



TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 5 | n.º 7
Noviembre 2016

TEOLOGÍA Y CIENCIAS QUAERENTIBUS

Año 5 | n.º 7
Noviembre 2016

| DIRECCIÓN |

Lucio Florio (*La Plata, Argentina*)

| CONSEJO DE DIRECCIÓN |

Ludovico Galleni (*Pisa, Italia*)
Eduardo Cruz (*São Paulo, Brasil*)
Eugenio Urrutia Albisúa (*Puebla, México*)
Juan José Blázquez (*Puebla, México*)

| SECRETARÍA |

Lorena Oviedo (*Córdoba, Argentina*)
Johanna Olmos (*Puebla, México*)
Valeria Cresti (*Livorno, Italia*)

| CONSEJO DE REDACCIÓN |

Lluís Oviedo (*Roma, Italia*)
François Euvé (*Paris, Francia*)
Javier Leach (*Madrid, España*)
Silvana Procacci (*Perugia, Italia*)
João J. Vila-Chã (*Roma, Italia*)

| CONSEJO ACADÉMICO |

Jean-Baptiste Komi Dzankai (*Bonoua, Côte d'Ivoire*)
Jorge Papanicolau (*Milano, Italia*)
Miguel de Asúa (*Buenos Aires, Argentina*)
Claudia Vanney (*Buenos Aires, Argentina*)
David Jou Mirabent (*Barcelona, España*)
Miguel Chávez (*México, D. F., México*)
Geraldo José de Paiva (*São Paulo, Brasil*)
Paul Schweizer (*Rio de Janeiro, Brasil*)
Ernesto Borghi (*Lugano, Svizzera*)
Claudio Bollini (*Bariloche, Argentina*)
Ignacio Silva (*Oxford, Reino Unido*)
Boguslawa Lewandowska (*Varsovia, Polonia*)
Zlatica Plašienková (*Bratislava, Eslovaquia*)
Mathew Chandrankunnel (*Bangalore, India*)
Jaime Laurence Bonilla Morales (*Bogotá, Colombia*)
Juan Navarrete Cano (*Coquimbo, Chile*)
Francisco O'Reilly (*Montevideo, Uruguay*)
Hilary Marlow (*Cambridge, Reino Unido*)
Giuseppe Marco Salvati (*Roma, Italia*)

| CONTACTO |

eugenio.urrutia@upaep.mx
lflorio.18@gmail.com

| DISEÑO EDITORIAL DIGITAL |

Miguelángel Carretero (*Puebla, México*)

| PRODUCCIÓN |

UPAEP (*Puebla, México*)

QUAERENTIBUS., Año 5, n.º 7, noviembre 2016, es una publicación semestral sobre la interacción y diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología, editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C., Calle 21 Sur n.º 1103, Col. Santiago, C. P. 72410, Puebla, Pue., México. Teléfono +52 (222) 229 9400 ext. 7764. Página electrónica: www.quaerentibus.org. Editor responsable: Lucio Florio. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2014-061819403500-203, ISSN: 2395-8642, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Dirección de Investigación UPAEP, Juan José Blázquez Ortega, calle 9 Poniente No. 1509, Col. Santiago, C. P. 72410, Puebla, Pue., México. Última actualización, 16 de noviembre de 2016.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la autorización expresa del editor.

Se puede utilizar la información de la misma siempre que se cite la fuente.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

ÍNDICE

EDITORIAL	4
— <i>Lucio Florio</i>	
LOS MODELOS CIENTÍFICOS SOBRE EL ORIGEN DE LA VIDA Y SUS CONSECUENCIAS AMBIENTALES	12
— <i>José Dadon</i>	
VIDA INTELIGENTE EN EL COSMOS, ¿ACONTECIMIENTO SINGULAR O MÚLTIPLE? REFLEXIÓN DESDE LA INTERACCIÓN ENTRE LA CIENCIA Y LA TEOLOGÍA	19
— <i>Claudio R. Bollini</i>	
TEOLOGÍA Y CIENCIA SOCIAL CONVERGENTES: UNA ESCATOLOGÍA JUDÍA PARA LA ERA NUCLEAR	66
— <i>Carlos Escudé</i>	
CIENCIA Y RELIGIÓN COMO ASPECTOS DE LO HUMANO: ALGUNOS APORTES DE HENRI BERGSON	79
— <i>GUILLERMO BARBER SOLER</i>	
LA TEORÍA PAN PETER PARA LA EDAD DE LA TIERRA	92
— <i>Daniel Blanco</i>	
UNE DÉFENSE ESSENTIALISTE AU PROBLÈME DU MAL	107
— <i>Alejandro Pérez</i>	
LA VIA <i>PULCHRITUDINIS</i> COMO CAMINO DESDE LA CIENCIA HACIA LA TRASCENDENCIA	124
— <i>Sofía Polivanoff</i>	
CIENCIA – RELIGIÓN – IDEOLOGÍA: MEJORAMIENTO DEL HOMBRE Y SANTIDAD DE LA VIDA. EXPERIMENTOS EUGENÉSICOS SECRETOS EN LAS DÉCADAS DEL '20 Y DEL '30 DEL SIGLO XX EN LA ANTIGUA UNIÓN SOVIÉTICA	135
— <i>Zlatica Plašienková</i>	
COMENTARIO EXEGÉTICO DE LA TRADUCCIÓN AL ÁRABE DEL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN	145
— <i>VICENTE HAYA SEGOVIA</i>	
KASEM TREBESHINA	153
— <i>Anila Xhekalii</i>	
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	157
Delio, Ilija, OSF, <i>The Emergent Christ, Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe</i>	157
— <i>Jorge Papanicolau</i>	
Zognong, Dieudonné, Démocratisation et religion en Afrique noir	159
— <i>Ludovico Galleni</i>	

EDITORIAL

LA VIDA COMO FENÓMENO CREADO, EVOLUTIVO,
AMENAZADO, MANIPULADO Y ESCATOLÓGICO

— Lucio Florio

El fenómeno de la vida constituye el eje de preocupaciones de los artículos del presente número de *Quaerentibus*. Hoy, al menos hasta donde ha llegado nuestra mirada, afinada y prolongada por la ciencia y por la tecnología, percibimos este fenómeno como algo extremadamente original, circunscripto al planeta Tierra. La visión biológica, paleontológica y genética ha hecho que ya no podamos más percibir los seres vivientes sin una referencia a su prolongado pasado. Hay una historia de la vida extensa, compleja, de la cual la filogenética brinda un panorama cada vez más detallado. El ser humano aparece claramente como integrante de esa historia, probablemente como su única parte consciente del proceso.

Después de bastante más de 3.000 millones de años de evolución, la biosfera ha ingresado en una situación de riesgo. Aunque no se trata de la primera etapa crítica para la vida, es sí la primera cuyo origen proviene del *Homo sapiens*. Tal causalidad antrópica está lejos de desvanecerse. Por el

contrario, sus efectos, multiplicados por la tecnociencia e incontrolables por la incapacidad de las poblaciones humanas por delimitar, en forma conjunta y sostenible, políticas públicas que mitiguen la situación y aminoren los procesos negativos, parecen hacer prever un futuro dramático para la biosfera.

Un artículo del presente número aborda precisamente la relación entre historia evolutiva y ecología. J. Dadón, Doctor en Ciencias Biológicas, vincula explícitamente los modelos científicos sobre el origen de la vida y las diversas lecturas teóricas y prácticas para enfrentar las cuestiones ecológicas. Sostiene el autor que la aproximación a la cuestión ambiental a partir de visiones fijistas o mecanicistas de la vida conduce hacia posiciones muy diferentes a las que parte de una perspectiva evolutiva. En efecto, estas divergencias se hacen manifiestas al momento de tomar posiciones prácticas o de elaborar legislaciones sobre cuestiones ambientales. Las decisiones prácticas emanadas de cosmovisiones fi-

jistas difieren de las articuladas desde una concepción de la vida como una entidad dinámica, en permanente evolución de individuos y especies, bajo mecanismos de selección natural y de mutaciones genéticas. El artículo permite captar la necesidad de vincular claramente la dimensión evolutiva en el diagnóstico de los problemas ecológicos.

La historia evolutiva de la vida y su situación de vulnerabilidad presente enmarcan una cuestión de creciente interés: la exobiología. ¿Hay algo que sea parecido a lo que conocemos por “vida” en otras regiones del impresionante universo del que estamos percibiendo sus dimensiones sorprendentes? El contexto cósmico abisma. La fragilidad del fenómeno de la vida en nuestro pequeño planeta no hace sino subrayar su carácter de extraño. Por ese motivo, múltiples investigadores procuran localizar signos vitales en otras regiones del cosmos. La amenaza sobre la biosfera hace que algunos, fuertemente insertos en una tradición iluminista y positivista que fija en la tecnociencia la clave única de desarrollo de lo humano, busquen soluciones de escape en la colonización de otros planetas. Stephen Hawking es uno de ellos: habrá una catástrofe –por la siniestra combinación de capitalismo, ciencia y tecnología- y la única solución es la fuga hacia otros vecindarios cósmicos. Esta curiosa aporía a la que arriba un camino de corte neo-iluminista -confianza absoluta en las ciencias y en la tecnología- hace pensar en la necesidad de tratar en un marco meta-científico la cuestión de la vida en el universo. En este ámbito de discusión, el

teólogo Claudio Bollini ensaya una lectura teológica sobre la cuestión. Se focaliza no sólo en el fenómeno de la vida en general sino sobre el de cierto tipo de vida, más rara aún: la vida inteligente. Procura presentar un detallado estado de la cuestión científica sobre ese tema, mencionando los proyectos investigativos en curso. Después, Bollini perfila las líneas de reflexión que la hipotética existencia de seres racionales depararía a la teología de la Encarnación, a la Soteriología y a otros tratados clásicos de la teología cristiana. Finalmente, ensaya algunas reflexiones personales sobre el tema. El carácter hipotético del objeto de estudio –seres inteligentes hasta el momento no descubiertos y, sin embargo, probables- tensiona la teología clásica desde su visión antropocéntrica hacia especulaciones que, como un efecto indirecto, posibilitan que los lectores experimentemos el sentimiento de extrañeza y admiración por el puesto humano en el cosmos y, especialmente, por el inédito vínculo entre el creador y una de sus obras tan cosmológicamente pequeña.

La amenaza global sobre la biosfera tiene dimensiones concretas. La cuestión nuclear, particularmente, ofrece indicios sombríos sobre el futuro. Zvetlana Alexiévich -premio Nóbel de Literatura 2015- ha formulado reflexiones acerca de la novedad producida por el desastre de Chérbobil sobre la manera de percibir la misma vida de tal dramatismo que no deberían ser omitidas. En: *Voces de Chernóbil*. Crónica del futuro (Penguin Random House Editorial, Buenos Aires 2016) describió la situación inédita producida por aquel acon-

tecimiento nuclear. En un capítulo intitulado: "Entrevista de la autora consigo misma. Sobre la historia omitida y sobre por qué Chernóbil pone en tela de juicio nuestra visión del mundo", señala: "El hombre se vio sorprendido y no estaba preparado para esto. No estaba preparado como especie biológica, pues no funcionaba todo su instrumental natural, los sensores diseñados para ver, oír, palpar... los sentidos ya no servían para nada; los ojos, los oídos y los dedos ya no servían, no podían servir, por cuanto que la radiación no se ve y no tiene olor ni sonido. Es incorpórea. (...) El mundo que nos rodeaba, antes amoldable y amistoso, ahora infundía pavor. La gente mayor, cuando se marchaba evacuada y aun sin saber que era para siempre, miraba al cielo y se decía: 'Brilla el sol. No se ve ni humo, ni gases. No se oyen disparos. ¿Qué tiene eso de guerra? En cambio, nos vemos obligados a convertirnos en refugiados.' Un mundo conocido..., convertido en desconocido" (48-49).

Lo nuclear en particular y la crisis ecológica en general obligan a formularse nuevamente cuestiones que tradicionalmente ha abordado la escatología. Ahora hay razones tecnológicas para pensar en el fin de la biosfera. Carlos Escudé recoge el tema y lo repiensa a la luz de una escatología judía medieval. Una novedad histórica, la amenaza nuclear, permite actualizar un modelo escatológico pensado en momentos históricos muy diversos al actual. ¿Puede un teólogo judío del medioevo aportar luz sobre la situación nuclear del siglo XXI? Por lo pronto, el artículo hace pensar sobre la necesidad de tratar la crisis ecológi-

ca en el marco de la finitud de la historia. Y, desde tal punto de partida, invita a los creyentes de raigambre bíblica a recurrir a los resortes proféticos escondidos en textos escatológicos de otros tiempos, a fin de iluminar un futuro inmediato probablemente dramático. Moshé ben Najmán, en el siglo XIII, sostenía que a medida que la historia humana se va desarrollando, aumenta nuestra capacidad para descifrar enigmas bíblicos. Lo oculto se va develando a medida que la humanidad transita por el camino que va de la Creación a la Redención. Aunque el tiempo humano y el cósmico son diferentes entre sí, sin embargo, están interconectados. Resulta interesante, apoyados en esta línea de interpretación profética, pensar teológicamente la novedad de un biocidio generalizado provocado por la acción humana.

La relación entre ciencia y religión está marcada hoy por corrientes anglosajonas, pero supo situarse en otras áreas lingüísticas y cuadros conceptuales. Resulta interesante recuperar para la historia del pensamiento filosófico y teológico la importancia de otras filosofías de la vida que aún subsisten e irrigan parte del debate sobre la filosofía y teología de la vida. Tal es el caso del pensamiento del filósofo francés Henri Bergson, analizado en un estudio de Guillermo Barber Soler. El autor busca mostrar cómo la relación entre ciencia y religión no constituye una cuestión únicamente epistemológica en los escritos de Bergson sino que, por el contrario, incluyen otras dimensiones, metafísicas y antropológicas. Además, describe cómo, según el filósofo francés, el mismo

problema religioso debe ser estudiado en la experiencia religiosa, implicando a la cosmología y a la biología. La experiencia religiosa es dinámica y vital. El programa de Bergson resulta valioso en sí mismo, pero también por las repercusiones que ha tenido en algunos pensadores del siglo XX, involucrados, directa o indirectamente, en el diálogo entre ciencia y religión: Jacques y Raissa Maritain, Étienne Gilson, Charles Péguy, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Teilhard de Chardin, etc. El recuerdo del camino intelectual de Bergson hace ver la existencia de una tradición –más continental– caracterizada por una consideración no reduccionista de la vida, idónea para pensar el fenómeno en un modo integral.

Una de las corrientes filosóficas más difundidas en la filosofía de las ciencias contemporánea es la filosofía analítica. Con raíces en el giro gnoseológico cartesiano y kantiano, y con su fundación explícita en el Círculo de Viena, trata de poner en un marco rigurosamente lógico y principalmente matemático el alcance de los conocimientos científicos. En fidelidad a Kant, quien buscaba las condiciones de posibilidad del conocimiento en formas *a priori* de la sensibilidad y de la razón, la corriente analítica se aplica a desmontar las teorías científicas elaboradas en la historia. Lo hace con un instrumental sofisticado, construido fundamentalmente con herramientas de lógica matemática. El emprendimiento se ha mostrado útil para precisar las incoherencias internas a las teorías científicas; sin embargo, su generalización confronta con uno de los dilemas

centrales de la racionalidad: ¿por qué las matemáticas son confiables y no otro tipo de conocimiento? Esa falta de fundamentación última de las matemáticas –explicitada por Gödel– impide confiar plenamente en ellas. La cuestión del fundamento aflora nuevamente, bajo los prolijos análisis estructurales. No percibir esta incompletud en sus fundamentos y la necesidad de una legitimación de carácter ontológico, no puramente matemático, hace que el programa analítico termine siendo insuficiente en un diálogo con la teología. Un reduccionismo a lo matemático del conocimiento científico –sin fundamentación convincente– hace que la corriente analítica culmine en un callejón sin salida y, finalmente, en una versión renovada de racionalismo.

Dos artículos de la revista transitan por los senderos analíticos, aunque dejando abiertas las ventanas hacia dimensiones metalógicas. Por una parte, Daniel Blanco se aboca a analizar la irrupción de la temporalidad de la Tierra durante el siglo XIX. La percepción del “tiempo profundo” (Gould) habría significado un cuarto golpe al narcisismo antropocéntrico. Blanco, con una sólida documentación, propone mostrar cómo fueron abatidas las últimas resistencias de concordismo bíblico ante el impacto de múltiples datos sobre la historicidad del planeta. Lo hace examinando una publicación de 1857, dos años antes de *On the Origin of Species*, de *Omphalos*, del naturalista inglés Philip Henry Gosse (1810–1888). Allí se propone la curiosa teoría del “proconismo”, a fin de poder explicar el fenómeno de las huellas de temporalidad presentes en seres actuales. La

investigación concluye señalando que en el siglo XIX se tenían evidencias empíricas sobre la temporalidad del planeta, algo que los medios tecnológicos de datación actuales constatan y precisan. La solución de Gosse no fue sino un último intento por mantener una idea bíblica de una historia corta del mundo frente a la creciente incorporación de datos empíricos que abonaban la idea contraria, es decir, de una historia larga del planeta. El artículo de Blanco, precisamente por su referencia a una cierta confiabilidad en los datos obtenidos inclusive mediante mecanismos tecnológicos poco intuitivos parece superar la sospecha de formalismo lógico de la filosofía analítica. La documentación histórica posibilita situar la novedad de la temporalidad planetaria y el impacto sobre la conciencia humana, en particular sobre su dimensión religiosa. El corte sincrónico en los mediados del siglo XIX permite entrever que la hermenéutica bíblica de la época no estaba tan madura como la visión de las ciencias naturales para enfrentar la temporalidad histórica. La imposibilidad de practicar una lectura bíblica mediante un método histórico-crítico se vislumbra en las dificultades para relacionar fe y ciencia por parte del naturalista Gosse.

El otro artículo que se mueve, al menos parcialmente, dentro de la filosofía analítica, es el de Alejandro Pérez que trata sobre la clásica cuestión de la existencia de Dios y la presencia del mal. El autor, siguiendo los análisis de Alvin Plantinga, muestra que la cuestión del mal no tiene una solución en el puro marco de la metafísica modal, sino que propone una solución esencialista

actualista donde deben ser admitidas las leyes naturales y la libertad. De ese modo desplaza la cuestión desde el área del análisis estructural de las proposiciones sobre la existencia de Dios y la -aparentemente contradictoria- de la presencia del mal hacia un horizonte de realidad y de libertad en el que éstas adquieren otro tipo de sentido. Se trata de un terreno de estudio en el que -desde el Job bíblico y los poemas homéricos- hay una larga tradición de referencia hacia una metalógica, superadora, aunque no necesariamente contradictoria con el enigma del mal natural y humano. El artículo deja resquicios para ese otro nivel de percepción.

El terreno puramente racional -empírico, matematizado, ontologizado- no es suficiente para dar cuenta de aquello que emerge como realidad. De allí la necesidad de recurrir a otra dimensión del conocimiento humano: la experiencia de la belleza. Ésta ha sido valorada como un camino de percepción del mundo, tanto por parte de la filosofía como por las religiones. Además, la belleza tiene vínculos profundos con el conocimiento científico. Sofía Polivanoff desarrolla este tema en: "La *via pulchritudinis* como camino desde la ciencia hacia la trascendencia". Allí propone algunas cuestiones sobre las relaciones entre verdad y belleza en el ámbito de las ciencias y, desde allí, abriéndose hacia el campo de la trascendencia. No siempre este último paso se produce, pues la experiencia estética no reenvía necesariamente hacia un algo más allá de ella misma. Sin embargo, de la mano de la estética de santo Tomás de Aquino -que en el siglo XX

fuera exhumada y actualizada por Jacques Maritain y Umberto Eco, entre otros-orienta la visión sobre la belleza propia de ciertas teorías científicas hacia una eventual fuente originaria, la que consolidaría tanto la veracidad como la hermosura de las mismas.

La amenaza de la vida subsiste en nuestro planeta. Se ha mencionado la amenaza antrópica sobre la biosfera. Hay también un peligro antrópico sobre el mismo ser humano, mediante la aplicación creciente de la tecnológica en la modificación genética. Un estudio histórico y filosófico de Zlatica Plašienková, de la Universidad Comenius de Bratislava, aborda los experimentos eugenésicos de la antigua Unión Soviética, desde los cuales se puede vislumbrar una situación actual de mayor complejidad. En efecto, aquellos casi ingenuos experimentos preludiaban las presentes aplicaciones biotecnológicas sobre la vida humana. Las modificaciones genéticas sobre seres vivos, permiten considerar con serias posibilidades que el sueño eugenésico soviético se articule como política ordinaria para las generaciones futuras. En particular, los organismos genéticamente modificados obligan a una reflexión filosófica profunda, puesto que su aplicación masiva en la producción está provocando una notable alteración de muchos ecosistemas planetarios. La biotecnología está requiriendo de un análisis ético y teológico, puesto que sus efectos son profundos y de un impacto irreversible sobre los ecosistemas.

Después de indagar por senderos científicos, epistemológicos y teológicos acerca

del enigma de la vida, de su fragilidad y originalidad, de su origen y posible destino, de su interrelación con el ser humano –parte de ella, pero también su expresión consciente e, incluso, su eventual victimario-, es importante regresar al terreno religioso e interrogar con el bagaje acumulado –la precomprensión o *Vorteil*, según H. G. Gadamer- a sus fuentes. Uno de los textos de mayor relieve en lo que respecta a su teología de la vida es el Evangelio de San Juan. Se trata de uno de los cuatro libros que reportan los hechos y palabras de Jesús de Nazareth. El de Juan es el último en composición (aproximadamente de fines del primer siglo) y, presuponiendo las versiones de los sinópticos, ensaya una especulación teológica acerca de la identidad última de Jesucristo. En particular, su Prólogo refiere la cuestión del sentido hacia la figura del *Lógos* (Palabra, Verbo) que estaba en el principio junto a Dios. La tradición cristiana ha leído este texto en clave de identidad divina –ratificándolo con nomenclatura filosófica, *homousios* o consubstancial desde el Concilio de Nicea (325)-. Ha considerado que la palabra (*darbar*) de los textos judíos tenía entidad personal y, por ello, comenzó a confesar una dualidad en Dios, aumentada a tríada con el Espíritu Santo, tal como lo declaró el I Concilio de Constantinopla (381). De este modo, el prólogo joánico fue un texto de referencia para el monoteísmo trinitario del cristianismo originario.

Sin embargo, no fue esa la única lectura del Prólogo joánico. En efecto, hubo también interpretaciones no trinitarias dentro del cristianismo, como la del arrianismo. Pero

también se produjeron lecturas originadas en el Islam. Despierta mucho interés conocer los ecos musulmanes que interpretan el Evangelio de Juan. Vicente Haya escribe “Un comentario exegético de la traducción al árabe del Prólogo del Evangelio de Juan”. Por una parte, nos ubica en una recepción en árabe del texto, permitiéndonos descubrir una polivalencia semántica al interior de una lengua de larga y extensa historia. Por otra parte, el artículo permite acercarnos a la sensibilidad musulmana en la captación de este texto crucial. Entre otras cosas, impacta la idea, subrayada por el autor después de un fino análisis lingüístico, que para la visión árabe del texto no hay existencia lejos de la Palabra, pero tampoco vida, “porque la Vida es la entraña de la Palabra, y no se halla en ninguna otra parte más que en ella. Esa Palabra que es Dios contiene dentro de sí la Vida. Y de la Vida se nos dice que al ser humano se le convierte en luz. Cómo la Vida llegó a ser luz para los seres humanos forma parte del misterio. Lo que sí entendemos es que, en consecuencia, la oscuridad se convirtió para el ser humano en muerte”. Estas resonancias de Juan dan pie a una incorporación de los varios accesos a la realidad de la vida que se han articulado en este número de *Quaerentibus* y remontarlo a una fuente ontológica, en el seno de una Palabra trascendente y dadora de sentido.

En el espacio literario de la revista publicamos la traducción de un par de poesías de un gran escritor de Albania, Kasem Trebeshina. La traductora y escritora Anila Xhekaliu, albanesa también, brinda una imagen del escritor en su contexto histó-

rico. Ello posibilita no sólo la identificación de la trayectoria original de este escritor, sino también situar la reflexión sobre la interacción entre lo humano y la biosfera en el *Sitz im Leben* concreto donde efectivamente se produce. De este modo, se sale de una visión demasiado abstracta para pensar en forma más contextualizada el misterio de la vida, contemplada e intervenida por el ser humano, mediante estructuras tecnocientíficas, ideológicas, políticas. Éstas, aunque no impiden la percepción directa y admirada de su belleza y prodigalidad, muchas veces enturbian y cargan de dramatismo la escena vital en la que nos movemos. Tal como en el caso de Alexiéovich, también aquí hay notas perceptivas originales, diversas de las acuñadas en horizontes culturales dominados por el modelo científico y tecnócrata. En efecto, las voces provenientes de otras culturas, en las que coexiste la tecnología y sus impactos ambientales, en sustratos de tradiciones religiosas, estéticas e intelectuales muy sólidas, permiten abordar la grave problemática sobre la vida amenazada con categorías de pensamiento y de sensibilidad, no tan distorsionadas por el cientificismo y la tecnocracia occidentales.

Dos reseñas bibliográficas aportan opiniones sobre libros con nuevas perspectivas en el área de la fe y las ciencias. Por una parte, el Ing. y Dr. en Teología -residente en Milán, Italia- Jorge Papanicolau, analiza el original libro de Ilia Delio: *The Emergent Christ, Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*. Se trata de una articulación más sólidamente teológica del pensamiento de Teilhard de

Chardin, mostrando sus posibilidades actuales de absorber e instrumentalizar los datos más recientes de las ciencias. El autor, siguiendo las intuiciones teilhardianas, propone un nuevo lenguaje para pensar el cristianismo con el aporte de la cosmovisión científica. De algún modo, el texto confirma la vitalidad del pensamiento del jesuita francés.

Por otra parte, Ludovico Galleni comenta la obra de Dieudonné Zognong –quien ya ha colaborado con un artículo en *Quaerentibus*-, cuyo título es: *Démocratisation et religion en Afrique noir*. Allí hace ver la importancia de un discurso científico, filosófico y teológico para lograr una experiencia de fe no meramente ligada a personalismos de líderes. Según Zognong, sólo una aproximación seriamente filosófica al problema religioso puede abrir el camino de difusión de una religiosidad robusta. De allí la importancia de una racionalidad científica y filosófica firme, no hallable sólo en el área cultural anglosajona, sobre todo para los países que se comunican en otros idiomas europeos y locales.

El presente número se ha nutrido de algunos artículos provenientes de dos encuentros académicos:

Los artículos de José Dadón, Carlos Escudé y Zlatica Plašienková fueron presentados oralmente en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión (Buenos Aires, 2014) y publicados en una versión electrónica en: Florio, Lucio; Gurevich, Beatriz; Urrutia Albisúa, Eugenio (Directores de edición), DeCyR, Documentos y Presentaciones del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, DeCyR, Buenos Aires, Junio 2015 (ISBN: 978-987-45880-0-5). Publicación en formato electrónico: www.fundaciondecyr.org. El artículo de Escudé ha sido ampliado y el de Plašienková ha sido modificado ligeramente.

Los artículos de Claudio Bollini, Daniel Blanco, Guillermo Barbér Soler y Sofía Polivanoff fueron expuestos en la Jornada: “Cuestiones epistemológicas en torno al diálogo entre ciencia y religión”, organizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el 12-10-2016, bajo el auspicio del Programa “Science, Philosophy and Theology - Latin American Perspectives”, [Ian Ramsey Centre for Science and Religion, Oxford University](http://IanRamseyCentreforScienceandReligion.OxfordUniversity).

LOS MODELOS CIENTÍFICOS SOBRE EL ORIGEN DE LA VIDA Y SUS CONSECUENCIAS AMBIENTALES

— José R. Dadon*

RESUMEN

Se analizan distintos modelos científicos sobre el origen de la vida y su diversidad desde el fijismo hasta el neodarwinismo, incluyendo vertientes mecanicistas y aleatorias. Formulados en distintos contextos culturales e históricos, de ellos pueden derivarse conclusiones que asignan al ser humano roles y responsabilidades marcadamente contrastantes en su relación con otras especies y el ambiente, considerándolo en un extremo potencialmente ilimitado y en otro, absolutamente irrelevante en el devenir universal. Se propone aquí que los modelos científicos acerca del origen de la vida, lejos de ser proposiciones abstractas o neutras, resultan fundamentales para definir cuestiones cada vez más críticas, como la conservación de la biodiversidad, el derecho ambiental y el establecimiento de criterios bioéticos que regulen la relación entre el ser humano y los restantes seres vivos.

Palabras clave: Conservación, Biodiversidad, Ambiente, Evolución, Ética Ambiental.

* Doctor en Ciencias Biológicas de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET, Profesor de la Universidad de Buenos Aires. Autor de más de cien publicaciones en revistas con referato internacional y libros de Argentina, Chile, Brasil, Uruguay, USA, Alemania, Francia, Holanda, Suecia, Sudáfrica y FAO. Ha presentado contribuciones en más de 50 reuniones científicas realizadas en Argentina, Brasil, México, Uruguay, USA, Canadá, Holanda e Italia. Socio activo de Sigma Xi The Scientific Research Society. Su campo de investigación son las cuestiones ambientales y los problemas derivados del desarrollo económico moderno. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

El artículo reproduce la comunicación y publicación en: FLORIO, LUCIO; GUREVICH, BEATRIZ; URRUTIA ALBISÚA, EUGENIO (Directores de edición), DeCyR, Documentos y presentaciones del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, 1ª. Edición: DeCyR, Buenos Aires, Junio 2015 (ISBN: 978-987-45880-0-5), 121-126. Publicación en formato electrónico: www.fundaciondecyr.org.

INTRODUCCIÓN

El origen de la vida y su diversidad es una de las preguntas fundamentales que se plantea el ser racional y las respuestas que propone se inscriben necesariamente en su contexto cultural. La consolidación del método científico como instrumento para la adquisición de conocimientos ha cambiado radicalmente la forma en que el ser humano se concibe en relación con su entorno. Su sitio destacado como centro de un sistema relacionado el microcosmos y el macrocosmos fue puesto en duda por sucesivos descubrimientos y teorías científicas. Algunos hitos en ese cambio fueron el desplazamiento de la Tierra como centro del universo para colocar en ese lugar primero al Sol y luego a un sistema de compuesto por infinitas galaxias que se alejan unas de otras, relegando al hogar del hombre a una posición marginal y remota. Por su parte, la teoría de la evolución emparentó al ser humano con el resto de los seres vivientes, negándole el mítico lugar de privilegio otorgado por todas las tradiciones culturales del mundo. Si gracias al conocimiento científico se considera que el ser humano no ocupa ya el centro ni en el universo ni en el reino de la vida, el producto más relevante de ese mismo conocimiento científico, esto es, el progreso tecnológico, a partir del siglo pasado la denominada crisis ambiental demostró tener límites precisos que, de manera preocupante, ya han sido alcanzados.

En *The historical roots of our ecological crisis* (1967), Lynn White denunciaba que los problemas ambientales se originaban

en el cumplimiento de los mandatos de la tradición judeocristiana: los hombres, descritos como "...a Su imagen y semejanza" debían cumplir los mandatos expresados en Génesis 1:27-28: "... Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla; y tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo, y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra". Según White, en una línea de pensamiento que reconoce numerosos antecedentes desde Jean-Jacques Rousseau en adelante, el antropocentrismo distanció al hombre de la naturaleza, ocasionando los grandes problemas ambientales de la civilización occidental. La fecundidad ha llevado a la humanidad al *boom* poblacional (más precisamente, explosión demográfica), el consumo excesivo a la sobreexplotación de los recursos naturales y la degradación del ambiente.

Si bien el argumento no era nuevo, por cierto lo era el medio en el cual se publicaba. La revista norteamericana *Science* es uno de los medios de comunicación científica más importantes y el hecho de que ese artículo haya superado con éxito todas las instancias de selección y evaluación hasta alcanzar ese podio implicaba un importante cambio en la percepción social de la cuestión ambiental; cinco años antes, *Silent Spring* (1962), el influyente libro donde Rachel Carson advertía sobre los efectos nocivos de los pesticidas, había sido publicado por la revista de interés general y literario *The New Yorker*.

Las respuestas al artículo de White provinieron de campos muy diversos. Encontró ecos positivos en los movimientos ecologistas, en pleno ascenso en ese momento, muchos de los cuales aportaron argumentos basados en fuentes religiosas distintas de las judeocristianas. Por su parte, los críticos aducían que había malinterpretado el texto bíblico y dedicaban volúmenes enteros a enfatizar el conocimiento sobre los procesos naturales, el ciclo de las cosechas, el cuidado de los árboles, el ganado y los animales silvestres y otras cuestiones del mundo natural contenidos en el texto milenario. Tratándose la cuestión ambiental y sus causas de un problema de incumbencia de disciplinas tan diversas como la Ecología, la Economía, la Sociología, la Psicología, la Geología y la Climatología, a las que se sumaban en el artículo de White la Antropología y las religiones, con demasiada frecuencia las respuestas a su planteo resultaban sesgadas debido a que sus autores demostraban profundos conocimientos de alguna especialidad mientras ignoraban por completo las restantes; a ello se sumaba la utilización cuando menos displicente de términos como ecología, ambiente o religión, tan al uso en la actualidad.

A casi cinco décadas de los artículos de Carson y White, la cuestión ambiental se ha extendido, instalándose en la agenda internacional de manera permanente y transformándose en tema central a tratar por las más altas jerarquías gubernamentales en las Cumbres de la Tierra de Estocolmo (1972), Río de Janeiro (1992), Johannesburgo (2002) y Río+20 (2012).

El problema de fondo es, en última instancia, la relación de la sociedad occidental moderna con la naturaleza. Asuntos como el adecuado aprovechamiento de los recursos naturales renovables y no renovables, la prevención de la contaminación y la conservación de la biodiversidad, trascienden el ámbito científico y tienen profundas consecuencias sociales, económicas, legales, políticas, culturales y éticas.

Como aporte a este debate, se analizan aquí distintas hipótesis o modelos sobre la vida en el planeta y las derivaciones se deducen a partir de las mismas sobre la relación del ser humano con su entorno natural, con especial foco en los cambios de la biodiversidad.

MODELOS ACERCA DEL ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LOS SERES VIVOS

La hipótesis fijista fue sostenida por numerosos naturalistas, entre ellos Carl von Linné. Su *Systema Naturae* (1735) de clasificación de los seres vivos, aún en uso, asigna a cada componente un lugar único dentro de una estructura relacional jerárquica. Para Linné, cada especie era

inmutable, presentando un arreglo único de atributos característicos. Su concepción esencialista postula que cada especie se originó (o, de acuerdo a las ideas reinantes en su época, fue creada) de manera individual, ocupa un lugar determinado y cumple una función específica como parte de un todo

armónico. El mundo tal como lo conocemos se encuentra, según esta concepción, en equilibrio, de modo que la desaparición de una especie, ya sea por extinción o por cambio, dejaría vacíos o huecos que afectarían al todo (la extinción por causa de actividades humanas era sencillamente inimaginable en esa época, cuando se consideraba que la capacidad del hombre era insuficiente para causar tal efecto).

Resulta paradójico que el sistema de Linné, que según su autor revelaba el plan de la Creación, haya provisto a sus detractores de uno de los principales argumentos para proponer hipótesis alternativas. La hipótesis evolucionista propone que el origen de la vida es único y a partir de uno o pocos seres primigenios se produjo (y continúa produciéndose) la diversificación debido a la supervivencia de organismos que difieren de sus progenitores. Si bien existen antecedentes, la teoría de la evolución de las especies fue propuesta en 1859 conjuntamente por Charles Robert Darwin (*The Origin of the Species*) y Alfred Russel Wallace (*On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely From the Original Type*). De acuerdo a este modelo, la diferenciación de nuevas especies se debe a la existencia de diversidad genética en las poblaciones y a los mecanismos que favorecen la reproducción de algunas variantes en detrimento de las restantes. Estudios posteriores permitieron incorporar a la teoría las leyes de la herencia (descubiertas ya en la época de Darwin y Wallace gracias a los trabajos de Gregor Johann Mendel y publicadas en 1865, pero desconocidas por ellos), identificando luego mecanismos ge-

neradores de variabilidad, como la mutación, la recombinación y la deriva genética, así como diferentes formas de selección natural. La teoría sintética de la evolución (o neodarwinismo) se basa en estimaciones que asignan al planeta edades mucho más extensas (del orden de los millones de años) que las consideradas en la época de Linné. El neodarwinismo reinterpretó al sistema de Linné como el árbol genealógico que permitía rastrear el grado de parentesco entre especies. En este modelo, las poblaciones constituyen unidades evolutivas y dado que una mayor diversidad genética poblacional aumenta las probabilidades de adaptación, las posturas esencialistas no son consistentes con este modelo.

En la versión actual, el neodarwinismo sostiene una visión mecanicista. Los primeros organismos se habrían originado a partir de condiciones primigenias (clima, composición química de la atmósfera y los océanos, etc.) que en la actualidad no existen y que se han modificado precisamente como consecuencia de la aparición de la vida y su diversificación. La evolución es concebida como una adaptación a condiciones cambiantes gracias a las ventajas relativas proporcionadas por la herencia genética. La biodiversidad que observamos carece de un plan previo y es el resultado de una particular historia evolutiva, combinación de mecanismos evolutivos y contingencias.

Si bien en situaciones extremas (climas extremos, escasez de nutrientes o espacio, suelos contaminados, ambientes hipersalinos, etc.) la selección actúa de manera

drástica eliminando las variantes menos eficientes, en la mayor parte de las situaciones existen genotipos cuya eficiencia es similar y es el azar la causa de que prevalezca una u otra. Motoo Kimura ha propuesto un modelo neutralista de la evolución, en el cual la gran mayoría de los cambios evolutivos son causados por la deriva genética de mutantes y no mutantes selectivamente neutros. De acuerdo a su

autor, este modelo describe lo que ocurre a nivel molecular y no se opone al modelo evolutivo seleccionista, que actuaría sobre los organismos. Parafraseando el título del célebre libro de Jacques-Lucien Monod, para esta hipótesis la causa de la mayor parte de la biodiversidad (al menos de uno de sus componentes, la diversidad genética) sería el azar y no la necesidad.

DERIVACIONES DE LOS MODELOS PARA LA CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD

En la sociedad occidental, la ciencia ha adquirido un protagonismo cada vez más excluyente en la comprensión e interpretación de la realidad y consecuentemente, en las instancias de toma de decisiones. La visión de compleja armonía predominante en épocas pasadas para la construcción de una sociedad acorde a sus supuestas jerarquías y propósitos fue reemplazada paulatinamente por las nociones de cambio y de progreso, en particular a partir de la Revolución Industrial. Las analogías que facilitaban la difusión de estos modelos reemplazaron la idea del universo como organismo, asimilable al cuerpo humano con sus partes integradas e interdependientes, por la noción de máquina universal donde los movimientos son resultantes de mecanismos y fuerzas contrapuestos.

Al modelo de universo armónico y en equilibrio donde se ejecuta un plan integral, la teoría neodarwinista opone uno mecanicista de permanente selección entre variantes viables que aparecen de manera aleatoria. Si la evolución es contingente, la

biodiversidad actual resulta de una combinación única e irrepetible de eventos, de modo que cualquier pérdida resulta también única, pero no necesariamente afectará el funcionamiento del todo y otra especie ocupará eventualmente su lugar, una nueva variante seleccionada que puede realizar de manera similar o diferente sus funciones dentro del sistema natural. En el modelo neutralista, las consecuencias de la extinción de una especie también conducirían eventualmente a su reemplazo, diferenciándose este caso del anterior en que resultarían irrelevantes las diferencias de la nueva especie con la anterior.

Las consecuencias prácticas en relación con los problemas ambientales que se derivan de cada modelo son diferentes y ninguna de ellas es neutra respecto de la conservación de la biodiversidad. Las hipótesis evolucionistas, ya sea que enfatizan el papel de la selección o del azar, presuponen de manera obligatoria la existencia de variaciones ambientales que causan cambios en la biodiversidad. El registro fósil proporciona

evidencia de que las extinciones masivas son parte de la historia de la vida sobre el planeta, sin que necesariamente haya mediado intervención humana. Por otra parte, hay evidencias que indican que coincidentemente con el ingreso del hombre primitivo en América del Norte y el avance hacia islas del océano Índico, en esas regiones se produjo la extinción de grandes mamíferos y aves corredoras. Las actividades humanas modifican la dinámica de los procesos naturales, de manera creciente desde la aparición de la agricultura, de modo que, de acuerdo a estos modelos, las especies afectadas directa o indirectamente serán reemplazadas por otras con características y funciones similares, aunque la valoración cultural y/o económica de las mismas difiera. Un futuro posible bajo estas hipótesis es que la biodiversidad nativa sea paulatinamente reemplazada por exóticas invasoras; semejante homogeneización biótica podría teóricamente no reducir la cantidad mundial de alimentos producida, por ejemplo, aunque sí afectaría su calidad y su posible valor de mercado. La conservación de la biodiversidad, teniendo en cuenta estas hipótesis, debería basarse en consideraciones sociales, económicas, culturales, estéticas y/o éticas, no necesariamente científicas.

En contraposición con la validación del modelo evolutivo y las consecuencias derivadas mencionadas en el párrafo anterior, los movimientos y partidos conservacionistas aluden a la armonía y equilibrio de la naturaleza característicos del modelo fijista, ya desactualizado. En general, concuerdan en considerar que el ser humano es uno de

los componentes originales del mundo vivo, ocupa un lugar predeterminado y tiene responsabilidad directa en la conservación de la biodiversidad y, por extensión, la preservación del entorno natural. Estos enunciados persisten con firmeza en el imaginario popular y aparecen incorporadas como objetivo explícito en las políticas públicas y en la legislación ambiental.

Esa influencia sobre las ideas que circulan en la sociedad moderna es en cierto modo paradójica. Con la destacable excepción de los derechos de la naturaleza incorporados en las constituciones de Bolivia y Ecuador en defensa de las tradiciones nacionales, las nociones de armonía y equilibrio de la naturaleza que persisten en el imaginario colectivo y se han instalado en el discurso político y la legislación internacional se fundamentan en pruebas científicas inexistentes o carentes de rigor metodológico, en lugar de consideraciones culturales, económicas y/o éticas.

Por otra parte, y sin que ello implica oposición a las posturas conservacionistas, es frecuente aludir a los ideales de progreso, desarrollo económico y social, planificación urbana, tecnificación y otros asociados a ellos, presuponiendo la capacidad de aprovechar los procesos naturales interviniendo adecuadamente y modificándolos para provecho de la sociedad, en un modelo de sistema dinámico, cambiante a según las necesidades de la sociedad y aún así, viable (incluso, más productivo cuando se reemplaza el sistema natural por agroecosistemas, por ejemplo). Estas últimas ideas están asociadas al modelo evolutivo y su

capacidad de adaptación a los cambios del entorno. La convivencia de dos modelos mutuamente excluyentes en los mismos documentos e incluso, en el mismo párrafo, no parece merecer atención pero en la práctica implica que existe una grave indefinición de las reales prioridades mientras se establecen objetivos imposibles de alcanzar en su totalidad.

En síntesis, el análisis de las hipótesis so-

bre el origen y la diversidad de los seres vivos pone de manifiesto que, lejos de ser proposiciones abstractas o neutras, no sólo se dirimen en la arena científica sino que ejercen influencia directa en las ideas circulantes en la sociedad moderna y resultan fundamentales para definir cuestiones que, como los criterios bioéticos, la conservación de la biodiversidad y el derecho ambiental, se tornan más críticas, más complejas y a la vez, más urgentes.



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 Kupperts, 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 Pöhle, 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 Wolfhart 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.



TEOLOGÍA Y CIENCIA SOCIAL CONVERGENTES: UNA ESCATOLOGÍA JUDÍA PARA LA ERA NUCLEAR

— Carlos Escudé *

ABSTRACT

La primera parte de este trabajo recurre a fuentes talmúdicas para actualizar el modelo escatológico de la “semana cósmica”, compartido por la tradición cristiana. En la versión judía, la profecía se encuadra en la era nuclear. Que el Plan Divino incluya un fin-de-los-tiempos antropogénico no debe sorprender. Su consumación debe ser aceptada gozosamente por los hombres y mujeres de fe.

La segunda parte del trabajo recurre a un análisis científico-social convergente, basado en una modificación del concepto de sistema-mundial de Immanuel Wallerstein. En este caso, la ciencia social actual y la teología medieval judía convergen en una misma predicción.

PARTE I – EL REDITUS DESDE LA TEOLOGÍA JUDÍA

“Por mucho respeto que merezca en razón de su utilidad y antigüedad, predecir el fin de los tiempos nunca ha sido redituable.”
Tal, por lo menos, es la autorizada opinión

que Edward Gibbon nos legó en su *Historia de la Decadencia y Caída del Imperio Romano*.¹

1 Vol. II, Cap. XV, p. 300, de la edición de 1783: “... however it may deserve respect for its usefulness and antiquity, [predicting the end of the world] has not been found agreeable to experience.”

* Ph.D. por Yale University (1981); Investigador Principal (J) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); director del Centro de Estudios de Religión, Estado y Sociedad (CERES) en el Seminario Rabínico Latinoamericano ‘Marshall T. Meyer’; ex Fulbright Fellow (1978-81); ex Guggenheim Fellow (1984-85); Premio Konex (Diploma al Mérito en Ciencia Política 1996); comendador de la Orden de Bernardo O’Higgins (Chile); exprofesor invitado en Harvard University y en el Instituto Ortega y Gasset de Madrid; exinvestigador invitado en las universidades de Johns Hopkins (SAIS), Texas (Austin), Carolina del Norte (Chapel Hill) y Augsburg (Alemania); Ashley Fellow 2003-2004, Trent University (Canadá), y Profesor Catedrático (honorífico) de la Universidad Argentina de la Empresa (UADE 2014).

El artículo amplía la publicación realizada en: Florio, Lucio; Gurevich, Beatriz; Urrutia Albisúa, Eugenio (Directores de edición), DeCyR, Documentos y presentaciones del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, 1ª. Edición: DeCyR, Buenos Aires, Junio 2015 (ISBN: 978-987-45880-0-5), 135-139. Publicación en formato electrónico: www.fundaciondecyr.org

Pero nuestro Talmud jamás ha recurrido a la demagogia-por-omisión de quienes se abstienen de decir su verdad por temor a la desaprobación popular. No sorprende entonces que en él se haya fijado un año límite para el cumplimiento de las profecías bíblicas relativas a los tiempos finales.² Esta audaz profecía sobre la profecía, explicada en minucioso detalle siglos más tarde por mi maestro Najmánides, se encuentra dos veces en el Babli (el Talmud Babilónico): en Avodá Zará 9 (a) y en Sanedrín 97(a) y (b). En los días fiales, *ajarit hayamim*, el fin de los días acaecerá a más tardar en el año 6000 del calendario hebreo, o sea en 2239-40 del gregoriano.

En ambos tratados se cita al *Tanna debe Eliyahu*, un antiguo midrash que enseña:

Porque el mundo que conocemos fue pensado para permanecer seis mil años (...). (Y) así como nosotros cumplimos con el precepto de que uno de cada siete años será de descanso, también El Santo nos proveerá un día de descanso, un día que durará mil años (...). Al final de este año sabático de días hará su entrada el tiempo del mundo-por-venir, un

mundo en que la muerte nunca pero nunca más será.³

Ya en el siglo XIII, Moshé ben Najmán explicó la lógica subyacente a esta interpretación midrásica y talmúdica de la profecía. Mi ilustre homónimo gironí creía que a medida que la historia humana se desenvuelve, aumenta nuestra capacidad para descifrar enigmas bíblicos, y que su discernimiento era por tanto superior al de los tiempos talmúdicos. En su opinión, los significados literales y secretos de la Escritura, *peshat* y *sod*, están yuxtapuestos. Lo oculto se va develando a medida que la humanidad transita por el camino que va de la Creación a la Redención (el punto final). Los tiempos humanos y cósmicos son diferentes entre sí pero están interconectados. Dios proveyó al hombre del sol, la luna y las constelaciones, que son una suerte de reloj cósmico; una tecnología natural para medir el tiempo que transcurre en la Tierra mientras el hombre la habita. A su vez, la sociedad humana es un vector que empuja permanentemente hacia adelante, rumbo a la Redención. Hay toda una filosofía de la historia codificada en la Torá, que según el maestro es increada.⁴ Sus símbolos his-

2 En la Biblia Hebrea o Antiguo Testamento, véase principalmente Isaías 1:26, 2:4, 2:17, 11:1, 11:2, 11: 4, 11:6-9, 11:10, 11:12, 25:8, 26:19, 51:11, 51:3, 52:13-53:5, 53:7, 60:12; 1 Cron. 22:8-10; Zacarías 8:23, 10:6, 12:8, 12:9, 11:12-14; Ezequiel 16:55, 36:29-30, 37:16-22, 39:9, 40; Sofonías 3:9; Amós 9:13-15.

3 El *Tanna debe Eliyahu* fue redactado por etapas entre los siglos III y X. Los sabios talmúdicos tuvieron acceso a los tramos de redacción más temprana y lo citaron varias veces como fuente de gran autoridad: "El *Tanna debe Eliyahu* enseñó...". Uno de los temas que lo recorren es la evolución del mundo desde la Creación hasta el fin de los tiempos. Los seis milenios que nuestro mundo habrá de durar se dividen en tres períodos de dos mil años cada uno, después de los cuales sobrevendrá la paz. Véase *Tanna Debe Eliyahu: The Lore of the School of Elijah*, traducción al inglés de William G. Braude e Israel J. Kapstein, Filadelfia: Jewish Publications Society, 1997; ER, cap. 2, folios 6-7 de la fuente, pp. 12-13 de la traducción.

4 También según el Midrash Tanjuma 1 y el Talmud Yerushalmí en Shekalim 25(b) y Sotá 37(a). Indicativa del mismo concepto es la sentencia talmúdica "no hay un antes ni un después a la Torá", que se encuentra en Babli Pesahim 6(b), Sanedrín 49(b); en Yerushalmí Shekalim 25(b); Pesajim 31(b) y Sotá 37(a); y en el Midrash Tanjuma 8.

toriosóficos prefiguran e incluso predeterminan el futuro del mundo.⁵

Aunque le parezca fantasioso a una audiencia posmoderna, el cálculo escatológico es sencillo. Según el Rambán (Najmánides), si la Creación fue consumada en seis días la Redención habrá de completarse en un múltiplo de seis. El mismo modelo de “semana cósmica” está presente también en fuentes cristianas, como la *Epístola* de Bernabé (c. 135 e.c.), la *Ciudad de Dios* de Agustín,⁶ las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, y el *Comentario al Apocalipsis de Juan*, del Beato de Liébano, así que se trata de una auténtica tradición judeocristiana. Una teoría muy similar fue plasmada un siglo antes de Najmánides por otro ilustre catalán, el matemático, astrónomo y filósofo Abraham bar Hiyya, que vivió en Barcelona entre 1065-70 y 1136, e.c.

Es en virtud de este modelo que la tradición judeocristiana supone que el fin de los días profetizado en la Biblia se producirá en seis milenios, cada uno de ellos simbólico de un día de la semana primordial. Posteriormente hará su ingreso todo un milenio de gozo mesiánico representativo del sábadu, cuyo advenimiento celebraremos con un *lejá dodí*, un celestial himno

de bienvenida a la novia Shabat, bienamada del pueblo de Israel.

¿Poéticamente primitivo? Sin duda, si no fuera porque cuando estas precisiones fueron plasmadas en el *Tanna Debe Eliyyahu* y en el Talmud, muy lejos se estaba de saber que en el año 5705, o sea en 1945 e.c., apenas 305 antes del año límite, nacería una era nuclear caracterizada por la proliferación de armas de destrucción masiva, que habilitarían al hombre para cerrar el ciclo de la vida en la Tierra.

Asombrosamente, en 1945 las premisas historiosóficas de Najmánides se vieron confirmadas. El advenimiento de la era nuclear permitió verificar que el transcurrir de la historia humana facilita la interpretación del significado oculto de las Escrituras. No es lo mismo leer la Biblia ante la presencia de armas atómicas, químicas y bacteriológicas, y ante la realidad del cambio climático y de una rápida degradación de la biosfera, que en el estado de inocencia de una humanidad que las desconoce.⁷ Cuando el hábitat humano parecía infinito e inacabable había poco fundamento para suponer un fin de los días. Las lanzas, sables y carros de batalla, incluso la pólvora, eran una amenaza para las vidas, pero no para LA vida. La sangre abonaba la tierra.

5 Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008, p. 53-56 y 65-77.

6 *La Ciudad de Dios*, Libro XX, Cap. 7.

7 La diferencia entre las versiones judías y las cristianas consiste en que la convención que establece el “año 0” en la tradición cristiana, ubica a este año siglos antes que en la tradición judía. Por eso, el año 6000, que marca el comienzo del Shabat de los milenios, llega en la versión cristiana siglos antes de la era nuclear, invalidando su pretensión escatológica. En cambio, en la versión judía el año 6000 corresponde a un tiempo que proféticamente encaja con los desarrollos científicos y con la degradación ambiental, necesarios para un desencadenamiento antropogénico del fin de los tiempos.

Y si la profecía bíblica parecía sin sustento, tanto más la puntualización talmúdica: 6000 años como límite. Pero lo que antes estaba oculto ahora está a simple vista. Los tiempos humanos y cósmicos están interconectados al punto que la evolución de la tecnología del hombre hace posible el cumplimiento de un Plan Divino pronosticado más de un milenio y medio antes de la llegada de esas tecnologías. Y la degradación ambiental y el recalentamiento de la Tierra potencian esa profecía.

Se trata de un Plan Divino con una dimensión escatológica que invalida la fácil idea de que los hombres y mujeres de fe se ahorrarán esos suplicios terrenales. Los hombres y mujeres de fe debemos aceptar gozosamente que algún día el mundo que conocemos llegará a su fin, y que es muy posible que Dios utilice a la debilidad humana como Su instrumento para la culminación de Su plan escatológico.

Por otra parte, lo acontecido hacia 1945 no se dio por generación espontánea. En los últimos dos siglos se ha venido produciendo una impresionante aceleración en el recorrido escatológico del pueblo de Israel y de la humanidad entera, permitiendo precisiones cada vez mayores respecto de las profecías bíblicas. La revolución tecnocientífica, que había sido precedida por los descubrimientos de ultramar de España y Portugal, convirtió al globo terráqueo en una sola unidad, finita y por tanto pasible de ser destruida.

A su vez, hasta el comienzo de la emancipación de los judíos europeos en 1791, des-

de la perspectiva del pueblo de Israel la historia parecía estancada. La subordinación y humillación habían signado la existencia judía desde la destrucción del Segundo Templo en 70 e.c. Aunque durante ese intervalo de mil setecientos años se hicieron cosas tan importantes como asentar la Ley Oral por escrito, nada parecía indicar un resurgimiento. La profecía que le asignaba al pueblo judío un lugar protagónico en la inauguración de la Era Mesianica parecía Letra muerta. A partir de fines del s. XVIII, sin embargo, el protagonismo del pueblo de Dios en asuntos mundiales comenzó a crecer a ritmo vertiginoso. La emancipación aún no había terminado de consumarse en Europa cuando, en 1896, Theodor Herzl publicó *Der Judenstaat* y procedió a fundar el Movimiento Sionista con vistas a la creación de un Estado judío.

En rápida sucesión siguieron la Shoah y la creación del Estado de Israel. Por cierto, ya en tiempos de Herzl, la descendencia de Yaacov, que nunca había dejado de tener presencia en el Levante, representaba más de la mitad de la población de Jerusalén, viabilizando la erección del Estado judío en la Tierra Prometida. En 1922, con el viejo Imperio Otomano desmembrado como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, la Liga de las Naciones creó el Mandato Británico de Palestina, adjudicando al Reino Unido la misión explícita de crear allí un "hogar nacional judío".

El régimen nazi alemán combatió este renacimiento. Primero auspició el éxodo judío de Alemania; en 1935 promulgó las Leyes de Núremberg; en 1938 inició perse-

cuciones sistemáticas, y a partir de 1941 se abocó al exterminio planificado. La Shoá implicó la destrucción de la judería europea y el aniquilamiento de la mitad de los judíos del mundo entero. Derrotado Hitler, sin embargo, el premonitorio sueño de Herzl se concretó.

De repente, y desde 1948 hasta la fecha, las piezas están todas en su lugar para la consumación de la escatología bíblica. Por primera vez desde la dinastía hasmonea, la Tierra Santa está bajo la soberanía del pueblo de Dios. Y con la culminación del Proyecto Manhattan y la puesta a prueba del armamento nuclear en Hiroshima y Nagasaki, el género humano ha ingresado a la última fase de su historia. Najmánides tuvo razón. *El devenir clarifica el sentido de las Escrituras.*

Por cierto, si hay una reiteración en la historia humana, es que en todos los siglos se registran guerras totales, que son aquellas en que las principales potencias usan la totalidad de sus recursos bélicos y económicos para destruir a sus enemigos. En el siglo XX hubo dos de ellas, las más destructivas de la historia hasta el presente. Y la próxima, que ya se insinúa en la virulencia del extremismo islámico, bien podría ser la última.

Los “optimistas” opinarán que, frente a la macabra realidad de que las nuevas tecnologías de destrucción pueden aniquilar incluso al Estado más poderoso, ya no habrá guerras totales porque nadie apelará a sus armas más potentes. Pero ese juicio tiene escaso sustento. Es mera conjetura que ignora otra constante histórica: que todo siglo tiene su “Hitler”. ¿Qué es un Hitler? Un demente asesino a cargo de los destinos de una gran potencia; un Milosevic en la Casa Blanca; un Pol Pot en el Kremlin.

En verdad, una fácil estimación de probabilidades nos dice que la conjunción política que dé curso a la batalla final contra Gog y Magog, precipitando el fin de los días, se producirá casi inevitablemente en algún momento de aquí al año 2240. Lo mismo nos dijo el Talmud hace más de un milenio y medio, sin ningún conocimiento de los medios tecnológicos que eventualmente harían probable el desenlace profetizado en la Biblia.

Si compartimos la fe de mi maestro Najmánides, sólo nos queda regocijarnos, porque el triunfo contra Magog abrirá las puertas a la más gloriosa de las eras: el Shabat de los milenios.

¡Lejá Dodí!

PARTE II – EL REDITUS DESDE LA CIENCIA SOCIAL

Introducción – Teoría política de lo inexorable

“El fin de la OTAN está cerca”. Así comenzaba un ensayo de Immanuel Wallerstein

de 1982. Este fue quizás el más pintoresco indicador del sesgo economicista de la mayor parte del pensamiento e investigación académica en torno del concepto del “sis-

tema-mundial". Impresionado su autor por el crecimiento del Japón, la profecía incluía una era denominada "post-americana" (tal el título de la primera parte de la antología de Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*)⁸. El fin de la Guerra Fría aún no estaba a la vista y sin embargo el vocablo "seguridad" no figuraba en el índice alfabético de esa compilación, ni tampoco en el de su extensa obra anterior sobre *El Sistema Mundial Moderno*⁹. Si uno busca "security" en el índice del volumen II de la edición de lengua inglesa de este estudio ya clásico, sólo tropieza con el vocablo "securities", un concepto bursátil.

No obstante, las importantes intuiciones que subyacen a la reflexión sobre el sistema-mundial no parecen cuestionables. Por el contrario, y tal como sostiene Wallerstein, desde un punto de vista episte-

mológico se trata del único "sistema social" verdadero, en tanto incorpora el "tiempo mundial" al análisis comparativo.¹⁰ El sesgo economicista de su análisis, sin embargo, lo condujo a la subestimación del papel de la seguridad en el sistema mundial. No cabe duda de que un pensador de su erudición estaba perfectamente consciente del papel de la fuerza armada en la preservación de los sucesivos órdenes que rigieron los destinos humanos. Sin embargo, excluyó este factor al momento de elaborar conceptos y acuñar teoría. Su definición es taxativa: "El sistema-mundial es la economía-mundial capitalista. Esta es la descripción de su estructura formal y su modo de producción (...)".¹¹

Este es un defecto teórico crucial, en tanto debería estar claro que los sistemas-mundiales poseen tanto una dimensión económica como militar (o "de seguridad"),

8 Immanuel Wallerstein, "North-Atlantism in Decline", publicado por primera vez en *SAIS Review* n° 4, 1982, y luego en I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the changing world-system*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.

9 I. Wallerstein, *The Modern World-System*, volúmenes I a III, Nueva York: Academic Press, 1976, 1980 y 1988.

10 El reloj o tiempo mundial es un útil concepto que Immanuel Wallerstein atribuye a Wolfram Eberhard. Subraya la importancia del contexto global en el momento en que se produce un acontecimiento. Por ejemplo, no es lo mismo comenzar una industrialización en el siglo XVII (cuando no había potencias industriales) que en el XXI. Alejándonos de los ejemplos económicos que prefiere Wallerstein, está claro que para un Estado débil la violación masiva de los derechos humanos de su propio pueblo no tenía las mismas consecuencias a principios del siglo XX (cuando el alcance de las potencias hegemónicas estaba mucho más acotado debido al menor avance de la tecnología, y cuando Estados Unidos aún no había desarrollado su política de exportación de derechos humanos) que en el siglo XXI. Y una guerra total antes del desarrollo de armas de destrucción masiva era mucho menos peligrosa que en la actualidad: en este caso, otra vez la tecnología marca el tiempo del reloj-mundial. Este concepto de tiempo-mundial contribuyó a superar el paradigma de la "modernización" de las décadas del '50 y '60, que resultó engañoso. Ayuda a comprender por qué el desarrollo económico no puede entenderse, como pretendía Walt W. Rostow, en términos de una sucesión de etapas que se repiten en cualquier proceso de desarrollo (W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960). También esclarece el hecho de que los países no se modernizan políticamente siguiendo etapas comparables, como lo entendía David Apter, a no ser que lo hagan bajo las mismas circunstancias mundiales (D.E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965). Porque el reloj-mundial condiciona todos los procesos, ni un país ni una región del mundo es un sistema social en sí mismo. Es por eso que Wallerstein sostiene que el único verdadero sistema social es el sistema-mundial. *Ibidem*, Volumen I, p. 6.

11 I. Wallerstein, "Typology of Crises in the World-System", publicado por primera vez en *Review*, vol. 2, n° 4, Otoño 1988 (Fernand Braudel Center), y luego en *Geopolitics and Geoculture...*, p. 107.

y que a veces se produce un desfase entre estas dos dimensiones, de manera que el “centro” económico del sistema no siempre se superpone con su centro en materia de seguridad.

Por cierto, el sistema-mundial moderno está compuesto no por uno sino por dos subsistemas: una economía-mundial capitalista y una estructura de seguridad que hasta el final de la Guerra Fría estuvo fragmentada en dos alianzas antagónicas. Desde 1945 esta estructura estuvo caracterizada no sólo por su fragmentación sino también por el creciente desarrollo y proliferación de armas de destrucción masiva: parafraseando a Wallerstein, esta es una descripción de la estructura, el modo de producción *y el modo potencial de destrucción* del sistema-mundial. Nuestro aporte aquí consiste en sumar “el modo potencial de destrucción” al “modo de producción”, que es el concepto clásico del materialismo histórico.

Más aún, desde el lanzamiento del primer Sputnik en 1957, la Unión Soviética se convirtió en un gigante militar capaz de destruir el mundo (es decir, claramente parte del “centro” de aquella estructura de seguridad mundial fragmentada). No obstante, no fue en modo alguno parte del centro de la economía-mundial. Cuando la URSS sufrió su colapso, la Federación Rusa ingresó a la economía-mundial capitalista como parte de la periferia, a pesar que desde el punto de vista de la estructura de seguridad (siempre fragmentada) del sistema mundial neomoderno, continuaba siendo parte del centro, debido a sus miles

de ojivas nucleares y su capacidad para lanzarlas.

Por otra parte, no puede argüirse que, por tratarse de un denominador común a todos los sistemas-mundiales, uno pueda eliminar la estructura de seguridad en la descripción de los mismos, como quien despeja los componentes de una ecuación algebraica. Esto sería un error porque las estructuras de seguridad poseen un tiempo mundial propio, paralelo pero diferenciado del de la economía-mundial. Más aún, en medida mucho mayor que los modos de producción, los modos de destrucción están inextricablemente vinculados al avance tecnológico. Y éste es una de las pocas constantes antropológicas de la historia humana.

Por cierto, el ser humano casi nunca des-inventa nada. Cuando la Edad de Hierro reemplazó a la Edad de Bronce, nunca volvimos a luchar con armas de este metal. Y cuando en 1945 se inventó la bomba atómica, su ominoso fantasma se instaló para quedarse. Lo mismo puede decirse de otras armas de destrucción masiva, químicas o biológicas.

Ciertamente, tanto la bomba de Hiroshima como los ataques mega-terroristas del 11 de septiembre de 2001 son puntos de inflexión en la historia humana. Simbolizan el advenimiento de una nueva era en que la humanidad ha adquirido los medios para su autodestrucción. La combinación de ambos acontecimientos es por lo menos tan significativa como la revolución neolítica y la creación del mundo moderno. Y

una era de estas características estaba destinada a materializarse en algún momento de la evolución humana, por la sencilla razón de que el avance y acumulación de ciencia y tecnología necesariamente habrían de conducirnos hasta este punto.

La inexorabilidad de una “globalización” en el largo plazo de la historia humana

El mismo razonamiento vale para la “globalización”, que no es simplemente un proceso económico (como supone casi todo el mundo). Independientemente del proceso histórico que hizo triunfar al capitalismo sobre otros sistemas económicos, y más allá de cuál sería el sistema que en última instancia alcanzara la hegemonía, debido al avance tecnológico el planeta inexorablemente se convertiría en una sola unidad. No hay mejor definición de “globalización” que ésta. Y un lindo corolario acerca del advenimiento de la Era Mesianica, quizás incluso una definición de la misma, es que coincidiría con esta transformación radical por la que el planeta se convierte cabalmente en una sola unidad.¹²

Incluso podría afirmarse que las fuerzas que tornan inevitables a estos fenómenos están grabadas en el código genético del *homo sapiens*. Desde esta perspectiva, Wallerstein se equivocó una vez más cuando afirmó que “no existe ninguna línea secular inevitable de la historia humana”.¹³ La economía-mundial capitalista ciertamente no era inevitable, pero tarde o temprano tanto el advenimiento de las armas

de destrucción masiva como la globalización (en sentido lato) estaban destinadas a convertirse en características del sistema-mundial. Para bien o para mal, una vez alcanzada la globalización e inventadas dichas armas, estos ingredientes del sistema-mundial están destinados a permanecer mientras sobreviva nuestra especie. La guerra capaz de eliminarlos aniquilaría a la humanidad y a la mayor parte de la vida en la Tierra. La lógica secular converge plenamente con la teología del Exodus.

Por lo tanto, una vez alcanzada la era de armas de destrucción masiva la alternativa no es “post-americana”, como lo predijera y quizá deseara Wallerstein, sino “post-humana”. Y fue en este punto de inflexión que el “sistema-mundial moderno” fue reemplazado por lo que bautizamos como “sistema-mundial neomoderno”. Un modo de producción capitalista, un *modo de destrucción masivo*, y la *democratización de los medios de destrucción* caracterizan a éste, tal como evolucionó tras el colapso de la Unión Soviética.

En tales circunstancias históricas, la estructura de seguridad es más relevante que nunca. Su subestimación distorsiona la teoría aún más que en el pasado. Y la OTAN, a pesar de sus crisis y transformaciones, está tan viva como siempre, aunque sea sólo un apéndice de la política exterior de los Estados Unidos.

La frecuentemente ignorada globalización

12 Esta idea sobre la era mesiánica fue aportada por Beatriz Gurevich al leer la primera versión de este ensayo.

13 Wallerstein, *op.cit.*, p. 106.

de los medios de destrucción

Por otra parte, un sesgo economicista también está presente en la mayor parte de la bibliografía neoliberal sobre la globalización publicada desde 1990. Se trata de una bibliografía que, al igual que su antítesis de izquierda neomarxista, yerra en la definición de la globalización misma e ignora que ésta no es sino el proceso puesto en marcha cuando Isabel de Trastámara le dio el “sí” a Cristóbal Colón.

Por cierto, parece obvio que la globalización siempre ha tenido dos dimensiones. Una de ellas es a la vez política y económica; la otra es tecnológica y por lo tanto, *física o material*. La primera es el producto de negociaciones y procesos sociales; la segunda es un emergente de un impulso humano permanente. La primera es reversible; la segunda, irreversible.

Con el advenimiento de la era de armas de destrucción masiva en la historia natural del sistema mundial, la posibilidad de reversión o colapso del proceso de globalización política y económica acarrea consigo el grave riesgo de un holocausto. Es así porque la crisis política y económica aguda suele traer aparejada la guerra total, que con armas de destrucción masiva significaría el fin de la especie. Por lo tanto, la globalización de los medios de destrucción no sólo es mucho más relevante que la dimensión política y económica de la globalización: también es la razón por la que, nor-

mativamente, parece imperativo impedir el deterioro de ésta. Y esa deseable estabilización puede alcanzarse sólo mediante una creciente consolidación y profundización de la dimensión político-económica de la globalización.

Una hipótesis que emerge de esta línea de razonamiento es que, si en las actuales circunstancias sistémicas, se produce un aumento de la concentración de poder en el polo más poderoso del sistema interestatal, la competencia geopolítica probablemente disminuirá y la estabilidad saldrá favorecida.

Si, por el contrario, se produjera una “democratización” del poder mundial conducente a una estructura interestatal multipolar, habría menor estabilidad, lo que equivaldría al aumento de la probabilidad de un holocausto.

Obviamente, estas hipótesis explicativas, vinculadas a una normatividad científica, son independientes de la cuestión, también difícil y azarosa, de si a estas alturas del proceso de acumulación de poder es o no posible que emerja un verdadero polo militar alternativo a los Estados Unidos, ya sea en Europa, Rusia o en la China. Por otra parte, es importante recalcar que las enunciadas son hipótesis *popperiana*mente falseables, no certezas.¹⁴

En cualquier caso, la apuesta es incier-

14 También podríamos postular las hipótesis opuestas: que un mundo bipolar o multipolar sería más estable que el unipolar, y que por lo tanto la “democratización” del poder militar mundial entre varios Estados sería una cosa buena. En la medida en que buscáramos su falsificación, para consolidarlas o descartarlas, no habría diferencia alguna en el planteo.

ta, inexorable y tenebrosa. El advenimiento de una era de armas de destrucción masiva necesariamente viene de la mano de la posibilidad del Apocalipsis y no puede conducir al optimismo.

Un error metodológico generalizado

Por cierto, es sólo cuando el *materia-ismo* queda reducido a mero *economicismo* que es posible caer en la falacia del optimismo. Esto fue lo que aconteció con la mayoría de los autores neoliberales. Deslumbrados por los fenómenos económicos y financieros producidos por el colapso de la Unión Soviética, olvidaron o dejaron de lado la cualidad globalizadora de las armas de destrucción masiva, y la globalización pasó a ser definida por algunos como “el sistema que (...) reemplazó al orden de la Guerra Fría, es decir, el capitalismo de mercado”. Hacia fines de 1998 el capitalismo de mercado y la globalización, falazmente considerados la misma cosa, fueron glorificados por Merrill Lynch en avisos publicitarios que sostenían que “el mundo tiene apenas diez años de vida”, habiendo nacido presuntamente cuando en 1989 cayó el Muro de Berlín.¹⁵

Incluso autores académicos más sutiles y menos optimistas, como Robert Gilpin, tendieron a igualar la globalización con su dimensión económica:

El vocablo ‘globalización’ comenzó a usarse popularmente en la segunda

mitad de la década de los ‘80 en relación con las enormes sumas de inversiones extranjeras directas realizadas por corporaciones multinacionales (...).¹⁶

Como se ve, Gilpin persiste en un uso históricamente acotado del concepto “globalización”, aunque a diferencia de los neoliberales, nos recuerde que existe un enorme segmento de políticos, intelectuales y periodistas que tienen una visión negativa de los procesos involucrados.

Por cierto, desde el progresismo político liberal de un Joseph E. Stiglitz, hasta la izquierda académica neomarxista de un Wallerstein, prevalece una visión socialmente negativa de los procesos de globalización, *junto con una definición acotada de este concepto que impide comprender la dinámica globalizadora inevitable del largo plazo histórico*. Stiglitz, por ejemplo, nos dice:

¿Qué es este fenómeno de globalización que simultáneamente ha sido objeto de tanta condena y elogio? Fundamentalmente, es la creciente integración entre los países y pueblos del mundo, producida por la enorme reducción de los costos de transporte y comunicación, y la reducción de barreras artificiales al flujo de bienes, servicios, capital, conocimiento y (en mucha menor medida) gente, a través de las fronteras.

15 Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, Nueva York: Anchor, 2000, p. ix y xvi.

16 Robert Gilpin, *The Challenge of Global Capitalism: The World Economy in the 21st Century*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 16-22.

Como se ve, Stiglitz se mantiene estrictamente dentro de los límites del reduccionismo economicista. No hay en su discurso ni un atisbo de reconocimiento del lugar que le corresponde al desarrollo de medios de destrucción masivos como variable independiente en el largo plazo del proceso histórico mundial. Como en el caso de los neomarxistas, el relativo “pesimismo” de Stiglitz no capta el potencial apocalíptico del nuevo modo de destrucción masivo.¹⁷

Ninguna de estas escuelas se hacen cargo de la posibilidad creciente de autodestrucción de la especie, producida por una acumulación tecnológica que es independiente del tipo de organización económica. Ni el neoliberalismo ni el neomarxismo alcanzan a comprender que desde este punto de vista, que es más macro que el de su propio análisis, cuando se alcanza una *globalización física (o material)* con proliferación de armas de destrucción masiva, la humanidad pelagra independientemente de que la economía mundial sea capitalista o socialista. El error no estriba en el materialismo, sino en acotar lo material a lo económico. Corregido el error, la seguridad militar o su antítesis, la amenaza absoluta, se convierten en uno de los factores generativos supremos del proceso histórico.

Por cierto, si como supuso el marxismo, en alguna etapa histórica el desarrollo y empleo de los medios de destrucción estuvo determinado por cuestiones “estructurales” vinculadas a la evolución de los modos de producción, tal relación de

causalidad ha cesado con la aparición de armas de destrucción masiva. En el sistema-mundial neomoderno el factor militar (es decir, lo que llamamos la estructura de seguridad) es más relevante que nunca jamás y ha adquirido autonomía frente a los procesos económicos. Un país subdesarrollado o una organización terrorista con acceso a armas de destrucción masiva pueden desencadenar la guerra total que destruya a nuestro mundo.

Obviamente, el agravamiento del problema del terrorismo de extremismos religiosos sólo afirma la relevancia de la estructura de seguridad, tanto en el sistema-mundial actual como en la lógica subyacente a su devenir histórico. También en este plano fracasaron los análisis neoliberales y neomarxistas, demostrando otra vez que estos extremos de derecha e izquierda confluyen en el error metodológico. Ambos subestimaron el peligro, de manera análoga a la compartida subestimación de la amenaza proveniente de las armas de destrucción masiva.

Por parte del neomarxismo, ilustra este fracaso la compilación *Chaos and Governance in the Modern-World System*, publicada en 1999 por dos conocidos discípulos de Wallerstein, Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver. En su índice alfabético las palabras “árabe”, “atómico”, “extremismo”, “fundamentalismo”, “nuclear”, “Palestina”, “terrorismo” y “armas de destrucción masiva” brillan por su ausencia. “Israel” está

17 Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, Nueva York y Londres: W.W. Norton, 2002, p. 9.

presente tan solo en referencia al historiador Jonathan I. Israel.¹⁸

Por parte de los difusores del neoliberalismo, ejemplificamos el fracaso analítico regresando al ya citado Friedman, quien en su obra de 1999 calificó a Osama Bin Laden como “un hombre enojado con superpoderes” que le declaró la guerra a los Estados Unidos. Lo menciona como si se tratara de un súper-villano de historieta. No lo trata como un peligro mundial sino en tono casi festivo, como mero ejemplo de cómo la globalización ha dotado de mayor poder no sólo a algunas empresas sino asi-

mismo a los individuos, generalmente para bien, aunque a veces también para mal.¹⁹ La combinación de estos fracasos con la evidencia empírica de la emergencia mundial resalta lo que venimos diagnosticando: la autonomía de la esfera de seguridad militar frente a los factores económicos, en el nivel de gestación del proceso histórico de era neomoderna.

La guerra y la paz ya no son la variable dependiente de un largo plazo determinado por el desarrollo de los modos de producción. Son demonios independientes.

CONCLUSIONES

Sólo un mecanismo de defensa psicológico que inconscientemente busque neutralizar las angustias de hombres y mujeres de poca fe puede explicar que, con tanta frecuencia, se tilde de primitivos a los conceptos teológicos medievales referentes al *Reditus*, es decir, el proceso por el cual, eventualmente, todo lo creado regresará a su Creador. Un análisis científico-social objetivo apunta a la inexorabilidad del fin de la vida humana en la Tierra, porque:

- La globalización, definida como “el proceso por el cual nuestro planeta habría de convertirse en una sola unidad”, fue un proceso histórico inexorable, independientemente de los sistemas eco-

nómicos que terminaran prevaleciendo.

- La Tierra, que a los hombres de otras eras les parecía un hogar infinito, es desde los tiempos de Magallanes una sola unidad, y desde 1945 se ha convertido en un hábitat que puede ser destruido con un solo espasmo bélico.
- Esto es así porque el hombre casi nunca des-inventa nada. Los aspectos materiales (es decir, tecnológicos y militares) de la globalización están con nosotros para quedarse, aunque colapsen los tratados que hacen posible la globalización comercial y financiera.

18 Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver, *Chaos and Governance in the Modern-World System*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; p. 275.

19 T.L. Friedman, *ob. cit.*, p. 14.

- Todo siglo tiene “guerras totales”, en las que las mayores potencias usan todo su arsenal destructivo. Y aunque es verdad que en nuestros tiempos habrá más trepidación antes de desencadenar una guerra global, también es verdad que todo siglo tiene su “Hitler”, que no otra cosa que un demente en la Casa Blanca o en el Kremlin que puede estar dispuesto a precipitar el fin.
 - Para los hombres y mujeres de fe, queda el consuelo de que ésta es la voluntad de Dios, tal como lo supieron nuestros sabios, judíos y cristianos, desde tiempos inmemoriales.
 - Por todo esto, la metáfora de la “semana cósmica”, usadas por teólogos medievales tanto judíos como católicos, conlleva una profecía acerca del final de los tiempos que, en la actualidad, está dotada de un tenebroso realismo.
 - Y en el caso de su versión judía, el tiempo límite para el advenimiento del Shabat de los milenios, el año 2240 e.c., coincide con una era en la que ya están en su lugar todos los elementos que, científicamente, hacen que ese desenlace sea posible y hasta probable.
- El proceso de *Exitus-Reditus* sobre el que enseñó Tomás de Aquino es parte del Plan Divino y no debe espantarnos. El regreso a Dios es el sentido mismo de la vida, tanto para las almas individuales como para la especie humana.
- ¡Lejá Dodí!*



CIENCIA Y RELIGIÓN COMO ASPECTOS DE LO HUMANO: ALGUNOS APORTES DE HENRI BERGSON

— Guillermo Barber Soler*

ABSTRACT:

“La filosofía de Henri Bergson, basada en la primacía de la experiencia, sostiene que la religión es propia del hombre como ser vivo e inteligente, como culmen de la progresiva y continua creación de la evolución; pero, del mismo modo, le es también propia la ciencia. Entonces, ¿en qué modo y con qué utilidad cada una de estas disciplinas le es igualmente propia? ¿A qué tendencias naturales del hombre responden estas facultades tan disímiles? Nuestro artículo buscará aclarar ese interrogante, basándose principalmente en las nociones bergsonianas de *élan vital*, materia, religión estática y religión dinámica.”

Palabras clave: Inteligencia. Religión Estática. Religión Dinámica. Evolución. Impulso vital.

DE LA CIENCIA A LA RELIGIÓN EN BERGSON: UN CAMINO DE VIDA.

Lo más característico de la filosofía bergsoniana, además de la centralidad que en ella toma la dimensión *temporal*, es la actitud metodológica con la que aborda cada problema planteado: Por un lado, una rigurosidad en la consideración de los datos de la experiencia, aportados tanto por el conocimiento científico como por el

rudimentario sentido común; y, por otro lado, una profunda sensibilidad intuitiva a la hora de interpretar filosóficamente dichos datos. Eso, sumado a un desapego por los pre-juicios y teorías ya elaboradas, y la original consideración del movimiento *en tanto* movimiento, constituyen el núcleo metodológico de todo su pensamiento.

* UCA – UBA – CONICET.

Dicha metodología, que pretende ser una “*metafísica positiva*”,¹ es la propia de la filosofía, que debe estar en constante diálogo con las otras áreas del saber y de la vida en general, pues son ellas las que le brindarán la fuerza de la experiencia que le evitará convertirse en un mero juego intelectual.

Al comienzo de sus estudios, esta búsqueda de rigurosidad lo llevó a enarbolar las banderas del cientificismo propio del siglo XIX francés. En una entrevista, declara que “*fue de la idolatría de la ciencia que partí en mi itinerario intelectual: como si existiera una ciencia única y no ciencias bien diversas*”.² La filosofía de Spencer será en ese momento su principal fuente.³ Sin embargo, es la misma exigencia de rigor epistémico la que lo lleva a desertar del cientificismo: Al ver los límites que dicha corriente le imponía al conocimiento en general,⁴ y tomando conciencia de que el

método científico era válido para determinadas cuestiones y no para otras, se verá “*progresivamente liberado de las ataduras del positivismo determinista*.”⁵

Este cambio, marcado por la exigencia de precisión y fundamentación en el conocimiento, pero también por la necesidad de distinguir métodos y objetos claros tanto para la ciencia como para la filosofía, dará inicio a su propio camino filosófico, que va desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* hasta *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta última gran obra⁶, que investiga la religión y su objeto -Dios-, está inspirada por el propio camino de vida de Bergson, que para entonces ya se había ido convirtiendo progresivamente al catolicismo. Quien comenzó como un joven positivista se había abierto a la religión concreta y real, y desde ahí

1 Cfr. la conferencia “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” de 1901, en Henri Bergson, *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 231 y ss. Cfr. también Michel Barlow, *El pensamiento de Bergson* (México: Fondo de Cultura Económica), 87-94, y Georges Levesque, *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios* (Barcelona: Herder, 1975), 12.

2 Henri Bergson, “Entretien avec le chanoine Étienne Magnin” de 1933, en *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 663. La traducción es nuestra.

3 Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente* (Buenos Aires: Cactus, 2013), 15-17.

4 Esta suerte de despertar ocurre, como lo testimonia el mismo Bergson, justamente en torno a la idea de tiempo. Cfr. *El pensamiento y lo moviente*, 16.

5 Henri Bergson, “Entretien avec le chanoine Étienne Magnin” de 1933, en *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), 663. La traducción es nuestra.

6 *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) es considerada, en general, la última obra de Bergson. Si bien luego publicó en 1934 *La pensée et le mouvant*, ésta no es más que una colección de artículos publicados anteriormente en distintos medios, a los que anteceden dos introducciones, las cuales también fueron escritas tiempo antes de la publicación de *Les deux sources*.

ahora se podía permitir un estudio fundamentado y abarcativo de la cuestión.⁷

Otro aspecto de suma relevancia para comprender el desarrollo de la filosofía bergsoniana, es el *evolucionismo* que recorre toda su obra. Presentido en su primera obra a través del problema del tiempo y la libertad, y consumado en su famosa obra *L'évolution créatrice*, el evolucionismo marcará para él toda una perspectiva de interpretación de la realidad, según la cual la vida está en constante movimiento y desarrollo, avanzando, movida por un *impulso vital* y utilizando para su provecho la materia, desde lo simple hacia lo complejo, desde lo menos hacia lo más. Este evolucionismo particular, imbuido de la noción de *creatividad*,⁸ distinto al de Darwin, La-

marck o incluso Spencer, será una singular clave de interpretación para el problema que nos atañe en esta ocasión.

La búsqueda de *precisión*, la exigencia de sostener sus reflexiones filosóficas en la *experiencia*, y la *perspectiva evolucionista* serán en gran parte el sostén metodológico de cada obra bergsoniana, que nos ayudarán a comprender el problema de la ciencia, la religión y su relación con la naturaleza humana. Es esta naturaleza (entendida como naturaleza dinámica y creativa) la que nos permitirá integrar ciencia y religión desde una perspectiva antropológica, poniendo de manifiesto cómo cada una expresa un elemento particular y esencial de la humanidad.

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

El tema de la ciencia recorre la obra bergsoniana en su integridad. Como defensor de una metafísica que ha de apoyarse en los datos que provee la experiencia, y no

constituirse a partir de conceptos definidos a priori, entendió que los aportes de la ciencia eran esenciales; pero, como filósofo, vio también que la ciencia no tenía la últi-

7 Para un estudio de la transformación religiosa de Bergson, recomendamos a Michel Barlow, *op. cit.*, caps. XXI y XXII, y George Oesterreicher, *Walls are crumbling: Seven jewish philosophers discover Christ*, (Londres: Hollis and Carter, 1953), cap. I. Sin embargo, debemos aclarar también que Bergson insistía en disociar sus investigaciones filosóficas de su propio itinerario personal. Como lo resalta Barlow (p. 116): "Les deux sources es un libro de filosofía, que no admite otro criterio de verdad sino la experiencia y el razonamiento". De hecho, es de destacar que autores como Émile Rideau valoren la obra bergsoniana pero resaltando siempre que, al ser filosófica y no religiosa, natural y no sobre-natural, se queda incompleta en su valoración de la religión (y particularmente de la religión cristiana). Cfr. Émile Rideau, *Le Dieu de Bergson* (Paris: Félix Alcan, 1932), 124 y ss.

8 Son múltiples las posibilidades de relación del evolucionismo bergsoniano con el teilhardiano. Se basan sobre todo en el hecho de que *L'évolution créatrice* de Bergson fue uno de los libros que inspiraron a Teilhard en sus años de estudio y lo volcaron hacia el evolucionismo por así decirlo espiritualista. Para un mejor análisis de la cuestión, recomendamos el libro de M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin* (Paris: Le Seuil, 1963). Sin embargo, tampoco se puede decir que son coincidentes, pues mientras el esquema de Teilhard está signado por la *convergencia*, el de Bergson (al menos en el libro mencionado) lo está por la *divergencia*. Pero claramente son mucho más numerosos los puntos de contacto: el obrar continuo de Dios en la evolución, el sentido perceptivo de la misma, la centralidad del espíritu humano en la misma, etc.

ma palabra.⁹ Estas dos motivaciones hacen presente el tema epistemológico en todas sus obras, en cada una a su manera. Sin embargo, no desarrollaremos este en su progresión, sino que intentaremos sentar los elementos principales que constituyen el conocimiento científico para Bergson.

En sus primeros cursos en Clermont-Ferrand (1887-1888), Bergson trata el tema en un estilo quizá demasiado escolar y clásico, pero deja claros ya algunos puntos que nos pueden resultar interesantes. En primer lugar, el propósito de la ciencia, que es, para él,

“relacionar hechos o fenómenos, más generalmente objetos, que a primera vista parecen diferenciarse unos de otros, y simplificar así el conocimiento que de ellos tenemos, al reducir a un pequeño número de fórmulas la inmensa multiplicidad de los conocimientos adquiridos.”¹⁰

Es decir, la ciencia tiende a la universalización del conocimiento. ¿Para qué universaliza la ciencia? La respuesta de Bergson es doble: En una primera instancia, la utilidad es práctica: antes de filosofar, hace falta vivir, y el conocimiento universal facilita la supervivencia.¹¹ En esta misma

línea, la ciencia, además de universalizar, estabiliza; es decir, considera lo dinámico, lo móvil, como estable, inmóvil. Como afirma en *La pensée et le mouvant*,

“[del tiempo] la ciencia no puede dar cuenta: aun cuando refiera al tiempo que se despliega o se desplegará, lo trata como si estuviera desplegado. Es por otra parte completamente normal. Su rol es prever. La ciencia extrae y retiene del mundo material lo que es susceptible de repetirse y de calcularse, por consiguiente, lo que no dura.”¹²

Por eso el conocimiento científico, que trabaja principalmente con categorías espaciales, encuentra grandes dificultades al querer encarar el estudio de realidades principalmente temporales (como el *impulso vital*, la conciencia o la libertad) con los mismos métodos analíticos con los que estudia las realidades espaciales. Ya en su primera obra declaraba que “la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo -del tiempo, la duración, y del movimiento, la movilidad-”.¹³ Es decir, en pocas palabras, que la ciencia universaliza lo individual y estabiliza lo moviente. Esta doble actividad es la que facilita la acción humana, ya que

9 Cfr., por ejemplo, *Mélanges* (Paris: PUF, 1972), 1041, donde explica cómo cada libro le llevó varios años de previa investigación científica.

10 Henri Bergson: *Lecciones de Estética y Metafísica* (Madrid: Siruela, 2012), 14.

11 Cfr. Henri Bergson: *El pensamiento y lo moviente*, 155.

12 *Ibidem*, 17.

13 Henri Bergson: *Obras escogidas* (Madrid: Aguilar, 1963), 124.

acaba estructurando al mundo para preverlo, comunicarlo y actuar sobre él.¹⁴ La acción humana, para ser más efectiva, estructura al mundo según leyes estables, según realidades universales y homogéneas; necesita ver en el mundo la repetición más que la originalidad, y lo común más que lo singularísimo. La universalización y la estabilización propias del conocimiento científico provienen de la tendencia del hombre a facilitar su entorno en vistas a la acción y a la comunicación social. En cierto sentido es un perfeccionamiento o profundización del primigenio sentido común. Es, en definitiva, una función adaptativa.

Sin embargo, existe para Bergson también otra tendencia al conocimiento que se basa en la mera contemplación, en el placer de saber por saber. Esta tendencia, ya despegada de la supervivencia, como por un exceso de energía,¹⁵ es la propia de la filosofía, y es también la que va a poder volver sobre la primera a señalarle los errores de precisión en los que incurre por su propia tendencia de universalización y estabilización. Para alcanzar esta tendencia, el ser humano tiene que estar ya en cierto modo separado de su materialidad y animalidad, y vuelto reflexivamente sobre ella. Es, en este sentido, una sobre-adaptación, una novedad respecto a la anterior tendencia.

Así la ciencia, en cuanto se ocupe de rea-

lidades eminentemente materiales, repetitivas, estáticas, etc., estará en el terreno que le es propio y obrando a toda su potencia; pero en cuanto se ocupe de realidades dinámicas, espirituales, capaces de trascender la mera materialidad, trabajará sin ningún tipo de recurso, adaptará mal el objeto a su método limitado, e incurrirá en las grandes contradicciones en las que históricamente se ha caído. Será entonces una filosofía intuitiva, capaz de entrar en relación simpática con el ser *moviente* de la realidad, la que deba encargarse de esos conocimientos. Como dice en *La pensée et le mouvant*: “Tenemos así, de una parte, la ciencia y el arte mecánico, que dependen de la inteligencia pura; del otro, la metafísica, que apela a la intuición. (...) Pero, intuitivo o intelectual, el conocimiento estará marcado con el sello de la precisión.”¹⁶

La facilidad de la ciencia para habérselas con lo material, además, proviene de su propio origen. “Si la inteligencia está hecha para utilizar la materia, es sobre la estructura de la materia, sin duda, que se ha modelado la de la inteligencia,” y es por eso que “... entre la inteligencia y la materia hay efectivamente simetría, concordancia, correspondencia”.¹⁷ La perspectiva evolucionista de Bergson nos muestra a la inteligencia como fruto necesario de la adaptación del hombre a la materia, como

14 Cfr. *El pensamiento y lo moviente*, 154 y ss.

15 Cfr. Levesque, *op. cit.*, 97.

16 Henri Bergson: *El pensamiento y lo moviente*, 93. Cabe aclarar que, si bien la metafísica *apela* a la intuición, no se reduce a ella, ya que, como dijimos antes, requiere de la experiencia (también científica) y la reflexión sobre lo intuido.

17 *Ibidem*, 44.

recurso que pone a ésta al servicio de la acción humana; pero que, por eso mismo, no está orientada en su origen al conocimiento de la realidad *en sí*. Ésa es la razón por la cual la materia, entendida como repetición continua, es cómodo y provechoso objeto

de la ciencia que, sin embargo, una vez sacada del paradigma de la repetición, tiende a perderse y sólo puede seguir aplicando los mismos modelos que le sirvieron con su objeto propio.

LA RELIGIÓN ESTÁTICA

La cuestión de la religión es, junto con la moral, la última que desarrolla sistemáticamente Bergson, en su obra ya mencionada *Les deux sources de la morale et de la religion*. Guiado por el mismo método, el filósofo se propone en esta obra servirse de la experiencia para alumbrarla mediante la intuición y la reflexión. Nuevamente la distinción entre los aspectos espaciales y lo temporales, materiales y vitales, adaptativos y lo creativos de la vida, estarán presentes en su recorrido. En cuanto a la religión, siguiendo este dualismo interpretativo, Bergson desarrollará por un lado el sentido, el origen y la función de lo que él llama “religión estática”, y, por el otro, lo referido a la “religión dinámica”. Si bien a ambas corresponde, por tradición, el nombre “religión”, no sólo parten de tendencias diversas del hombre, sino que además traen como consecuencia efectos diferentes para la sociedad humana en su conjunto. Para caracterizar cómo cada una se basa en un aspecto antropológico diverso, desarrollaremos brevemente el origen evolutivo-vital de cada una, la potencia humana en la que se basa, y el efecto social que produce.

En primer lugar, la religión estática surge como compensación de los efectos negativos de la inteligencia en el ser humano. Como concluye Levesque en su libro *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios: “Hay problema de Dios porque hay problema de la vida y de la muerte del hombre, en cuanto el hombre es un ser a la vez vivo e inteligente.”*¹⁸ Esta doble condición de estar vivo y a la vez *pensar*, lleva al hombre al peligroso ejercicio de pensarse a sí mismo, de analizarse con la misma inteligencia con la que analiza el mundo circundante. La inteligencia, como potencia de *separación*, de *toma de distancia*, desvincula al hombre tanto de su especie (al tomar conciencia de su ser individual) como de su propio impulso vital (al tomar conciencia de su ser mortal) y de su trabajo (al tomar conciencia de su impotencia frente a la serie de ingobernables variables en el mundo).¹⁹ Frente a este triple efecto negativo de la inteligencia, debe desarrollarse entonces una potencia de contrapeso, que equilibre la balanza nuevamente en favor del impulso vital. Es la que Bergson denominará “función fabuladora”, que es “una

18 Levesque, *op. cit.*, 18.

19 Cfr. David Lapoujade: *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson* (Buenos Aires: Cactus, 2011), 74.

*facultad bien definida del espíritu, aquella de crear personajes de los cuales nos contamos a nosotros mismos la historia*²⁰. Esos personajes, verdaderas “presencias eficaces”, son imágenes que tienen, para la vida del individuo, más fuerza aún que las percepciones de la realidad. Frente a la experiencia de la muerte y la reflexión de su propio fin, los hombres pondrán la imagen de la inmortalidad; frente a la tendencia al individualismo, pondrán la suprema ley divina; y frente a la impotencia respecto al mundo, el poder supremo de aquellos a quienes llegado el caso pueden recurrir y buscar su favor. De estas imágenes el hombre sacará la fuerza necesaria para contrarrestar el poder depresivo de las representaciones de la inteligencia. Él, que se había concebido insignificante, se ve ahora como

un ser que al menos *interesa* a aquellas divinidades. Como sintetiza David Lapoujade: “La fabulación nos pone en el centro del mundo en la medida en que el conjunto de las fuerzas de la naturaleza se organiza para nosotros. El antropomorfismo religioso es un antropocentrismo.”²¹ Esta reorganización significativa de la realidad humaniza el mundo, lo vuelve más habitable, recupera para el hombre como ser vivo la cohesión social, el impulso vital y la capacidad de trabajo que había perdido por el distanciamiento abstractivo de la inteligencia. “La confianza transforma un mundo indiferente en un verdadero medio, un Umwelt.”²²

LA RELIGIÓN DINÁMICA

Sin embargo, la existencia de la religión estática, de la función fabuladora y de su finalidad compensatoria de la inteligencia, no llegan a explicar el fenómeno religioso en su totalidad. Queda pendiente la cuestión de Dios (en singular), anunciada brevemente en *L'évolution créatrice*,²³ y su relación con la experiencia religiosa

individual como experiencia de contacto con el principio trascendente del Universo. A este respecto, Bergson insiste en su misma metodología *positiva*: si se ha de demostrar la existencia de Dios, ha de ser mediante una experiencia, y no mediante argumentos elaborados sobre conceptos definidos a priori.²⁴ Sin embargo, la no-

20 Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 2013), 206. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

21 David Lapoujade, *op. cit.*, 78.

22 *Ibidem*, 79.

23 En *L'évolution créatrice* Bergson define a Dios como “una continuidad de brote/emanación (jaillissement). Dios, así definido, no tiene nada de “ya hecho”; es vida incesante, acción, libertad.” Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 2009), 249. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

24 Cfr. Henri Bergson, *Les deux sources*, 250 y ss.

ción de *experiencia*, como en toda la obra bergsoniana, no se basa meramente en la experiencia sensible, calculable o reproducible mediante experimentos, propia del positivismo cientificista. Para él, la experiencia por excelencia de la religiosidad, se da en los “místicos”. La *mística*, de la cual podrían encontrarse una variedad de grados, será a su nivel completo, para Bergson, “la participación de un individuo en la acción divina: contacto con ella y esfuerzo por prolongarla, rebasamiento parcial de la humanidad y esfuerzo intensivo para transformarla.”²⁵ Zaragüeta resume con claridad el primer postulado metodológico de Bergson a este respecto: Se debe al menos “considerar como verosímil la existencia de una experiencia privilegiada por la cual entrara el hombre en comunicación con un principio trascendente.”²⁶ En un esquema evolutivo, no sólo es entendible, sino esperable, que sea un número reducido de individuos los que posean el *privilegio* de dar el salto, al cual luego podrán acercarse a los demás.

En esta cuestión, identificamos diversos ejes de la reflexión bergsoniana confluyendo en un mismo punto. En primer lugar, está la profunda intuición del *élan vital* que atraviesa todo el universo, que está patente en los seres vivos y que llega

a su máxima expresión en el hombre como ser (auto)consciente y libre. En segundo lugar, está la primacía epistémica de la intuición como forma de conocimiento de las realidades temporales y vitales. Y, en tercer lugar, está la reflexión propiamente religiosa respecto al valor de la mística y su efecto social y evolutivo. Las tres líneas, en definitiva, no dependen más que de la confianza de Bergson en la capacidad creativa y novedosa de la realidad.²⁷ ¿Qué es entonces, a partir de estas tres líneas, la experiencia mística? No es otra cosa que “una toma de contacto, y por consecuencia una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida.”²⁸ Es decir, una suerte de intuición de esa fuerza que atraviesa todos los seres, entendiendo a la intuición como la coincidencia entre dos temporalidades, y entendiendo a esa fuerza como “de Dios, si no es Dios mismo”.²⁹ En definitiva, la experiencia mística es la unión entre la fuerza creativa del impulso vital presente en el hombre, con el origen último y constante de ese mismo impulso vital. Si la gran enseñanza de los místicos (ya condicionada por el lenguaje) es que “Dios es amor, y es objeto de amor”, y que “El amor divino no es alguna cosa de Dios: es Dios mismo”, entonces es mediante la capacidad creativa y libre del amor como el hombre mejor puede conectarse con ese

25 *Ibidem*, 233.

26 Juan Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson* (Madrid: Espasa Calpe, 1941), 201.

27 Cfr., por ejemplo, el inicio de la conferencia “Lo posible y lo real”, en *El pensamiento y lo moviente*, 105.

28 Henri Bergson, *Les deux sources*, 233.

29 *Idem*.

Dios-Amor.³⁰ La fuerza que impulsa la evolución se convierte ahora, para Bergson, nada más y nada menos que en amor. A partir de esa intuición, *“el gran místico será una individualidad que franqueará los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuará y prolongará así la acción divina,”*³¹ acción que es principalmente amorosa y transformadora. Superando de esta manera a la humanidad, convertido en *“una especie de superhombre, pero un superhombre sin orgullo, porque su grandeza viene de más lejos que de él mismo”*³², el místico tendrá la misión, como lo sintetiza Émile Rideau, de *“iniciar (éveiller) en la tierra, o despertar (réveiller), difundir y mantener viva, por la influencia, intermitente y continua a la vez, de su resplandor (rayonnement), esta vida de caridad que dormita en toda alma.”*³³

Sin embargo, *“el dinamismo religioso necesita de la religión estática para expresarse y difundirse”*³⁴: deberá adoptar fórmulas, imágenes, mitologías, normas sociales, etc. En pocas palabras, se cristalizará, a fin de poder ser asumida con mayor facilidad por quienes no participan directa-

mente de la experiencia mística, así como la intuición necesita expresarse en conceptos y la vida necesita utilizar la materia inerte. El diálogo entre una y otra será en general de ida y vuelta, pues es usualmente en un contexto religioso particular, y en armonía con su mitología y sus normas morales, como surgen los místicos, que a su vez renuevan, con el impulso amoroso y creativo de su experiencia, el propio contexto en el que surgieron. Ambos aspectos serán necesarios para comprender en profundidad y precisión el fenómeno religioso, como lo resume Rideau:

*“La teodicea bergsoniana será entonces el ensamble sintético e indisoluble de una mística y de su expresión dialéctica. La mística es primera y en sí inefable: nada reemplaza la experiencia de Dios, oscura que ella sea, o, al menos, el deseo de Dios. Pero así también es necesaria la búsqueda inmediata de una exteriorización social de este Hecho interior en fórmulas y conceptos, a fin de darle consistencia y distinción.”*³⁵

30 Ibídem, 207. En este sentido, destacamos que esta unión va más allá de la “intuición”, entendida en un sentido intelectual. Es, más que una intuición, una verdadera *emoción*, que compromete al ser por entero; emoción creativa, a partir de la cual nos conectamos con Dios como *“la emoción pura que está en el origen de toda la creación”* (Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson* (Paris: PUF, 2013), 30. La traducción es nuestra). Ver también Levesque, *op. cit.*, 118: *“La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales. (...) La emoción es el rapto del individuo por la vida, (...) [es] la sobreabundancia absoluta misma.”*

31 Henri Bergson, *Les deux sources*, 233.

32 Michel Barlow, *op. cit.*, 121.

33 Émile Rideau, *op. cit.*, 73. Las traducciones de los fragmentos citados son nuestras.

34 Henri Bergson, *Les deux sources*, 190.

35 Émile Rideau, *op. cit.*, 58.

EL DOBLE MOVIMIENTO DEL HOMBRE

Esta doble tendencia hacia la adaptación o superación, presente en la dicotomía ciencia-religión, y más todavía en la dicotomía religión estática-religión dinámica, es en el fondo la misma que está presente en todos los seres vivos. Sobre estas cuestiones, Levesque reconoce que en Bergson *“todo halla su razón en el doble movimiento de la vida,”*³⁶ es decir, en el impulso que mueve a la vida en su constante desarrollo, y en la cristalización en formas estables que ese desarrollo alcanza en su materialización. Esta es, en definitiva, la *“ley del ser”*³⁷, que marca el núcleo de toda la filosofía bergsoniana. Como lo señala Rideau: *“En todo orden de cosas, el espíritu debe encarnarse para conquistarse; la vida es evolución creadora, es decir renunciamiento a la unidad del devenir puro para la organización de la multiplicidad material en la duración.”*³⁸

La unidad del devenir, de la fuerza, permitirán al hombre, como a los demás seres vivos, reunir en torno a este impulso a las sustancias de la materia; desarrollar órganos en torno a funciones necesarias; alcanzar nuevas habilidades y demás. Y esta conquista sobre la materia, permitirá luego al impulso seguir su camino, superarse. Es la adaptación primera la que permite al ser vivo dominar su entorno para generar

el exceso de energía suficiente para la creación propia del impulso evolutivo.

El hombre, sin embargo, presenta una particularidad en relación a lo anterior. Como lo señala Jacques Chevalier: *“Este doble movimiento de descenso y de subida es visible en nuestro ser, y es él el que nos rinde cuenta a nosotros mismos del misterio de nuestro origen, de nuestro ser, de nuestro destino.”*³⁹ El hombre, por ser inteligente, por haber adquirido la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, es consciente de su propia temporalidad, y puede ver en su propio ser esta doble tendencia, de la cual ahora él mismo será responsable. Consciente de los límites y peligros de su propia inteligencia, puede remontar la pendiente de su generación para reconectarse con el principio vital que le dio origen. Des-vinculado de la especie y de la corriente de la vida por la función espacializante, divisora, estabilizante y universalizante de la inteligencia, tiene sin embargo también el poder de romper, con sus mismas facultades creativas, con ese vacío de significado vital y recuperar la conexión íntima consigo mismo y con el resto de los seres.

Quisiéramos dejar en claro, sin embargo, que no se trata aquí de un impulso “bueno” contra un impulso “malo”, sino que

36 Georges Levesque, *op. cit.*, 61.

37 Émile Rideau, *op. cit.*, 46.

38 *Ibidem*, 128.

39 Jacques Chevalier: *Bergson* (Paris: Plon, 1948), 273.

se trata simplemente de dos tendencias naturales que buscan el desarrollo de la especie humana como especie viva, y que sin embargo no forman parte más que de un solo impulso, que es el de impulso de la vida. Esta fuerza necesitará asegurarse al máximo la supervivencia, a través de la doble adaptación creativa de sí misma al entorno y del entorno a sí misma. Como lo afirma Bergson en *L'évolution créatrice*, "La conciencia es esencialmente libre; ella es la libertad misma: pero no puede atravesar la materia sin posarse sobre ella, sin adaptarse a ella: esta adaptación es eso que llamamos la intelectualidad..."⁴⁰ Por eso mismo la inteligencia, como fruto de esta adaptación, es, por una parte, la gran herramienta capaz de asegurar la supervivencia y el exceso suficiente de energía para dar el salto evolutivo, pero, al mismo tiempo, es incompleta respecto a las posibi-

lidades de dicho salto. Ella no puede asegurar por sí sola la auto-superación de la especie humana. Es mediante el *espíritu*, por otro lado, que el hombre podrá trascenderse a sí mismo, pues el espíritu es, como lo caracteriza Bergson, "una fuerza que puede sacar de sí misma más que lo que ella contiene, devolver más que lo que ha recibido, dar más que lo que tiene."⁴¹ Es por esta capacidad no sólo que el hombre puede inventarse dioses para hacer más viable su existencia sobre la tierra (religión estática), sino unirse con el Dios-Amor que es el impulso vital que atraviesa toda su creación (religión dinámica). Dicha creatividad no sólo lo (re)conecta con la vida, le aporta significado personal y social, sino que le permite trascender los límites propios de la especie y abrir su futuro hacia un desarrollo aun mayor, de la mano del poder creativo del amor.

APORTES AL DIÁLOGO CIENCIA-RELIGIÓN

Para concluir, entonces, quisiéramos enumerar algunas consideraciones finales que surgen a partir del análisis de la interpretación antropológica de la dicotomía ciencia-religión dese el pensamiento de Bergson, y que pueden ayudar a los problemas usuales en el diálogo entre ambas:

- En primer lugar, es necesario destacar la utilidad tanto de la ciencia como de la religión para la supervivencia de la especie humana. Ambas son propias de la especie humana y responden a tendencias naturales, orientadas a una función específica.
- En segundo lugar, es necesario también distinguir que dicha utilidad no es la misma para cada una, sino que ambas responden a tendencias humanas divergentes: mientras la ciencia analiza y organiza el mundo para comprenderlo y facilitar la acción sobre él, la religión busca darle un significado vital y com-

40 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 293. Cfr. Jacques Chevalier, *op. cit.*, 277.

41 Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (Paris: PUF, 2009), 31.

pensar la des-vinculación que puede generar el exceso de inteligencia. Las nociones de *adaptación* y *superación* pueden resultar útiles para caracterizar este doble movimiento presente en todos los seres vivos.

- En tercer lugar, nos parece destacable la actitud bergsoniana frente a lo real, y su método filosófico *“rigurosamente calcado sobre la experiencia”*,⁴² entendida ésta en un sentido integral que incluye a la experiencia religiosa como una experiencia privilegiada, que debería ser por lo menos verosímil. La religión, al menos como fenómeno social, es un hecho innegable; resta luego interpretar su función para la vida del hombre, su origen en las potencias del hombre y la posibilidad de la existencia de su objeto. Ése es el camino que se propone recorrer y cerrar Bergson con *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Esta coherencia respecto a la precisión positiva como punto de partida de la reflexión filosófica, la destaca sintéticamente Rideau, al afirmar: *“La actitud de lealtad en la investigación científica y de respeto por los datos experimentales que el autor había adoptado desde el comienzo, se trans-*

*forman en actitud de humildad frente a la verdad religiosa.”*⁴³

- En cuarto lugar, destacamos el ejercicio de reflexionar filosóficamente sobre “Dios” pero sin por eso reducirlo al *dios de los filósofos*. Como afirma Levesque: *“El verdadero Dios no puede ser engendrado a priori por conceptos: un Dios demostrado sería prisionero del discurso que lo pone y de sus leyes discursivas.”*⁴⁴ La incorporación de la experiencia religiosa como tal es indispensable para este estudio, pues evita tanto los reduccionismos cientificistas como filosóficos. Bergson explica su actitud a sí mismo diciendo: *“Para mí, la razón no desemboca necesariamente en un racionalismo seco, rebelde a todo misticismo. Mi obra habrá sido, sin duda, integrar aquel en la filosofía, siempre dejando a la religión y a la fe sus misterios.”*⁴⁵
- En quinto lugar, no podemos dejar de insistir en que es de gran importancia, para el problema ciencia-religión pero sobre todo para la vida misma, la comprensión de la especie humana como el culmen del impulso creativo de la evolución, que no es por eso un pun-

42 Carta de Bergson a Tonquédec, citada por Émile Rideau, *op. cit.*, 56.

43 Émile Rideau, *op. cit.*, 100.

44 Georges Levesque, *op. cit.*, 144.

45 Bergson, en entrevista con Magnin, en la revista *Vie catholique* del 7 de enero de 1933, citado por Jacques Chevalier, *op. cit.*, 317. Es interesante resaltar también la influencia que tuvo esta concepción bergsoniana en todo el ámbito cultural francés, pero sobre todo en el católico, que siempre le fue cercano incluso antes de su conversión. Personajes como el matrimonio Maritain, Étienne Gilson, Charles Péguy, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel y otros tantos (además de Teilhard de Chardin, ya mencionado), se vieron influidos por Bergson a través de sus cursos en el College de France o de sus propias obras. Una buena introducción al entorno filosófico y cultural de Bergson está en el libro de Michel Barlow ya citado.

to de llegada sino, por el contrario, una apertura creadora capaz de engendrar su propio futuro en íntima comunión con aquel principio que mueve a todo el Universo. Es la creatividad lo que identifica al hombre en su esencia, y es esa misma creatividad lo que le permite conectarse, intuitiva y emotivamente, a la fuerza con la cual ahora él podrá ser también un verdadero co-creador. Podríamos aplicar aquí lo que Bergson dice de los artistas en *La perception du changement*: “¿Cómo pedir a los ojos del cuerpo, o a los del espíritu, ver más de lo que ven? (...) Hay, en efecto, desde hace siglos, hombres cuya función es justamente ver y hacernos ver lo que no percibimos naturalmente.”⁴⁶

- Como último, creo que es un punto imprescindible el de la distinción de la religión en estática y dinámica. Por su naturaleza adaptativa, eminentemente funcional, la religión estática primitiva suele ser el principal foco de los estudios científicos al respecto. Es que es justamente la más cercana a la misma inteligencia que engendra la ciencia; sirve, en cierto modo, como contrapeso de ella. Es quizá por esta misma razón que se encuentren tantos obstáculos en el diálogo entre uno y otra. Pero la

- cuestión es otra cuando se trata de la religión dinámica, que escapa al análisis científico; ésta, por otra parte, suele ser receptiva del avance de la ciencia, o hasta indiferente, dado que su enfoque está puesto en el contacto con el principio activo del Universo, y no con su constitución material; tiene un fin creativo e innovador en la sociedad y en la moral, tal como la ciencia lo puede tener en el ámbito de la técnica. No sirve como contrapeso de la inteligencia, o no lo hace al menos desde la fabulación y la obligación social, sino que es más bien el salto cualitativo de una vida que se re-liga al impulso de la vida en general, al amor que podrá sacar lo mejor de los hombres, sin por eso ir en contra de ninguna otra función, sino dándoles un sentido y un objetivo más grande que ella misma.

Tener en cuenta estos diversos aspectos, sobre los cuales la filosofía bergsoniana nos echa luces valiosas, no sólo puede facilitar el diálogo presente y futuro entre ambas disciplinas, sino colaborar también a alcanzar una visión más abarcativa e integral de la realidad humana, de sus tendencias y sus posibilidades, de su pasado y de su futuro.

46 Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, 152.

LA TEORÍA PAN PETER PARA LA EDAD DE LA TIERRA

— Dr. Daniel Blanco*

"Algunos perforan y taladran la tierra sólida, y de los estratos hacen un registro, por el cual nos enteramos que quien la hizo y reveló su fecha a Moisés se equivocó acerca de su edad".

The Task, de William Cowper (1785)

"De acuerdo con los guarismos de Kelvin, llevó 99.968.000 años preparar al mundo para el hombre, impaciente como sin dudas estaba el Creador para verlo y admirarlo. [...] El hombre ha estado aquí 32.000 años. Que hicieran falta cien millones de años para prepararle el mundo, es pueba de que fue hecho para él. Supongo, no lo sé. Si utilizáramos la torre Eiffel para representar la edad del mundo, la capa de pintura de la protuberancia que corona la cima, representaría la porción que corresponde a la edad del hombre; y cualquiera se daría cuenta de que fue por esa capa por la que se construyó la torre. Imagino que se darían cuenta, no lo sé".

Was the World Made for Man? (en respuesta a A. R. Wallace), de Mark Twain (1903)

1. INTRODUCCIÓN

Stephen Jay Gould (1941–2002), luego de citar la famosa expresión de Freud según la cual si hemos de mensurar la grandeza de nuestras ideas según cuánto afecta al antropocentrismo, ya hay podio para las tres primeras, se permitió señalar que en realidad Freud había omitido una cuarta, al menos tan destructiva para nuestro orgullo como las otras tres. En la que puede con-

siderarse (según sigue apuntando Gould) como la frase menos humilde de la historia del pensamiento, Freud mencionaba al copernicanismo, al darwinismo, y a sus propias convicciones relativas al inconsciente. Copérnico sacó a nuestro hogar del centro del Universo, Darwin desterró al hombre de un lugar privilegiado en la creación, y

* UNL, Santa Fe, Argentina. Trabajo realizado en el marco del proyecto "An Epistemological Analysis of the Science and Religion Dialogue", de la Science, Philosophy and Theology, Latin American Perspectives dependiente de Oxford University y Templeton Foundation.

él mismo había desencantado a nuestros pensamientos de almas y espíritus.

Pero faltaba una idea al menos igualmente desafiante y amenazadora para aquella visión centrípeta, y eso era lo que Gould pretendía enfatizar: me refiero a lo que John Playfair denominó “el tiempo profundo” (cf. Gould 1992). La Tierra no es eterna. Cierto. Pero su antigüedad es tan vasta que la duración de la especie humana no ocupa sino una pequeñísima extensión en su enorme cronología. Tampoco estamos en el centro del escenario en la historia de la vida, sino que ocupamos de ella no más que un parpadeo en su enorme extensión. Así, es Nicolás Copérnico, es Charles Darwin, tal vez es Sigmund Freud, pero definitivamente también es Charles Lyell. Todos ellos hicieron sus respectivos aportes para desilusionar una mirada ensimismada de nosotros mismos, lo cual explica la animosidad en contra de todos ellos desde diversos foros, muchos de ellos devotos. Sin embargo, las objeciones no sólo involucraban a textos bíblicos (como quiere la caricatura corriente), sino que en muchos casos también incluían interesantísimos argumentos científicos.

Al menos en occidente, y hasta bien entrada el siglo XVIII (cuando Kant y Laplace independientemente proponen su teoría nebular, de tinte claramente progresionista), la edad de la Tierra era la edad del hombre. La Tierra había sido creada hacía

poco tiempo en un estado similar al actual, siendo la humanidad testigo de toda su (breve) historia. La metrización del tiempo que transcurrió desde esa creación inicial hasta el presente fue llevada a cabo por un puñado de personas empleando como fuente a veces únicamente la genealogía bíblica (cf. 1º Crónicas 9:1), pero otras veces comparándola también con registros de diversas civilizaciones de la antigüedad. Los primeros ensayos de estos esfuerzos fueron los de Teófilo de Antioquía (Siglo II d.C.), de Julio Africano (Siglo III d.C.) y de Eusebio de Cesarea (Siglo IV d.C.), y los más tardíos (Siglo XVI) de Martín Lutero y de James Ussher. Aunque ligeramente discordantes entre sí, todos compartían la convicción de una historia para la Tierra, la vida en general y la del hombre en particular, de unos pocos miles de años de antigüedad.

Romper con esta convicción fue condición necesaria para la aparición de ciencias históricas como la Geología, la Paleontología, o la biología evolutiva, pero tal cosa no sucedió sin una fuerte disputa que involucró, como mencionamos, cuestiones religiosas, pero también otras de índole estrictamente científicas y/o heurísticas que vale la pena estudiar con atención.¹

Nuestro objetivo es elucidar la naturaleza de uno de los últimos bastiones decimonónicos de la resistencia concordista, en este caso, desde la trinchera que defendía una

1 Para un estudio más detallado de la relación entre ciencia y religión relativo a la edad de la Tierra y de la vida, el lector puede remitirse a Gillispie (1959); Eiseley (1960); Hooykaas, R. (1963); Toulmin y Goodfield (1965); Gould (1992). Todos estos escritos son de altísimo nivel no sólo por su documentación sino también por la excelente narrativa de los autores.

cronología corta. Tuvo lugar tardíamente, a mediados del siglo XIX (concretamente en 1857, apenas dos años antes de *On the Origin of Species*), con la aparición de *Omphalos*, del naturalista inglés Philip Henry Gosse (1810–1888). Su propuesta concreta, a la que él mismo bautizó como “procronismo”, estuvo motivada por convicciones religiosas que restringían la vastedad del tiempo, pero al mismo tiempo hacía incapie en una consecuencia (para él) insoslayable de la acción creadora en el registro del pasado.

Esta propuesta ha recibido el rechazo cuasi-unánime cuando no también el escarnio desde virtualmente el día posterior a

la publicación del libro, que ni siquiera se vendió bien (Freemar y Wertheimer 1980; Secord 2000, 452-453), y desde esquinas que incluyeron hasta a miembros de su propia familia. Es nuestra convicción que, leída su idea en sus propios términos, la principal de esas críticas, que pensar como Gosse es concluir que Dios nos miente, no da totalmente en el blanco. No que queramos siquiera insinuar que existen buenas razones para reconsiderar con seriedad sus conclusiones. Efectivamente, cometió un error. Pero se trata de un error cuyos considerandos tienen una consistencia parcial interesante, y que con esta contribución nos proponemos poner a juicio del lector.

2. DESATANDO EL NUDO GORDIANO: *OMPHALOS* A DISCRECIÓN

2.1. Presentación del problema: discrepancia entre la ciencia y la religión

Una presentación exhaustiva del marco histórico de la ciencia de la época excede a nuestra disponibilidad de espacio. Sólo digamos que para 1857, virtualmente ningún científico respetado adhería a una cronología corta. La antigüedad del globo parecía estar atestiguada por numerosas evidencias proveniente de diversos sitios, y en el ámbito concreto de la Geología, el triunfo del uniformitarianismo lyelliano era ya para entonces un hecho. Podría haber discrepancias a la hora de la metrización concreta de la edad de la Tierra, pero

su “vejez” estaba fuera de toda duda para la mayoría de las personas científicamente entrenadas de la época.²

Es en este contexto que, inspirado en algunos escritos de relativa poca circulación (como *A Comparative Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies*, de Granville Penn), Gosse plantea su idea. Como dijimos, Gosse pretendió defender la cronología corta en un contexto en el que sus colegas estaban convencidos de que el “testimonio de las rocas” (“el libro” de la naturaleza) iba contra el registro escritural (y esto asumiendo que inferir la cronología

2 Estas discrepancias se mantuvieron hasta el siglo XX, cuando diversas técnicas de datación que involucran a la radiactividad (pero no sólo a ella) mostraron resultados coincidentes y por lo tanto creíbles que contribuyeron a homogeneizar la posición de la comunidad científica al respecto.

de la Tierra en base a genealogías humanas constituye una metodología adecuada). La contradicción se resolvía, para la época en que escribe Gosse, escuchando a las rocas y no a Moisés. La actitud a seguir para conservar la fe que siguieron la mayoría de sus colegas que culminaron aceptando la vastedad del tiempo se vinculaba con la adopción de la actitud galileana de no seguir una lectura literal del texto bíblico allí donde pareciera éste discordar con las teorías científicas aceptadas en la época. Como se hiciera con Josué 10, ha de hacerse aquí: la cronología había de tener lugar desde la ciencia, y luego verán los teólogos cómo trabajan exegéticamente con los textos bíblicos que parecían estar “desajustados” a ella.

Gosse, huelga decir, no siguió la hermenéutica aludida. Sin embargo, y por otro lado, no cuestionó la validez de la evidencia que nos llevara a pensar en que la Tierra es efectivamente muy vieja a pesar de que considerara que, de ser tal cosa cierta, se estaría generando un conflicto con la religión. Como veremos, esto lo pone frente a un dilema. Para comprender el cuadro completo, debemos contemplar que Gosse tiene presente (implícitamente) en su línea argumentativa un muy simple razonamiento lógico, usualmente empleado en la investigación científica: el *modus tollens*. Genéricamente, si tenemos una teoría particular cualquiera T, con un conjunto de consecuencias observacionales o predic-

ciones CO que se derivan necesariamente de aquélla, podemos razonar del siguiente modo:

$$P_1: [(T \Rightarrow CO) \wedge \neg CO] \Rightarrow \emptyset T$$

En el sentir de Gosse, P_1 adopta esta forma: Si (1) la Biblia está en lo correcto, deberíamos esperar encontrar (2) evidencias de juventud. Pero la Geología muestra evidencias de decrepitud (se niega 2). Por lo tanto, no (1).³

Si a esto sumamos su poca simpatía por el enfoque hermenéutico de Galileo (al menos para este caso concreto), y su reconocimiento de que efectivamente hay huellas de ancianidad (es decir, no duda de la evidencia que resulta refutatoria de su convicción), entendemos por qué esta oposición le genera un “doloroso dilema” a él, y, según entiende, también a todos los científicos creyentes, un dilema hasta ahora no resuelto. Si nos quedamos con lo dicho hasta aquí, debemos elegir entre la Geología (ciencia) o la Biblia (religión):

[Las personas para quien la veracidad de la Biblia es tan cara como la propia vida] no pueden cerrar sus ojos al sorprendente hecho que los registros que parecen escritos de manera legible en sus obras creadas contradicen de plano las aserciones que parecer estar claramente expresadas en Su palabra. Aquí hay un dilema. ¡Uno de los más dolo-

3 Es transparente que “la Biblia está en lo correcto” no es una teoría genuina. Lo que le genera el conflicto a Gosse es que la evidencia contradice a las Escrituras, a partir de cuyos dichos se predice que hemos de encontrar evidencias de juventud. Disimule el lector estas imprecisiones nomenclaturales por mor del argumento.

rosos para la mente devota! Y muchos pensadores devotos han trabajado dura y largamente para escapar de él. Resulta injusto y deshonesto clasificar a nuestros hombres de ciencia con el infiel y el ateo. No se regocijan en el dilema. [...]. [Cuvier, Buckland, Sedwick] al comienzo creyeron que los poderosos procesos que están registrados en las “montañas eternas” podían no sólo estar en armonía con, sino que incluso podrían apotar hermosas y convincentes demostraciones de la Santa Escritura. Pensaron que el diluvio de Noé explicaría la estratificación, y que la era antediluviana daba cuenta de los fósiles orgánicos. A medida que el “libro de piedra” fue leído con más profundidad, esta explicación terminó resultando insostenible para muchos; y retrocedieron de su defensa de ella. Para una mente bien constituida, la Verdad está sobre todo: no existe tal cosa como un fraude piadoso; la idea misma es una mentira impiadosa: Dios es luz, y en él no hay oscuridad alguna. [...] La discrepancia entre la lectura de la Ciencia y la hasta ahora indisputada lectura de las Escrituras, se volvió transparente. Las partes se dispusieron en uno u otro lado; algunos celosos del honor de Dios, pero poco conocedores de la ciencia, marcharon al frente de batalla sin mucha preparación para el conflicto; algunos, celosos por la ciencia, pero poco doctos en la Escritura, y sin importarles ella demasiado, estuvieron dispuestos a desechar su autoridad como un todo: otros, que conocían que los escritos fueron hechos por la misma Mano, supieron que debía existir un

modo de reconciliarlas, y se propusieron hacerlo. ¿Han tenido éxito? Si así lo creyera, no hubiera publicado este libro. (Gosse 1857, 4-5)

Así, para Gosse, y como vimos en *PI*, la Geología naciente daba evidencias contrarias a lo que estimaba cierto que se infería de la Biblia. Resulta muy interesante que el que la evidencia vaya en contra de su convicción no resulte en dudas respecto de la calidad de esa evidencia refutatoria. Gosse definitivamente no desmerece el conjunto de evidencias de “decrepitud” para la Tierra incluso cuando tal cosa vuelve falso lo que pretende defender. Tampoco, insistimos, cree que es necesario ceder a la hermenéutica de Galileo. Para él, nuestra expectativa es equívoca (todavía no hemos visto por qué), es decir, en realidad no hemos de esperar que las rocas corroboren el registro inspirado del cual no duda. Simplemente, como veremos, desde la perspectiva de Gosse tal cosa no es posible. Pero entonces, ¿cómo se resuelve esta tensión?

2.2. La estrategia metodológica de Gosse

Gosse se aprovecha de un modo bastante usual en la práctica científica mediante el cual los científicos suelen defender a sus teorías de la refutación. Me refiero al agregado de elementos al antecedente de la primera premisa en la contrastación. Como ya vimos en *PI*, la disconfirmación de una teoría se hace vía *modus tollens* cuando no se dan las predicciones deducidas de aquella. Dado que la negación del consecuente arroja dudas sobre todo el antecedente, si sólo se dispone de T en el antecedente, hemos de negar T. Así, si no se plantean du-

das sobre esa negación del consecuente (es decir, se concede que no hay coincidencia entre lo que esperaríamos encontrar y lo que efectivamente encontramos), como dijimos que efectivamente opta por no hacer Gosse, entonces *prima facie* no tiene salida y debe entonces rechazar T.

Ahora bien, si enriquecemos el antecedente, si bien T sigue bajo sospecha, las desconfinanzas se dispersan. Por ejemplo, agreguemos un supuesto S particular cualquiera:

$$P_2: [(S \wedge T \Rightarrow CO) \wedge \neg CO] \Rightarrow \emptyset T \vee \emptyset S \vee (\emptyset S \wedge \emptyset T)$$

Introduciendo esta modificación (*ad hoc* en defensa de T), nos libramos de la necesidad de negar T.⁴

Esto es lo que va a proponer Gosse que se haga en nuestro caso. Pero, para cubrirse de acusaciones de viciosidad, astutamente muestra que hacer este tipo de movidas no es extraño a la práctica científica. Afortunadamente para él, disponía de un caso reciente que sigue justamente este camino, y cuya incorporación al antecedente de un supuesto *ad hoc* no adolece de vicio alguno. Me refiero a su referencia al reciente descubrimiento de Neptuno gracias a la aplicación de esta heurística en defensa de la teoría científica de la época, la mecánica clásica de partículas:

Cuando fue satisfactoriamente acreditado que el cuerpo celeste ahora conocido como Urano era un planeta, su trayectoria normal fue pronto establecida de acuerdo a la reconocida ley gravitatoria. Sin embargo, no seguía tal trayectoria. Existen desviaciones y anomalías en el curso que sigue, la cual no podía explicarse por la operación de ningún principio conocido. Los Astrónomos estuvieron abocados penosamente a explicar las regularidades de modo de reconciliar los hechos con las leyes. Varias hipótesis fueron propuestas: [1] algunos negaron los hechos [...] asumiendo que los observadores cometieron un error; [2] otros sugirieron que tal vez las leyes físicas [...] no eran aplicables a Urano. El secreto ahora se conoce: [3] *no habían tenido en cuenta las perturbaciones producidas por Neptuno*. [...] La trayectoria de Urano había sido calculada con un cuidado escrupuloso por parte de los astrónomos, y cada elemento conocido potencialmente perturbador había sido considerado; no uno, sino muchos. [...] Este era el dilema hasta que Le Verrier sugirió al antagonista invisible. (*Ibid.*, xiii, xiv)

Así, aunque los cálculos de los astrónomos sobre Urano eran correctos, “algo se les había escapado” y por eso los (*aparentes*) problemas empíricos de la mecánica clásica

4 Partiendo del escenario planteado por P_2 , puede suceder que en una instancia posterior verificáramos S. En tal caso, estaríamos forzados nuevamente a negar T. Sin embargo, bien podríamos agregar *a posteriori* otro elemento al antecedente de modo de volver a proteger a T. Este procedimiento puede realizarse indefinidamente, según cuán dispuestos estemos a hacer este tipo de esfuerzos por T. (A pesar de la “mala prensa” de la adhocidad, ésta no siempre es indeseable. Cuando el contenido empírico del antecedente aumenta respecto del contenido empírico original (es decir, sin ese agregado), entonces la incorporación de ese elemento es bienvenido.)

ca con la trayectoria de Urano. Gosse, auto postulándose como un segundo Le Verrier, propone que algo similar ocurre en Geología en lo que refiere a la edad de la Tierra, y por eso los (*aparentes*) problemas empíricos de la cronología bíblica. Gossé piensa que estamos olvidando un factor. En el antecedente de la primera premisa de *P1* hay “algo más”:

El significado que subyace manifiesto en los pasajes [inspirados] en cuestión, está en oposición con las conclusiones que se han formado los geólogos, en lo que refiere a la antigüedad y génesis del globo. *‘Humanum est errare.’* Lo que hemos investigado con no poco trabajo y paciencia, lo que hemos visto con nuestros ojos muchas veces, en muchos aspectos y circunstancias, lo creemos naturalmente con firmeza; [...] y estamos dispuestos a olvidar que algún elemento erróneo puede haberse inmiscuido en nuestras investigaciones, e incluso con mayor probabilidad en nuestras inferencias. Incluso si nuestras observaciones son tan simples, tan patentes, tan numerosas, que *casi* dejan de lado la posibilidad de estar equivocados respecto de ellas, o de que nuestro razonamiento esté viciado, de todos modos hemos pasado por alto un principio, el cual, aunque tal vez no del todo obvio, debería incorporarse en la investigación, y el cual, si se lo reconoce, modifica enormemente nuestras conclusiones. [...] En este volumen, me aventuro a poner en consideración de los geólogos tal principio. (*Ibíd.*, 2, énfasis nuestro)

Hemos pasado por alto un factor importantísimo, dice Gosse, y eso que falta es el “procronismo”:

Me aventuro a sugerir en las próximas páginas un elemento hasta aquí pasado por alto, que confunde las conclusiones de los geólogos respecto de la antigüedad de la Tierra. Sus cálculos tienen sentido bajo las premisas que conceden; *pero no han reparado en la Ley del Procronismo en la Creación.* (*Ibíd.*, xv, énfasis del autor)

Notemos cómo funciona el razonamiento (clarificaremos de qué trata este “procronismo” más adelante). Lo que hace Gosse es enriquecer el antecedente de manera de poder culpar a ese otro elemento de la evidencia contraria, protegiendo a la Biblia a la vez que preservando la confianza en la evidencia geológica. El razonamiento sigue la forma de *P2*:

Si (1) no hay procronismo y (2) la Biblia está en lo cierto, entonces (3) evidencias de juventud. No se da el caso que (3). Por lo tanto, o (1) es falso, o (2) es falso, o (1) y (2) tomados conjuntamente son falsos.

Por supuesto, Gosse dice que el problema resulta del hecho que (1) es falso. Así, las conclusiones de la Geología se vuelven aceptables “sin dolor”, en tanto que resultan inocuas para sus convicciones religiosas. Aunque la Geología muestre evidencias de antigüedad, la Biblia sigue estando en lo cierto (y esto sin apelar a una reinterpretación de ésta). Es la negación del

procronismo (1) la responsable de la predicción (fallida) de que “encontraremos evidencias de juventud para la edad de la Tierra” en el razonamiento inicial.

Sólo resta ahora elucidar qué entiende Gosse por procronismo, de modo de poder comprender plenamente su argumento.

2.3. El supuesto olvidado: el procronismo

Gosse piensa que el dejar huellas de una historia inexistente es inherente a cualquier creación *ex nihilo*. Las huellas son en realidad falsas, son, en su terminología, procrónicas.

Gosse piensa que si alguien pretende crear vida en algún momento y de manera súbita (por ejemplo, del tipo “habló y existió”), necesariamente se darán falsas huellas de historia en las entidades biológicas creadas, huellas de un remoto recorrido preexistente, aunque ficticio, de los organismos. (Diremos más sobre esta supuesta necesidad en el próximo apartado.)

Gosse demanda que concedamos que los procesos naturales se mueven ininterrumpidamente en una suerte de círculo: del huevo a la gallina y de ésta al huevo; de la semilla al árbol y del árbol a la semilla; etc. Dice en *Omphalos*:

Este es entonces el orden de toda entidad orgánica. Cuando estamos en cualquier porción del curso, nos encontramos recorriendo un canal circular, uno que no tiene fin, como sucede con el recorrido de un caballo ciego en un molino. Es evidente que no existe un punto en la

historia de un organismo cualquiera, que constituya un inicio legítimo de la existencia. Y esto no es la ley de una especie en particular, sino de todas las clases de naimlaes, plantas [...] de la mónada al hombre: la vida de cada organismo está girando en un círculo incesante, al cual no sabemos asignarle inicio alguno. [...] La vaca es una secuencia tan inevitable del embrión como el embrión lo es de la vaca. (*Ibíd.*, 92)

Así, otra vez, si ha de crear vida viable, el Creador debe necesariamente irrumpir en algún lugar de ese ciclo de la vida. Continúa Gosse:

¿Qué es la creación? Es la irrupción repentina en un círculo. [...] No importa qué estadio fuera el elegido por la voluntad arbitraria de Dios, debe ser un punto de comienzo no-natural, o mejor, preter-natural. [...] La historia de vida de cada organismo comenzó en algún punto u otro de este curso circular. Fue creado, llamado a ser, en un estadio definido. [...] La historia está en blanco hasta el momento de la creación. Las condiciones pasadas o los estadios de existencia en cuestión, pueden de hecho ser inferidos triunfalmente por deducción legítima a partir del presente, como hacemos con los de la vaca o la maiposa; [...] sólo que son *irreales*. Existen solo en sus resultados [...]. A aquellos desarrollos no reales cuyos aparentes resultados son vistos en el organismo a la hora de la creación, los llamaré *procrónicos*, porque el tiempo no fue un elemento en ellos. (*Ibíd.*, 93-94)

Crear un organismo en un estado cualquiera de su desarrollo obliga a “fingir” su preexistencia. Adán, entonces, tenía ombligo, uñas, pelo crecido, de apariencia de edad adulta; los hipopótamos fueron creados con desgaste e incluso habla de rastros de sustitución de la dentición en vertebrados creados como adultos, etc. (los ejemplos son de Gosse). Todo esto es un conjunto de evidencias de un crecimiento o desarrollo previo que nunca tuvo lugar. La Tierra, en resumen, es joven, a pesar de aparentar decrepitud. La vastedad del “tiempo profundo” sugerido por los geólogos no es más que una ilusión.

Por supuesto, no toda evidencia de historia es falsa. A las evidencias procrónicas (engañosas) se oponen las evidencias diacrónicas, que son genuinas. Dice Gosse:

[A aquellos desarrollos] que sí han subsistido desde la creación, y que tuviera una existencia real, los distinguiré como *diacrónicos*, porque ocurrieron durante el transcurso del tiempo. (*Ibíd.*, 94)

Como bien interpreta Gould:

Incluso si [Dios] decide crearnos como un simple óvulo fertilizado, esta forma inicial implica un útero materno fantasmal y dos padres inexistentes de los que obtener el fruto de la herencia. [...] [Gosse] etiquetó como “procrónicas”, o exteriores al tiempo, aquellas apariencias de preexistencia, introducidas de hecho por Dios en el momento de la creación, pero que parecían marcar etapas anteriores del círculo de la

vida. Los eventos subsiguientes de la creación, y que se desplegaron en tiempo real, recibieron el nombre de “diacrónicos”. El ombligo de Adán era procrónico; los noventa y tres años de su vida sobre la Tierra, diacrónicos. (Gould 1994, p. 88, 90-91)

Finalmente, digamos que Gosse extiende la aplicación del procrónismo irrestrictamente. Hay “ombligos” por todos lados, no sólo en el ámbito de los organismos sino también en la “aparente” vejez de las rocas. En realidad, hay múltiples sitios donde se puede observar esta ilusión producto de la creación de la nada, de la irrupción del Creador en algún momento del ciclo (ahora) de las rocas. Dice Gosse:

El principio del desarrollo procrónico se obtiene en donde quiera que somos capaces de contrastarlo; esto es, es decir, donde quiera que otro principio, el de la ciclitud, exista; con independencia de si el ciclo tiene lugar en la metamorfosis de un mosquito o en la órbita de un planeta. [...] Un siglo atrás, la gente solía hablar de *lusus naturae*; de un cierto poder plástico en la naturaleza; de intentos iniciales fallidos en hacer cosas que nunca fueron perfeccionadas; de imitaciones, en un reino, de las entidades propias de otro. (Gosse 1857, 271-272)

Reformulando un debate ya por entonces obsoleto sobre la naturaleza de los fósiles, Gosse dice que eso que vemos en las rocas no son “juegos” o “excentricidades” de la naturaleza, pero tampoco restos de organismos que vivieron en la Tierra, sino fó-

siles procrónicos. Los procesos geológicos (como los biológicos) se mueven en círculo: y supone que el embrión de los organismos modernos es al adulto lo que los fósiles lo son a las formas orgánicas actuales.

En resumen, Gosse no tiene la intención de detener, obstaculizar o boicotear la Geología. Por el contrario, la alienta. Lo que nie-

ga es que eso que encontramos en las rocas sean testimonios de una historia genuina. La conclusión de que la Tierra es vieja es falsa porque la evidencia que apunta en esa dirección ha confundido a los geólogos que así la interpretan. Quienes creen reconocer en las rocas el mensaje del tiempo siguen evidencias equívocas, evidencias procrónicas.

3. DISCUSIÓN: ¿HACE GOSSE DE DIOS UN MENTIROSO?

3.1. Sentido en el que la respuesta es “no”

La más citada de las críticas que se le hicieron a Gosse fue que de ser el procrónismo cierto, entonces Dios es un mentiroso (Gosse 1888; E. P. W. 1891; Roizen 1982). El Creador planta pruebas de un pasado que no sucedió. El precio a pagar por la religión si se sigue este camino parece todavía más alto que el que se paga con la renuncia al literalismo que Gosse procura evitar.

Sin embargo, de nuestro análisis se sigue que esta crítica no da en el blanco en todo sentido. Como hemos visto, para Gosse, la apariencia de historia no es el intento deliberado y caprichoso por parte de Dios de confundirnos o mentirnos, o de probar nuestra fe. En cambio, la retrospectividad aparente de los organismos creados es una consecuencia necesaria, ineludible, de una creación repentina de la nada. No podría crear árboles sin cicatrices en sus troncos, una palmera sin bases de hojas que conformaran su tronco, una tortuga sin láminas en su caparazón, un ave sin plumas, etc. (cf. Gosse 1857, 257). Si la vida y su continuidad es un ciclo, no importa dónde

comience la vida, ésta inevitablemente llevará trazas de fases anteriores del círculo, incluso si tales etapas no hubieran tenido existencia en tiempo real. (“No hay punto alguno en un círculo que no implique puntos previos.”)

Incluso el propio Gould sugiere que estaríamos de acuerdo con muchas de las descripciones de Gosse al respecto de la vida si aceptamos que ésta se originó repentinamente por mandato divino:

Si los organismos surgieron por actos de creación *ad nihilo*, habrá que respetar los argumentos de Gosse acerca de las trazas procrónicas. (Gould 1994, 91)

Probablemente Gosse tiene razón cuando dice que Dios no podría haber creado plantas y animales sin marcas procrónicas. Efectivamente, “hay una necesidad absoluta de fenómenos retrospectivos en organismos creados”. ¿Cómo crear un árbol desarrollado sin evidencias de que se desarrolló? ¿Cómo crear a un hombre

adulto sin evidencias de que ha llegado a la adultez?

Gosse se estaba con esto cubriendo las espaldas de justamente la misma crítica que igualmente no consiguió evitar. El que de que un pasado ficticio aparezca como real dependiendo de leyes naturales y no de una decisión del Creador, libera a Dios de las acusaciones de engaño. No que Dios quisiera dejar huellas de pisadas inexistentes. Simplemente no hay opción una vez que se irrumpe en un ciclo, ya sea orgánico o geológico. Continúa Gosse:

Un poco más tarde, muchas personas se han inclinado a refugiarse de las conclusiones de la geología en la soberanía absoluta de Dios, preguntando: '¿No podría el Creador Omnipotente hacer los fósiles en los estratos justo como aparecen en la actualidad?'. [...] [Pero] esto sería indigno de un Dios sabio. [...] Yo me estoy empeñando en mostrar que una gran LEY existe, a partir de la cual, en al menos dos grandes departamentos de la naturaleza [orgánico y geológico], los análogos de los esqueletos fósiles fueron formados sin preexistencia. Un acto arbitrario, y una acción basada en leyes generales y fijas no tienen nada en común entre sí. (Gosse 1857, 272)

Por otra parte, y como hemos apuntado anteriormente, si se acepta la procronía, parece que efectivamente uno podría aceptar todos los datos de la Geología al respecto de la edad de la Tierra sin que tal cosa afecte la fe en una creación reciente. De este modo, la Geología podría seguir actuando "como

si" la Tierra fuera lo vieja que ella "dice" que es, mientras uno conserva la posición contraria al respecto de la edad "real". Por ello es que Gosse, recordando en parte a Osiander, incluso alienta la investigación en Geología sin cargos de conciencia:

La aceptación de los principios presentados en este volumen [...] no afectaría, ni en el más mínimo grado, al estudio científico de la geología. El carácter y el orden de los estratos [...] las faunas y floras sucesivas, y todos los demás fenómenos, seguirían siendo hechos. [...] Podríamos seguir hablando de la duración inconcebiblemente larga de los procesos en cuestión, siempre y cuando entendamos por eso un tipo ideal y no real: que esta duración era una proyección en la mente de Dios y no tuvo una existencia real. (*Ibid.*, 273)

Hasta aquí los puntos "favorables" que podemos señalar del enfoque de Gosse. Existen, sin embargo, algunos bemoles.

3.2. Sentido en que la respuesta es "sí"

Existen dos modos en que puede interpretarse el procronismo, y, por razones distintas entre sí, éste no termina siendo del todo convincente o satisfactorio.

Por un lado, si es cierto que el procronismo se aplica irrestrictamente, entonces no hay modo de distinguir historias reales de las ficticias. La propuesta se vuelve incontrastable respecto de la posición convencional rival en tanto que un pasado procrónico luce empíricamente idéntico a un pasado diacrónico, tanto en la historia

individual de los organismos creados como en las rocas (cf. Roizen 1982; Gould 1994).⁵ El propio Gosse lo reconoce al afirmar:

Ahora, otra vez, repito, no hay diferencia imaginable alguna entre el desarrollo procrónico y el diacrónico. (*Ibid.*, 94)

Por otro lado, no parece que sea necesaria la aplicación del procrónismo a todo sitio, ni siquiera a todo sitios vinculado con los organismos. Si bien Gosse puede tener un punto al respecto de un cierto pasado ficticio en los organismos creados repentinamente de la nada, aplicar los mismos supuestos de ciclitad a los registros geológicos (o aun a todos los rasgos de los seres vivos tomados conjuntamente) no parece contar con justificación alguna. ¿Por qué incluir coprolitos en intestinos fósiles si eso en las rocas no son restos de animales reales? (Cf. *Ibid.*, 262, 268–269). O, para usar el caso-modelo que ofrece el propio Gosse desde el título mismo de su obra, ¿existe realmente la necesidad en la creación de un ser humano viable de construir-

lo –inicialmente– de la nada con un ombligo, marca indeleble de un otrora vínculo placentario?

Efectivamente, crear un Adán adulto puede dejarnos sin salida respecto de distinguir entre un aspecto procrónico y uno diacrónico (parece que tiene, en cifras de Gosse (*Ibid.*, 260), 20, 25 o 30 años, pero fue creado, digamos, antes de ayer), pero no parece existir la misma necesidad a la hora de crear rocas, o siquiera para todos los rasgos del Adán adulto. Dios puede no estar imponiendo la historia en los organismos al crearlos adultos, sino que no puede evitar hacerlo de ese modo. Pero imponer registros fósiles en las rocas parece totalmente arbitrario.

La crítica de hacer de Dios un mentiroso dá en el blanco es un sentido, después de todo.⁶ Dios bien podría haber evitado dibujar una historia secuencial en la estratigrafía de la corteza terrestre. Si decidió hacerlo de todos modos, entonces nos está engañando.

4. CONCLUSIONES

1. La evidencia empírica disponible a mediados del siglo XIX muestra que la vida en la Tierra es muy antigua. No

hay precisiones métricas consensuadas al respecto todavía, pero virtualmente nadie niega que esta antigüedad excede

5 Y aquí entonces la propuesta de Gosse nos recuerda el experimento mental de Bertrand Russell (1921) cuando pensó en la posibilidad de que todo el Universo fuera creado hace 5 minutos, con todas las cosas que contiene (nuestras cicatrices y las del mundo incluidas). Así, remontarse a un instante más alejado de esos 5 minutos referirá a falsos recuerdos, falsas historias, etc.

6 Esta crítica aparece en muchas fuentes que tratan el tema. El primero en hacerla fue el pastor de Gosse mismo, Charles Kingsley, en una carta personal (cf. Milner 1990, 338-339; Switek 2012, 204-205). Y esta reacción se repite en muchos otros sitios, incluyendo a Wells (1940) y a Borges (1960; Camurati 2007). El genial paleontólogo George Simpson, dice que la idea de Gosse lo convierte en "el más sacrilego de todos los trucos creacionistas" (Simpson 1984, 211).

por mucho al puñado de milenios que muchos habían inferido de las genealogías bíblicas.

2. El que la propuesta de Gosse fuera rechazada tanto por teólogos como por científicos, muestra que para entonces su enfoque para aproximar la ciencia a la religión ya no era bien visto. La naturaleza debería ser interpretada en sus propios términos, sin atender a cómo esas conclusiones puedan impactar en la religión (cf. Roizen 1982).
3. Gosse no niega la validez de las evidencias de edad ni siquiera en el caso en que tales evidencias parecieran falsar sus propias convicciones respecto de una cronología corta. En cambio, para defender tales convicciones, decide agregar un elemento al antecedente donde está su hipótesis a la hora de la contrastación: el procronismo, esto es, "cicatrices" de un pasado inexistente. De este modo pretende conciliar a la Biblia con la Geología (el "nudo" gordiano que su obra pretendía desatar).
4. Gosse tiene razón en que si alguien decide crear de la nada, no podrá evitar dejar registros de un pasado ficticio. En este sentido, no es cierto que tal cosa haga de Dios un mentiroso. La adultez de Adán (y sus uñas) no están ahí con la intención de engañarnos. Eran inevitables.
5. A pesar de (4), Gosse yerra en pretender aplicar universalmente el procronismo.

Existen aspectos del mundo natural que no necesariamente deben llevar las huellas de algo que no sucedió en realidad, y sin embargo la llevan. El pasado "ilusorio" de las rocas está "sembrado" hasta el detalle, y no era necesario hacerlo. ¿Cuál es el objeto de poner heces petrificadas en los estratos de la creación? ¿Es propio de los hombres el ombligo? Si hubo una creación hace unos pocos miles de años, hay evidencia "plantada", porque muchas imposiciones son evitables. En este sentido, la objeción de inferir de lo anterior que detrás de la escena hay efectivamente un mentiroso, es perfectamente razonable.

6. Gosse mismo no era un ingenuo y él mismo intuyó que su propuesta no era del todo sólida e incluso anticipó la más repetida de sus críticas posteriores cuando escribió:

Tal vez podrá decirse: 'las trazas de procronismo a los que ha aducido en los organismos creados puede ser concedido. [...] La sangre en los vasos, el pelo, los dientes, las uñas, pueden permitirse evidencias de procesos pasados; pero aquellos son sólo etapas pasadas de lo que existe. Este caso, sin embargo, no es análogo con los esqueletos fósiles, muchos de los cuales no tienen conexión alguna con cualquier cosa que existe. Los anillos concéntricos de un árbol son esenciales para su estado adulto; pero ¿cómo es que la existencia del Pterodáctilo o del Megatherio resulta esencial

para el *Draco volans*, o para el perezoso sudamericano?' (*Ibíd.*, 268–269).

Si Gosse viviera en los años posteriores a la aplicación de la radiactividad a la datación radiométrica, o de la esclerocronología (cf. Wells 1963), debería sumarlas a su lista de huellas falsas dejada por un farsante. Como bien escribió Donald Hall, sobre esto mismo (aunque en otro contexto):

El que Adán tuviera un ombligo, o que los robles tuvieran anillos, se vuelven cuestiones fronterizas. Pero que Dios se pusiera a medir cuidadosamente justo la suma de isótopos que hicieran que un cierto mineral parezca tener miles de millones de años cuando esto no tie-

ne nada que ver (al menos hasta donde puedo imaginar) con su rol esencial de ser una piedra, nos abofetea precisamente como si estuviera conspirando para confundirnos. ¿Y que clase de mente retorcida le estaríamos atribuyendo a Dios si le acreditamos la creación de ciertas cascarones con 400 crestas, otras con 380, etc. cuando podrían todas ellas contar con 365? ¿Por qué razón hacer tal cosa en un contexto cuando nuestra interpretación más razonable sería la de que los animales experimentaron 400 días en un año, si tal año nunca existió? Si alguien puede imaginar algún propósito benigno en un plan de este tipo, me gustaría escucharlo. (Hall 1974, 97-98)

5. BIBLIOGRAFÍA

- Borges, J. (1960) "La creación y P. H. Gosse", en *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Camurati, M. (2007) "Borges: De la crónica a la cita, y de la cita al poema", en B. Mariscal y M. Miaja de la Peña (coord.) *Actas XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas "Las dos orillas"*. México: Fondo de Cultura Económica. Volumen IV, pp. 81-90.
- E. P. W. (1891) "Obituary", *Nature* 43:605.
- Eiseley, L. (1960) *The Firmament of Time*. Nueva York: Atheneum.
- Freeman, R. y D. Wetheimer (1980) *Philip* _____ (1994) "El ombligo de Adán", en
- Henry Gosse: A Bibliography. Folkestone: Dawson.
- Gillispie, C. (1959) *Genesis and Geology*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Gosse, E. (1888) *Father and Son. A study of Two Temperaments*. Londres: Heinemann.
- Gosse, P. (1857) *Omphalos. An Attempt to Untie the Geological Knot*. Londres: Jon Van Voorst.
- Gould, S. (1992) *La flecha del tiempo*. Madrid: Alianza.

- La Sonrisa del Flamenco*. Barcelona: Crítica, pp. 85-96.
- Hall, D. (1974) "E Pur si Muove", *Spectrum* 6(1-2):97-99.
- Hooykaas, R. (1963) *Natural law and divine miracle: the principle of uniformity in geology, biology and theology*. Leiden: E. J. Brill.
- Milner, R. (1990) *The Encyclopedia of Evolution*. Nueva York: Facts on File.
- Roizen, R. (1982) "The Rejection of "Omphalos:" A Note on Shifts in the Intellectual Hierarchy of Mid-Nineteenth Century Britain", *Journal for the Scientific Study of Religion* 21(4):365-369
- Russell, B. (1921) *Analysis of Mind*. Londres: Allen & Unwin.
- Secord, J. (2000) *Victorian Sensation*. Chicago: The Chicago University Press.
- Simpson, G. (1984) *Fósiles e historia de la vida*. Barcelona: Labor.
- Switek, B. (2005) *Written in Stone*. Londres: Icon Books Ltd.
- Toulmin, S. y Goodfield, J. (1965) *The Discovery of Time*. Londres: Hutchinson & Co. Ltd.
- Twain, M. (auth.) y P. Baender (ed.) (1973) *What Is Man? and Other Philosophical Writings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wells, H. (1941) *All aboard for Ararat*. Nueva York: Alliance.
- Wells, J. (1963) "Coral growth and geochronometry", *Nature* 197:948-950.



UNE DÉFENSE ESSENTIALISTE AU PROBLÈME DU MAL

— *Alejandro Pérez*

RÉSUMÉ :

Y-a-t-il une inconsistance entre la thèse d'un Dieu chrétien et l'existence du mal ? Notre argumentation se basera sur l'excellente thèse développée par Alvin Plantinga, qui soutient, contre John L. Mackie, la consistance du théisme face au problème du mal. Cependant, nous refuserons de suivre la métaphysique modale adoptée par Alvin Plantinga et proposerons une position actualiste, et plus précisément l'essentialisme sérieux prôné par E. J. Lowe. Nous montrerons qu'il est alors possible de suivre l'argumentation logique de Plantinga tout en soutenant un essentialisme sérieux.

Mots clés : Alvin Plantinga, essentialisme sérieux, mal, mal, Dieu

ESSENTIALIST DEFENSE TO THE PROBLEM OF EVIL

ABSTRACT:

Is there incompatibility between the thesis of a christian God and the existence of evil? Our argumentation will be based on the excellent thesis of Alvin Planting, defending, against John L. Mackie's theory, the coherence of theism in order to face the problem of evil. Nevertheless, we refuse to follow the modal metaphysics adopted by Alvin Plantinga and we propose an actualist position, and more specifically the serious essentialism advocated by E. J. Lowe. Our ultimate goal is to demonstrate that it is possible to follow the logical argument of Plantinga while supporting a serious essentialism.

Keywords: Alvin Plantinga, serious essentialism, evil, Leibniz, God

* Chercheur associé de l'Université Sergio Arboleda et doctorant à l'EHESS. Je tiens à remercier plusieurs lecteurs anonymes pour leurs critiques.

INTRODUCTION

Nous souhaitons introduire notre étude par une réflexion de Raïssa Maritain :

« Comment répondre à l'inévitable question du pourquoi de la souffrance ? Nier Dieu ne nous avance à rien, cela n'abolit pas la souffrance, cela ne diminue pas le mystère de notre destinée. Nier Dieu parce que toute la nature gémit, c'est seulement décharger Dieu de la responsabilité d'une création telle que la souffrance y est inévitable. C'est la preuve que nous avons un tel amour naturel de Dieu (inscrit dans la nature même) que, même lorsqu'il se réfugie dans les profondeurs de l'inconscience, il nous reste le désir d'innocenter Dieu de toute le mal dont souffrent les hommes » (Maritain, 1963 : 210)

Raïssa Maritain soulève remarquablement la difficulté humaine de comprendre le mal et la souffrance qui émane de ce dernier. Face à cette souffrance, le plus tentant est de nier l'existence de Dieu¹. Or nier Dieu *ne nous avance à rien*, et cela revient à :

- i. « Décharger Dieu de la responsabilité d'une création telle que la souffrance y est inévitable » (*Ibid.*)
- ii. Témoigner que « c'est la preuve que nous avons un tel amour de Dieu [...], il nous reste le désir d'innocenter Dieu de toute le mal dont souffrent les hommes » (*Ibid.*).

Notre objectif dans cette étude consistera alors à responsabiliser Dieu de l'existence du mal tout en montrant qu'il n'est pas inconsistant de penser le Dieu chrétien et l'existence du mal. En outre, cette étude n'a pas la prétention d'apporter une solution – à proprement parler – au problème du mal². Au contraire, notre objectif est modeste au sens que nous souhaitons insister sur l'importance de la solution apportée par Alvin Plantinga tout en montrant qu'une métaphysique essentialise est plus appropriée qu'une métaphysique modale pour un tel projet.

UNE DÉFENSE³ FONDÉE SUR LE LIBRE ARBITRE

John Mackie est sans aucun doute l'un des philosophes le plus connus à avoir insis-

té sur l'inconsistance entre l'existence de Dieu et l'existence du mal. Il est aussi un

1 Il s'agit ici du Dieu chrétien.

2 Nous aurions dû nécessairement étudier quelle théorie des lois de la nature correspond mieux à notre projet.

3 Selon Alvin Plantinga, une théodicée « tente de nous dire pourquoi Dieu permet le mal » (Plantinga, 2010 : 252), tandis que « le but d'une Défense n'est pas dire quelles sont les raisons de Dieu, mais au mieux quelles pourraient être les raisons de Dieu » (*Ibid.* : 252-253) Cyrille Michon interprète ceci comme suit : « C'est ce que Alvin Plantinga appelle une stratégie de défense, plus modeste que celle de la théodicée, car elle ne demande pas de deviner les raisons que Dieu a, mais d'imaginer seulement celles qu'il peut avoir » (Michon, 2010 : 210).

des premiers philosophes à avoir tenté de montrer de manière convaincante que « la croyance théiste contient une inconsistance ou contradiction » (Plantinga, 2010 : 235), et que ladite inconsistance ou contradiction réside dans l'existence du mal. Or sa critique, comme nous le verrons, relève de l'ordre de la logique et elle doit être rejetée par conséquent en faisant usage des outils de la logique. Nous insistons sur ce dernier fait car il nous semble être un point qui doit être tenu en compte dans la méthodologie tracée par le théologien, lorsqu'il prétend esquisser une théodi-

cée plausible. De ce fait nous procéderons à étudier la thèse de Mackie à partir du travail réalisé par Alvin Plantinga (2010). Cette étape nous conduira à rejeter ladite thèse d'un point de vue purement logique. Or, bien que nous adhérons au raisonnement logique de Plantinga et à sa critique de la thèse de Mackie, nous rejetterons la voie métaphysique empruntée par ce dernier (sa métaphysique modale) et nous proposerons une solution fondée sur la solution logique de Plantinga, tout en adoptant une métaphysique essentialiste⁴.

POURQUOI L'ARGUMENT DE L'ATHÉE EST-IL ERRONÉ ?

Il est important de commencer par souligner le fait qu'il est généralement admis que la solution au problème logique du mal est attribuée à Alvin Plantinga (Michon, 2010 : 211), « ce qui serait donc un cas extraordinaire de *solution philosophique d'un problème philosophique* » (*Ibid.*). En effet, c'est dans l'article « Dieu, la liberté et le mal⁵ » (2010) qu'Alvin Plantinga argumentera (avec succès) en faveur du théiste, en montrant que ce dernier ne se contredit pas lorsqu'il entretient sa croyance. Puisque la thèse de Mackie est que la croyance théiste contient une inconsistance ou contradiction, Plantinga débutera son texte en établissant ce qu'est une contradiction explicite : « une contradiction *explicite* est une *proposition* d'un certain type – une proposition conjonctive dont l'un des

membres est la contradictoire ou la négation de l'autre membre » (*Ibid.*, p. 236). Donc, la première question à laquelle Plantinga veut s'attaquer c'est celle de savoir si « Mackie accuse-t-il le théiste d'accepter une telle contradiction ? » (*Ibid.*). Après analyser un texte de Mackie, Plantinga donne une réponse négative à sa question. Plantinga ajoute que « d'après Mackie [...] le théiste accepte un groupe ou un ensemble de trois propositions ; et cet ensemble est inconsistant » (*Ibid.*). Ces trois propositions sont :

- « (1) Dieu est tout-puissant
- (2) Dieu est parfaitement bon
- Et
- (3) Le mal existe » (*Ibid.*).

4 Pour la métaphysique modale, voir : (Parent 2016) ; pour la métaphysique essentialiste, voir : Lowe (2007).

5 L'article constitue les chapitres 2-8 du livre *God, Freedom and Evil* (Plantinga, 1974).

Donc selon Mackie cet ensemble (appelons-le A⁶) est inconsistant ou contradictoire. De ce fait, Plantinga s'interroge sur la possible contradiction de A et en conclut qu'il n'est pas possible de parler d'une contradiction *explicite*. Par le terme « explicite », l'auteur veut dire qu'il n'est pas totalement évident que les propositions soient contradictoires. Cet éclaircissement est important car l'ensemble suivant n'est pas *explicitement* contradictoire, si nous ne suivons pas les règles de la logique ordinaire :

- « (4) Si tous les hommes sont mortels, alors Socrate est mortel
- (5) Tous les hommes sont mortels
- (6) Socrate n'est pas mortel » (*Ibid* : 237).

Selon la logique, si ce dernier ensemble de propositions est explicitement contradictoire, c'est parce qu'on peut déduire à partir des éléments de l'ensemble (*i.e.* à partir des propositions) une contradiction ; ladite contradiction réside en (6). Dès lors, Plantinga s'interroge à nouveau si « Mackie soutient-il que l'ensemble A est formellement contradictoire ? » (*Ibid.* : 238). Plantinga propose une réponse immédiate à la question : « S'il le fait, il a tort. Aucune loi logique ne nous permet de déduire la négation d'une des propositions de A à partir de ses autres éléments. L'ensemble A n'est donc pas non plus formellement contradictoire » (*Ibid.*).

Ayant montré en quoi consiste une contradiction formelle, Plantinga relève

« une autre manière dont un ensemble de propositions peut être contradictoire ou inconsistant » (*Ibid.*). Il s'agit d'un ensemble de propositions qui n'est « ni explicitement ni formellement contradictoire » (*Ibid.*). Il donne l'ensemble suivant :

- « (8) Georges est plus vieux que Paul
- (9) Paul est plus vieux que Nick
- Et
- (10) Georges n'est pas plus vieux que Nick » (*Ibid.*).

En effet, il n'est pas possible par les règles de la logique de conclure la contradiction de l'ensemble ci-dessus. Plantinga se déploiera par la suite à expliquer plusieurs principes de la logique nécessaires pour son argumentation.

Comme Plantinga note, Mackie est conscient que l'ensemble A n'est pas immédiatement contradictoire. C'est pourquoi Mackie ajoute quelques prémisses additionnelles afin de mettre en évidence la contradiction (*Ibid.* : 241-242). Ces deux prémisses sont :

- « (19) Un être bon élimine toujours le mal autant qu'il peut
- Et
- (20) Il n'y a pas de limites à ce qu'un être tout-puissant peut faire » (*Ibid.* : 242).

Donc, comme les règles de la logique l'impliquent, il faut conclure en suivant Mackie, que (19) et (20) sont nécessaire-

6 Il s'agit de l'appellation donnée par Plantinga.

ment vraies. Dire qu'une prémisse est nécessairement vraie revient à dire « qu'une proposition est nécessairement vraie s'il est impossible qu'elle soit fausse, ou si sa négation ne peut pas être vraie » (*Ibid.* : 238-239).

Plantinga met d'abord en question la prémisse (20) puis la prémisse (19). Il développe l'idée qu'il est plausible de supposer que (20) et (19) sont nécessairement vraies si elles sont soumises à quelques changements. Il parvient à une modification (en faveur de l'athée) de l'ensemble A, qu'il intitula A' :

- « (1) Dieu est tout-puissant.
- (2) Dieu est parfaitement bon.
- (2') Dieu est omniscient.
- (3) Le mal existe.
- (19c) Un être bon, tout-puissant et omniscient élimine tout le mal qu'il peut éliminer proprement.
- et
- (20) Il n'y a aucune limite non logique à ce qu'un être tout-puissant peut faire » (*Ibid.* : 248).

Cependant, comme le note Plantinga, l'ensemble A' n'est pas formellement contradictoire, « c'est-à-dire que n'importe quel groupe de cinq éléments *impliquerait formellement* la négation du sixième » (*Ibid.*). Qui plus est

« ce qu'elles impliquent formellement n'est pas qu'il n'y a pas de mal *du tout* mais seulement que

(3'') Il n'y a pas de mal que Dieu puisse éliminer proprement » (*Ibid.*).

La conclusion à laquelle Plantinga parvient est « qu'il n'est pas simple de trouver des propositions nécessairement vraies telles qu'en les ajoutant à l'ensemble A on obtienne un ensemble formellement contradictoire » (*Ibid.* : 250).

C'est alors que Plantinga esquisse sa solution afin de montrer que l'ensemble A est consistant. Pour cela il donne *un modèle de E* (*Ibid.* : 251). Cette procédure consiste à révéler qu' : « une manière de montrer que *p* est consistant avec *q* est de trouver une proposition *r* dont la conjonction avec *p* est possible, dans le sens logique large, et implique *q* » (*Ibid.* : 251-252). Dès lors, nous pouvons introduire une proposition *r*, telle que : « (22) Dieu crée un monde contenant du mal et a de bonnes raisons de le faire [et] si (22) est compatible avec (1), alors il s'ensuit que (1) et (3) sont compatibles (et donc que l'ensemble A est consistant) » (*Ibid.* : 252). (1) est la proposition selon laquelle, Dieu est omniscient, tout-puissant et parfaitement bon tandis que (3) affirme que le mal existe. Celle-ci est la *défense* d'Alvin Plantinga. Il faut insister sur le langage utilisé par Plantinga. Une défense n'est pas une théodicée, car pour le philosophe ou le théologien que propose une défense « que *r* soit *vraie* ou non n'a pas grand-chose à voir avec le problème » (*Ibid.* : 253).

Alvin Plantinga propose une *défense* par le libre arbitre, dans laquelle la thèse centrale consiste à affirmer que Dieu

n'aurait pas pu actualiser n'importe quel monde possible. Cette thèse repose alors sur une métaphysique modale, mais cette métaphysique nous semble ne pas nous proportionner une vraie solution au problème, d'autant plus qu'elle ne nous semble pas prendre en compte le problème du mal au sens large (le mal physique et moral). C'est la raison pour laquelle, nous proposerons d'adopter une métaphysique essentialiste comme une métaphysique plus propice pour la solution logique de Plantinga.

Afin de présenter l'objection que nous souhaiterions soulever, il nous faut présenter le résultat auquel Alvin Plantinga parvient :

« (1) Dieu est omniscient, tout-puissant, et parfaitement bon.

(35) Il n'était pas au pouvoir de Dieu de créer un monde contenant du bien moral mais pas de mal moral.

et

(36) Dieu a créé un monde contenant du bien moral

[et ces propositions impliquent]

[...]

(3) Il y a du mal » (*Ibid.* : 279-280).

Alvin Plantinga retient les trois attributs de Dieu : l'omniscience, la toute-puissance, et la toute-bonté. Il nous montre alors que

le théologien (ou le philosophe) ne doit pas envisager sacrifier aucun attribut afin de proposer une solution plausible au problème du mal moral. Selon l'auteur, il n'était pas possible de faire un monde contenant du bien moral sans son contraire. C'est pourquoi, le mal est une conséquence de la création d'un monde avec le bien moral. Cependant, l'athée peut adresser l'objection suivante : le mal naturel est laissé de côté (ce qui lui permettrait de contre-attaquer). La solution de Plantinga étant seulement une solution proposée afin d'expliquer le mal moral, il sera nécessaire de construire une théodicée qui se base dans le *modèle E* mais en adoptant une autre métaphysique et perspective du problème.

Nous concluons en insistant sur l'important travail réalisé par Alvin Plantinga. Plantinga fournit une brillante solution consistant à proposer le *modèle E*. Le problème logique du mal est résolu mais il reste néanmoins à proposer une théodicée qui vise le problème du mal au sens large. Comme nous l'avons indiqué, adopter la solution de Plantinga ne présuppose point adopter sa métaphysique. Nous procéderons dans le chapitre suivant par établir une critique de la métaphysique modale en faisant un détour par la métaphysique des mondes possibles de Leibniz.

DIEU A-T-IL CRÉÉ LE MEILLEUR MONDE DES MONDES POSSIBLES ?

a. Leibniz et le meilleur des mondes possibles

Lors de l'entrée au Collège de France, Jacques Bouveresse s'est donné la promesse

de donner un cours sur Leibniz⁷, promesse qu'il n'a pu accomplir qu'à la fin de sa carrière au Collège de France. Lors de la séance inaugurale de son cours sur Leibniz, J. Bouveresse affirma :

« Il m'a toujours été impossible d'éprouver une sympathie quelconque pour certains objectifs que poursuit Leibniz, et notamment celui qui consiste à établir que nous vivons dans un monde qui est l'œuvre d'un être tout-puissant et sage, et dans lequel la quantité de mal qui existe n'aurait pas pu, en dépit de toutes les apparences du contraire, être plus petite qu'elle n'est » (Bouveresse, 2012a : 2).

En effet, Leibniz est l'introducteur du concept de « monde possible⁸ ». Whitehead écrit à propos de cette conception : « la théorie leibnizienne du "meilleur des mondes possibles" est une sottise audacieuse qui a été produite dans le but de sauver la face d'un Créateur construit par des théologiens contemporains et an-

térieurs⁹ » (Whitehead, 1978 : 47). Comme Whitehead le note, ce qui est en jeu est Dieu. Pour Bouveresse il ne s'agit pas d'une sottise audacieuse mais d'un optimisme qu'il a du mal à accepter¹⁰. Or qu'il s'agisse d'une sottise audacieuse ou d'un optimisme, Dieu a-t-il créé le meilleur des mondes possibles ?

Selon Bouveresse, pour Leibniz :

« tout ce qui peut nous donner l'impression d'être une faute dans la manière dont le monde a été conçu est susceptible de se révéler, avec les progrès de la connaissance, avoir été en réalité une faute de notre entendement, qui reposait essentiellement sur la tendance qu'il a à raisonner de façon beaucoup trop égocentrique et anthropocentrique » (Bouveresse, 2012a : 5).

Donc ceux qui pensent que le problème du mal est incompatible avec le Dieu chrétien tombent dans cette erreur. Dans la pensée de Leibniz, Jacques Bouveresse note le

7 Bouveresse inaugure son cours en disant : « Je vais donc essayer, pendant les deux dernières années d'enseignement qui me restent à assurer dans cette institution, de tenir la promesse que je m'étais faite quand j'y suis entré, en 1995, à savoir de terminer par un cours sur un philosophe qui fait partie de ceux pour lesquels j'ai toujours éprouvé un intérêt et une admiration particuliers, à savoir Leibniz » (2012a : 2).

8 Graeme Forbes définit le concept comme suit : « un monde possible est une voie complète selon laquelle les choses aurait pu être ou aurait pu aller (*A possible world is a complete way things might have been or a complete way things could have gone*) » (1995 : 404).

9 « The Leibnizian theory of the 'best of possible worlds' is an audacious fudge produced in order to save the face of a Creator constructed by contemporary, and antecedent, theologians » (Traduction de Bouveresse) (2012a : 2).

10 Bouveresse dit : « S'il m'est permis de parler de façon un peu personnelle, l'optimisme, même sous sa forme leibnizienne – qui, comme nous aurons l'occasion de nous en rendre compte, n'a pas nécessairement grand-chose à voir avec ce qu'on veut dire habituellement quand on dit de quelqu'un qu'il est optimiste ou qu'il est un optimiste – est une attitude que j'ai du mal et que j'ai même en vieillissant de plus en plus de mal non pas seulement à partager, mais même simplement à comprendre » (Bouveresse, 2012a : 2-3).

lien qu'il y a entre la question du mal et la manière dont Leibniz comprend l'acte de percevoir. C'est la raison pour laquelle il conclut : « il faut rendre à Leibniz cette justice que, contrairement à ce qu'on lui a fait dire assez souvent, il ne dit pas que la quantité de mal que comporte notre monde est peu importante, voire même négligeable » (Bouveresse, 2012a : 6). En effet, Leibniz n'a jamais dit ce qu'on vient de lui attribuer. Au contraire,

« ce que nous demande d'admettre l'auteur de la *Théodicée* est seulement qu'aussi considérable que puisse être ou en tout cas paraître la quantité de mal existante si on la considère indépendamment du reste, elle est toujours compensée largement et tend même à rendre le meilleur encore meilleur en créant un contraste qui le fait ressortir davantage » (Bouveresse, 2012a : 6).

Donc le mal est un moindre mal, puisqu'il est compensé par ailleurs. C'est pour toutes ces raisons que Leibniz pense que celui-ci est le meilleur monde qu'il ait pu exister, c'est-à-dire qu'avant même qu'il existe il fut le meilleur. Autrement Dieu n'aurait pas eu des raisons pour faire exister le monde que nous habitons (Bouveresse, 2012a : 7). Bouveresse conclut :

« cela signifie (1) que ce monde est réellement le meilleur de tous ceux qui auraient pu exister, (2) que la volonté ou

le bon plaisir de Dieu ne sont pour rien dans le fait qu'il l'est, puisqu'ils ne sont intervenus que dans la décision de le faire exister, et (3) que nous sommes capables, puisque la différence entre Dieu et nous est sur ce point une différence de degré et non de nature, de comprendre, au moins dans une certaine mesure, qu'il est effectivement le meilleur de tous » (Bouveresse, 2012a : 7).

La conclusion (2) laisse néanmoins quelques difficultés. Selon Leibniz, que le monde soit tel qu'il est, ne dépend pas de Dieu. Dieu n'est pas alors le responsable du meilleur monde, autrement dit, il n'est pas le Créateur ; il est seulement responsable de son existence. Le meilleur des mondes possibles était alors préconçu comme le meilleur. Or, si Dieu l'a seulement fait exister, qui l'a-t-il préconçu ? Et, pourquoi s'agit-il du meilleur ? Nous n'avons pas de réponse à la première question. Quant à la deuxième question, la seule réponse (insuffisante selon nous) donnée par Leibniz afin de comprendre qu'il s'agit du meilleur monde, c'est que Dieu l'a choisi¹¹. Ainsi :

« Parmi tous les mondes possibles, il y en a un et un seul qui a été choisi initialement, parce qu'il était le plus parfait ; et cela signifie que toutes les possibilités qui se seraient réalisées si l'un ou l'autre des mondes possibles qui n'ont pas été choisis l'avait été ont été écartées au départ » (Bouveresse, 2012c : 7).

11 Il faut ajouter que pour Leibniz Dieu le choisit car il choisit toujours le meilleur. Il en reste qu'il n'y a pas vraiment une explication de pourquoi il est le meilleur. Donc la volonté de Dieu est inscrite dans le projet du meilleur des mondes possibles au sens où il ne pourrait pas faire autrement (Bouveresse, 2012d).

En faisant usage du jargon métaphysique, nous pouvons dire : « Dieu-choisit-ce-monde », est l'état de choses qui rend vrai la proposition : « Celui-ci est le meilleur des mondes possibles ». Donc, Dieu-choisit-ce-monde est le vérifacteur (*Truth-maker*) de la thèse de Leibniz. Cela laisse donc pré-supposer qu'il y a de choses dont la responsabilité de leur contenu ne dépend pas de Dieu. Une thèse sans doute problématique.

Selon Leibniz, il y a trois sortes de mal : « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, et moralement. Le mal *métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le mal *physique* dans la souffrance, et le mal *moral* dans le péché¹² » (Leibniz, *Théodicée*, I, § 21). On peut penser que ce que Leibniz appelle « mal métaphysique » et « mal physique » correspondent à ce que nous appelons le mal naturel. Or, comme le note Bouveresse : « il faut remarquer que ce n'est pas de cette façon que Leibniz considère les choses et que cela entre sûrement pour une part importante dans la difficulté que nous avons à comprendre ce qu'on appelle son optimisme » (Bouveresse, 2012b : 2). Malgré notre insatisfaction d'un monde possédant ces trois maux, selon Leibniz, il reste que le monde est une totale et parfaite harmonie. Donc, nous devons affirmer avec Leibniz :

« que le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont parallèles

entre eux ; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du meilleur architecte ; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits ; et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble¹³ » (Leibniz, *Théodicée*, III, § 247).

Et :

« Il suit de la Perfection Suprême de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible où il y ait la plus grande variété ; le terrain, le lieu, le temps, les mieux ménagés ; le plus d'effect produit par les voyes les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvoit admettre. Car tous les Possibles prétendants à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible¹⁴ » (Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 10).

Peu à peu, on voit apparaître que derrière la célèbre phrase « le meilleur des mondes possibles », il y a tout un présupposé souvent négligé. Quand Leibniz dit qu'il s'agit

12 Cité par Bouveresse (2012b, p. 2).

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

du meilleur monde, il y a certains acquis acceptés. D'abord l'auteur parle des maux physiques, métaphysiques et morales (mais encore une fois, nous comprenons autrement le mal physique et le mal moral). Il y a ensuite, une question de perception :

« Mais pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables ? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand ; mais, en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison, et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité¹⁵ » (Leibniz, *Théodicée*, Abrégé II).

Nous nous trompons si nous avons de l'insatisfaction à cause du mal naturel et moral (les deux termes entendus au sens contemporain), car le problème vu dans son ensemble disparaît lorsque nous prenons en compte la perfection que nous trouvons par ailleurs. De ce fait :

« Il se trouve que, s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouvera moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté :

avoir mille Virgile bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras ; appellerait-on cela raison ? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés ; il y a dans ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature intelligente, s'il n'y avait point de choses inintelligentes ? à quoi penserait-elle s'il n'y avait ni mouvement, ni matière, ni sens ? Si elle n'avait que des pensées distinctes, ce serait un Dieu, sa sagesse serait sans bornes ; c'est une des suites de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que, dans ma philosophie, il n'y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits auxquels ils appartiennent. Donc, puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un monde de corps, un monde de substances capables de perception et incapables de raison ; enfin puisqu'il fallait choisir, de toutes les choses, ce qui faisait le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par

15 *Ibid.*

cette porte ; Dieu n'aurait pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avait exclu¹⁶ » (Leibniz, *Théodicée*, II, § 124).

C'est la raison pour laquelle on peut parler de sa thèse comme une thèse esthétique, car les ombres d'une chose sont dites belles, vues à partir de l'ensemble de la chose.

Le problème de sa théorie des possibles et de sa thèse selon laquelle nous sommes dans le meilleur des mondes possibles, est :

« que Leibniz semble soutenir, d'un côté, que le passage qui s'effectue de la possibilité à la réalité pourrait s'expliquer déjà simplement par la tendance intrinsèque qu'ont les possibles à exister et, de l'autre, qu'il requiert de façon essentielle l'intervention d'une force extérieure indépendante, à savoir la volonté de Dieu, qui choisit de faire exister la combinaison qui possède le degré de perfection totale le plus élevé. Dans la première interprétation, celle de ce que les commentateurs appellent parfois la théorie du *Daseinstreben* des possibles, le rôle de Dieu risque de se réduire à peu de chose près à celui d'un simple spectateur passif, qui laisse, si l'on peut dire, les possibles s'expliquer et se départager entre eux. Dans la deuxième, il est impliqué activement dans le processus et y joue même un rôle absolument essentiel » (Bouveresse, 2012c : 2).

La théorie du *Daseintreben* est celle que

Leibniz semble appliquer au meilleur des mondes possibles. En effet, comme nous l'avons noté au fur et à mesure du chapitre, nous savons qu'il s'agit du meilleur monde car Dieu l'a choisi, mais nous le présentons comme n'étant pas le responsable du contenu du monde. Autrement dit, le meilleur des mondes possibles et tous les possibles, « existent de toute éternité dans l'entendement de Dieu et ne sont en aucune façon sous la dépendance de décisions qu'il pourrait prendre à leur sujet » (Bouveresse, 2012c : 3). Donc, selon Leibniz il y a des possibles qui ne se réalisent pas, ce qui permet que le meilleur des mondes possibles (notre monde) exclue les autres mondes possibles étant donné qu'il est le meilleur.

b. Critique de la thèse leibnizienne des mondes possibles et de toute métaphysique modale

La thèse selon laquelle celui-ci est le meilleur des mondes possibles implique comme nous l'avons vu tout un présupposé métaphysique. La théologie naturelle de Leibniz ne développe pas la liberté comme concept central pour établir que notre monde est le meilleur des mondes. Bien sûr, le thème de la liberté est un sujet important dans les œuvres du philosophe allemand, mais il n'est pas là où il nous semble qu'il doit être : au centre de la justification de pourquoi notre monde est le meilleur des mondes possibles. Si la liberté a une autre place dans sa théologie naturelle, c'est parce que sa métaphysique ne demande pas qu'elle intervienne dans sa

16 Cité par Bouveresse (2012b : 3).

théodicée (justification). Que notre monde soit le meilleur des mondes dépend alors pour le philosophe allemand d'une *métaphysique des mondes possibles*¹⁷.

Si nous voulons critiquer la thèse de Leibniz, il nous semble nécessaire de le faire d'un point de vue métaphysique. C'est la raison pour laquelle nous procéderons à rejeter la métaphysique modale de Leibniz. D'une certaine manière, la métaphysique que nous allons proposer est proche de celle de Leibniz mais elle évite le discours des mondes possibles et c'est en cela qui consiste pour nous la bonne solution.

Leibniz est un métaphysicien que nous pouvons appeler « essentialiste ». Pour les spécialistes de Leibniz, il existe la question de savoir de quel essentialisme s'agit-il. Selon Look, nous pouvons parler d'abord de deux thèses : d'un « essentialisme » et d'un « super-essentialisme » (Look, 2013). L'essentialisme est la doctrine selon laquelle pour toute substance individuelle x , il y a une propriété P de x . Donc si x existe, nécessairement, x possède P (Look, 2013). Le super-essentialisme est la doctrine

selon laquelle pour toute substance individuelle x , et pour toute propriété P de x , nécessairement, si x existe alors x possède P (Look, 2013). Or, Look note : « Maintenant, il semble que du point de vue de Leibniz, toutes les propriétés d'une substance individuelle sont essentielles à celle-ci » (Look, 2013). Il reste à savoir laquelle des trois interprétations est correcte¹⁸.

Lors de son étude de la question « *Why this World ?* », Look nous dit que la voie explorée par Leibniz est celle de la théorie des *striving possibles* selon laquelle :

« Chaque essence s'efforce [*strives*] naturellement pour l'existence, et le monde actuel est tout simplement le champ de bataille final après que toutes les essences possibles se soient engagés dans un combat mortel pour la survie. En bref, c'est le darwinisme métaphysique, dans lequel les essences les plus parfaites (et mutuellement compatibles) survivent à constituer un monde¹⁹ » (Look, 2013).

Nous n'allons pas trancher quelle est

17 Nous pouvons lire dans un article de Brandon Look sur la métaphysique modale de Leibniz : « La philosophie de Leibniz peut être vue comme une réaction à la théorie cartésienne de la substance corporelle et au nécessitarisme de Spinoza et de Hobbes. On abordera ce deuxième aspect de sa philosophie. Au cours de ses écrits, Leibniz a développé une approche des questions de modalité – nécessité, la possibilité, contingence – qui n'a pas seulement joué un rôle important au sein de sa métaphysique générale, de son épistémologie et de sa **théologie philosophique**, mais aussi elle continue à être d'un intérêt aujourd'hui (*Leibniz's philosophy can be seen as a reaction to the Cartesian theory of corporeal substance and the necessitarianism of Spinoza and Hobbes. This entry will address this second aspect of his philosophy. In the course of his writings, Leibniz developed an approach to questions of modality—necessity, possibility, contingency—that not only served an important function within his general metaphysics, epistemology, and philosophical theology but also has continuing interest today*) » (Nous soulignons) (Look, 2013).

18 Si Look a raison, Leibniz serait le prédécesseur du dispositionnalisme essentialiste.

19 « *each essence naturally strives for existence, and the actual world is simply the final battlefield after all possible essences have engaged in mortal combat for survival. In short, this is metaphysical Darwinism, in which the most perfect (and mutually compatible) essences survive to constitute a world* ».

l'interprétation correcte que nous devons suivre, notamment parce que « quand je lis ce que les historiens sérieux de la philosophie ont à dire, je me persuade que le fait de savoir en quoi consistaient exactement les conceptions leibniziennes n'est pas une question facile » (Lewis, 2007 : 12). Cependant, nous pouvons conclure que l'essentialisme leibnizien est un essentialisme modal²⁰.

Nous avons voulu entrer au sein de la métaphysique essentialiste de Leibniz afin de montrer que son essentialisme dépend d'une métaphysique modale. Or, voir notre monde comme une espèce de *darwinisme métaphysique*, revient à décharger Dieu de sa responsabilité. C'est pourquoi nous souhaiterions proposer une métaphysique essentialiste non modale, et plus précisément l'« essentialisme sérieux » d'E. J. Lowe. L'essentialisme de Lowe s'inscrit dans ce que certains philosophes nomment « actualisme », c'est-à-dire qu'ils n'acceptent les mondes possibles²¹. Selon Lowe « l'essence de quelque chose *X*, est ce qu'est *X* ou ce que c'est que d'être *X*. Autrement dit, l'essence de *X* est l'identité même de *X* » (Lowe, 2007 : 88). Donc, « c'est une partie de l'essence de *X* que *X* existe seulement si *Y* existe et une partie de l'essence de *X* que *X* entretienne une

relation unique avec *Y* » (Lowe, 2007 : 94). C'est ce que l'auteur appelle une dépendance ontologique. L'essentialisme sérieux se fonde sur trois thèses :

« Jusqu'ici, j'ai mis l'accent sur ces deux principes qui doivent être acceptés pour l'essentialisme sérieux : *les essences ne sont pas des entités* et, en général, *l'essence précède l'existence*. Pour ce qui nous concerne ici, au sujet des essences, voici le principe à reconnaître de plus loin le plus important : *les essences sont le fondement de toute nécessité et de toute possibilité métaphysiques* (comparer avec [1994 Fine²²]).²³ » (Lowe, 2008 : 23).

Le troisième principe est aussi pour notre discussion, le plus important. Dans son article de 2007, Lowe intitule une de ses parties : « L'essence est le fondement de toute vérité modale ». Cela veut dire que : « une raison pour laquelle il peut être vraie que *X* est nécessairement *F* est que c'est une partie de l'essence de *X* que *X* soit *F* » (Lowe, 2007 : 105). L'auteur ajoute qu'il ne s'agit pas de la seule possibilité pour laquelle *X* est nécessairement *F*, mais :

« Il peut aussi l'être sur la base de l'essence de *quelque chose d'autre* au-

20 Métaphysique que nous cherchons à éviter dans le cadre de notre étude.

21 Donc on s'attaque à la thèse classique de Leibniz, mais aussi aux plus nouvelles.

22 Lowe renvoie à l'article de Kit Fine, « Essence and Modality » (1994).

23 « So far, I have urged that the following two principles must be endorsed by the serious essentialist: that *essences are not entities* and that, in general, *essence precedes existence*. But by far the most important principle to recognize concerning essences, for the purposes of the present paper, is that *essences are the ground of all metaphysical necessity and possibility* (compare [Fine 1994]) ».

quel x est relié de façon appropriée. Par exemple Socrate est nécessairement le sujet de cet événement : *la mort de Socrate*, parce cela fait partie de l'essence de cet événement que Socrate en soit le sujet, même si ce n'est pas une partie de l'essence de Socrate qu'il soit le sujet de cet événement. Ce n'est pas l'ordre de *ce qu'est Socrate* qu'il soit nécessairement le sujet de cet événement mais plutôt de l'ordre de *ce qu'est cet événement* » (Lowe, 2007 : 105).

Ceci vaut aussi *mutatis mutandis* pour la possibilité²⁴ (Lowe, 2007 : 105). Si nous reprenons ce qui vient d'être dit par Lowe à propos de Socrate et nous l'appliquons à la question de « pourquoi ce monde ? », nous pouvons affirmer que *l'essence* de ce monde (le meilleur monde possible²⁵) est ce qui fait qu'il soit celui-ci et non un autre monde – et donc un monde qui n'aurait pas été le meilleur monde possible puisqu'il aurait eu une autre essence. Ainsi la thèse principale que nous voudrions soutenir dans cette étude est :

(10) Notre monde est le meilleur monde possible

(11) L'essence de notre monde est ce qui fait qu'il soit le meilleur monde possible

(12) L'essence de notre monde est qu'on peut y vivre le libre arbitre et qu'il est gouverné par des lois de la nature²⁶

(13) Donc, qu'on puisse vivre le libre arbitre et que le monde possède certaines lois de la nature par lesquelles il est régis, est ce qui fait de notre monde qu'il soit le meilleur monde possible

Donc, en faisant notre les paroles de Lowe :

« j'en conclus que le langage des mondes possibles ne peut jeter aucune lumière sur la nature et le fondement des modalités métaphysiques. Si des mondes possibles existent, quels qu'ils soient, c'est intéressant d'un point de vue ontologique – quand on cherche à offrir un inventaire aussi humainement complet et exact que possible, de ce qui est – mais on ne peut pas les solliciter utilement à des fins de métaphysique modale. C'est la raison pour laquelle, à mon sens, nous n'avons pas d'autre solution possible que *l'essentialisme sérieux* » (Lowe, 2007 : 117).

24 Lowe dit : « Je me risque à affirmer que tous les faits au sujet de ce qui est nécessaire ou possible, au sens métaphysique, sont fondés sur des faits concernant les essences des choses –non seulement des choses existantes, mais aussi des choses non existantes » (Lowe, 2007 : 105).

25 Nous abandonnerons la phrase « le meilleur des mondes possibles », car nous refusons les mondes possibles. Désormais nous parlerons du *meilleur monde possible*, au sens où il s'agit du meilleur choix qu'il pouvait faire ; par exemple : « Le climat d'aujourd'hui est le meilleur des climats pour faire un pique-nique ».

26 Malheureusement, nous ne pouvons pas aller plus loin sur notre conception du libre arbitre et des lois de la nature.

CONCLUSION

Nous concluons par les paroles d'Alvin Plantinga, dans son livre *The Nature of Necessity* :

« Le résultat est, me semble-t-il, qu'il n'y a pas de bon argument athéologique à partir du mal. L'existence de Dieu n'est ni exclue ni rendue improbable par l'existence du mal. Bien entendu, la souffrance et le malheur peuvent néanmoins constituer un problème pour quelqu'un qui croit en Dieu ; mais le problème n'est pas celui que présentent des croyances qui sont logiquement ou probabilistiquement incompatibles. Il peut trouver un problème religieux dans le mal ; en présence de sa propre souffrance ou de celle de quelqu'un qui est proche de lui, il peut échouer à conserver une attitude correcte à l'égard de Dieu. Confronté à une souffrance ou à un malheur personnels importants, il peut être tenté de se rebeller contre Dieu, de le menacer du poing, de maudire Dieu. Il peut désespérer de la bonté de Dieu, ou même abandonner complètement la croyance en Dieu. Mais c'est un problème d'une dimension différente. Un tel problème demande un conseil pastoral plutôt que philosophique²⁷ » (Plantinga, 1974 : 195).

Bien qu'il n'y ait pas un bon argument athée à partir du mal, il nous reste, ne serait-ce que du point de vue philosophique

à fonder l'existence du mal. Pourquoi le mal existe-t-il ? Nous avons voulu insister en un premier moment sur l'importance d'attribuer la responsabilité²⁸ de Dieu dans l'existence d'un monde où le mal et la souffrance existent. Qui plus est, en suivant la brillante argumentation de Plantinga, nous avons voulu montrer qu'il n'y a pas d'inconsistance de penser le Dieu chrétien et l'existence du mal. Nous avons aussi postulé la thèse selon laquelle il y a du mal, parce que *l'essence de notre monde est qu'on peut y vivre le libre arbitre et qu'il est gouverné par des lois de la nature*. Dès lors, il nous semble qu'il faut travailler sur une conception correcte du libre arbitre et des lois de la nature. Nous pensons alors que le problème est déplacé et que les philosophes et les théologiens devraient désormais étudier lesdits concepts. Donc, il ne s'agit plus de parler de l'inconsistance logique entre l'existence du mal et de Dieu, mais de démontrer que le libre arbitre est un concept que nous pouvons soutenir aujourd'hui (malgré les critiques des sciences cognitives et de la philosophie).

27 Traduction de Jacques Bouveresse (2012a : 3).

28 Être responsable n'équivaut pas à être le créateur.

BIBLIOGRAPHIE

- Bouveresse, Jacques (2012a) « Cours 1. Le meilleur des mondes possibles et le "problème du mal" ». Dans *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, (« Langage et connaissance »). Dans : <http://philosophie-cdf.revues.org/361> (consulté le 27 octobre 2012).
- Bouveresse, Jacques (2012b) « Cours 3. Le calcul du meilleur et le problème de la quantification de la perfection ». Dans Jacques Bouveresse *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, (« Langage et connaissance »). Dans : <http://philosophie-cdf.revues.org/376> (consulté le 29 octobre 2012).
- Bouveresse, Jacques (2012c) « Cours 5. L'intellect, la volonté et les possibles ». Dans Jacques Bouveresse *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, (« Langage et connaissance »). Dans : <http://philosophie-cdf.revues.org/411> (consulté le 29 octobre 2012).
- Bouveresse, Jacques (2012d) « Cours 6. Le bien et le mal peuvent-ils être sous la dépendance de la volonté ». Dans Jacques Bouveresse *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, (« Langage et connaissance »). Dans : <http://philosophie-cdf.revues.org/377> (consulté le 29 octobre 2012).
- Forbes, Graeme (1996) « Possible worlds ». Dans Jaegwon Kim - Ernest Sosa (éds.) *A Companion to Metaphysics*. Oxford : Blackwell Companions to Philosophy, 404-405.
- Fine, Kit (1994) « Essence and Modality ». Dans James E. Tomberlin (éd.) *Philosophical Perspectives, 8: Logic and Language*. CA, Ridgeview : Atascadero.
- Leibniz, Gottfried (1969) *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. Paris : Flammarion.
- Leibniz, Gottfried (1954) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lewis, David (2007) *De la pluralité des mondes*. Paris : Éditions de l'éclat.
- Look, Brandon C. (2013) « Leibniz's Modal Metaphysics ». Dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dans : <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-modal/>.
- Lowe, Emmanuel Jonathan (2007) « La métaphysique comme science de l'essence ». Dans Emmanuelle Garcia - Frédéric Nef (éds.), *Métaphysique contemporaine, Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris : Vrin, 85-117.
- Mackie, John L. (2010) « Le mal et la toute-puissance ». Dans Cyrille Michon et Roger Pouivet (éds.), *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*. Paris : Vrin, 215-234.

Mackie, John L. (2000) « Evil shows that there is no God²⁹ ». Dans Brian Davies (éd.) *Philosophy of Religion, A Guide and Anthology*. Oxford : Oxford University Press, 581-591.

Maritain, Jacques (1963) *Journal de Réflexion, publié par Jacques Maritain*. Paris : Desclée de Brouwer.

Michon, Cyrille (2010) « Introduction, Le problème du mal ». Dans Cyrille Michon & Roger Pouivet (éds.) *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*. Paris : Vrin, 207-214.

Parent, Ted (2016), « Modal Metaphysics », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL : <http://www.iep.utm.edu/mod-meta/>

Plantinga, Alvin (2010) « Dieu, la liberté et le mal ». Dans Cyrille Michon - Roger Pouivet (éds.) *Philosophie de la religion, Approches contemporaines*. Paris : Vrin, 235-279.

Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*. Oxford : Oxford University Press.

Whitehead, Alfred North (1978) *Process and Reality, An Essays in Cosmology*. New York: The Free Press.



29 Il y a un changement du titre, mais il s'agit de l'article : « Evil and Omnipotence » *Mind*, vol. 64 (1955).

LA VIA PULCHRITUDINIS COMO CAMINO DESDE LA CIENCIA HACIA LA TRASCENDENCIA

— Sofía Polivanoff*

RESUMEN:

Este trabajo se propone presentar de manera muy breve algunas cuestiones sobre las relaciones entre verdad y belleza partiendo desde el ámbito de las ciencias, intentando llegar hacia el umbral de la trascendencia. En primer lugar, se exponen observaciones de científicos que hacen alusión a dicha relación entre belleza y verdad. En segundo lugar, se expone la postura de James W. McAllister. Luego se procede a un análisis más clásico de la noción de belleza, tomando como fuente principal a Tomás de Aquino, y vinculando la noción de belleza con la de sublimidad. A modo de conclusión, se consideran ambos abordajes a la cuestión y se evalúa su apertura o no a la trascendencia.

PALABRAS CLAVE: Verdad. Belleza. Ciencia. Trascendencia. *Via pulchritudinis*.

ABSTRACT:

This paper intends to present very briefly some questions about the relationship between truth and beauty starting from the fields of science, trying to reach the threshold of transcendence. First, observations of scientists that refer to this relationship between beauty and truth are exposed. Secondly, the position of James W. McAllister is presented. Then it proceeds to a more classic analysis of the notion of beauty, taking Thomas Aquinas as the main source, and linking the notion of beauty with that of sublimity. In conclusion, both approaches to the issue are considered and it is evaluated whether they are open to transcendence or not.

KEY WORDS: Truth. Beauty. Science. Trascendencia. *Via Pulchritudinis*.

INTRODUCCION: ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS

Quisiera empezar mencionando, a modo ilustrativo, algunas citas atribuidas a diversos científicos para mostrar brevemente

* Pontificia Universidad Católica Argentina.

te el lugar que a veces tiene la belleza en el ámbito de las ciencias:

- Hermann Weyl, matemático: “Mi trabajo ha sido siempre tratar de unir la verdad con la belleza; pero cuando he tenido que elegir, habitualmente he elegido lo bello.”¹
- Paul Dirac, físico, sobre la teoría general de la relatividad: “Se siente una irresistible fe en esta teoría que deriva de su gran belleza, que es totalmente independiente de sus éxitos particulares (...) Se experimenta la irresistible convicción de que sus fundamentos deben ser correctos, independientemente de su acuerdo con la observación.”²
- Werner Heisenberg, físico: “Si la naturaleza nos conduce a formas matemáticas de gran simplicidad y belleza –por formas entiendo sistemas coherentes de hipótesis, axiomas, etc.- no podemos hacer otra cosa más que creer que son “verdaderas”, que revelan una auténtica característica de la naturaleza. Ud. podría objetar que al hablar de belleza y simplicidad introduzco criterios estéticos de la verdad, debo admitir francamente que me siento muy atraído por la simplicidad y belleza de los esque-

mas matemáticos que la naturaleza nos presenta.”³

- Roger Penrose, físico matemático: “Es realmente un misterio que algo que se manifiesta bello pueda tener más probabilidad de ser verdadero que algo que se manifiesta feo. Lo he notado en muchas ocasiones en mi trabajo, en casos en los que, por ejemplo, se podían formular dos hipótesis respecto de la solución de un problema, y respecto de la primera pensaba cuán bello sería que fuera verdadera, mientras que respecto de la segunda no me importaba mucho el resultado, aun cuando hubiera sido correcto. En efecto, sucede muy a menudo que la posibilidad más agradable es también la verdadera.”⁴

Estos ejemplos no son los únicos, muchos científicos han mencionado la relevancia que la belleza y los juicios estéticos tienen en su tarea. Partiendo de este hecho, surgen, entre otros, interrogantes sobre el lugar que ocupan dichas consideraciones estéticas en la labor científica y su legitimidad, y sobre la existencia de alguna relación entre la belleza y la verdad.

1 Citado por McAllister, J. W., *Beauty and Revolution in Science*, Estados Unidos, Cornell University Press, 1996, p. 91

2 Dirac, Paul A. M., *The excellence of Einstein's theory of gravitation*, en: Maurice Goldsmith, Alan Mackay and James Woudhuysen, eds., *Einstein: The First Hundred Years*, Pergamon Press, Oxford, 1980, p. 44

3 Heisenberg, W., *Physics and beyond: Encounters and Conversations*, Harper and Row, New York 1971, p. 68-69

4 Penrose, R., *The rôle of aesthetics in pure and applied mathematical research*, en: Bulletin of the Institute of Mathematics and Its Applications, Julio-Agosto, 1974, p. 267

LA PROPUESTA DE JAMES W. McALLISTER⁵

Un autor que se ha dedicado a estas cuestiones es James McAllister. Expondré brevemente algunos aspectos centrales de su libro "Belleza y revolución en ciencia".

McAllister reconoce que uno de los rasgos más notables de la ciencia moderna es la convicción de muchos científicos de que su sentido estético puede guiarlos a la verdad (por ejemplo: Penrose, Heisenberg, Dirac, Minkowski, Hermann Weyl).

Según él, hay también otros autores, que aunque muestran menor confianza en que los criterios estéticos sean detectores de verdad fiables, consideran apto/adechado que la belleza acompañe a la verdad (por ejemplo: O. Lodge - físico).⁶

Sostiene también McAllister que el juicio estético de los científicos es independiente del juicio empírico, pero es capaz de reconocer verdades y es por lo tanto una fuente adicional de información sobre los méritos empíricos de las teorías.

Para explicar la influencia de los juicios estéticos, McAllister⁷ propone la llamada inducción estética. Esta consistiría en el siguiente procedimiento: una comunidad científica compila su canon estético en determinada fecha adjuntando a cada propiedad estética una valoración proporcional al grado de adecuación empírica atribuido

en ese momento al conjunto de teorías actuales y recientes que exhiben dicha propiedad. Así, una parte del mérito de una teoría le viene de su actual desempeño empírico (este componente es evaluado mediante la aplicación de criterios empíricos); otra parte del mérito se deriva del historial del desempeño empírico que dicha teoría y teorías con propiedades estéticas similares han construido en el pasado.

Puede ser que existan o no existan correlaciones entre las teorías que tienen determinadas propiedades estéticas y el hecho de que tengan altos grados de adecuación empírica. Si dichas correlaciones no existen, entonces ningún método para la formación de criterios para la evaluación de teorías será capaz de identificarlas. Pero, si algunas de estas correlaciones sí existen, entonces la proyección inductiva será tan capaz de descubrirlas como cualquier otro procedimiento alternativo para la formulación de criterios.

McAllister sugiere que las revoluciones científicas sean consideradas como el repudio a las restricciones estéticas que una comunidad se ha acostumbrado a imponer en la elección de teorías. Una vez terminada la revolución, la inducción estética volverá a afectar las preferencias de los científicos.

Los criterios empíricos perduran en gran

5 Cf. *Beauty and Revolution in Science*

6 Cf. *Ibidem*, p. 90-91

7 Cf. *Ibidem*, p. 100-102

medida inalterados a través del tiempo. En consecuencia, lo que constituye una razón empírica para preferir una teoría sobre otra en un determinado periodo retendrá esa fuerza en periodos posteriores. Por lo tanto, al menos una parte de las razones aducidas por los científicos para preferir una teoría sobre otra en un determinado periodo permanecerá comprensible para los historiadores posteriores. Con este planteo busca superar la inconmensurabilidad de paradigmas, planteada por Kuhn. Las revoluciones consisten en cambios en los cánones estéticos y no en una sustitución total de los criterios para la elección de teorías.

Los posibles resultados de la inducción estética son dos: o la inducción estética puede identificar las propiedades estéticas que conducen a teorías con altos grados de adecuación empírica, o falla y no logra identificar dichas propiedades. Mientras no po-

damos descartar que existan propiedades estéticas que conducen a teorías con altos grados de adecuación empírica, sería tonto de nuestra parte negarnos la posibilidad de descubrirlas.⁸

A lo largo de su libro, el planteo de McAllister, si bien se maneja con mucha cautela, parecería dejar entreabierto la posibilidad de una vinculación más fuerte entre propiedades estéticas y desempeño empírico, sin embargo, al concluir su libro menciona, como de pasada, que su concepción de la posibilidad de un vínculo entre desempeño empírico y juicios estéticos (se abstiene de hablar de verdad y belleza) es en el mejor de los casos, una relación de tipo humeana. No abunda en detalles, pero esta es su concepción metafísica. Si bien su trabajo es sumamente interesante y enriquecedor, este planteo final del autor se cierra a la trascendencia.

OTRO ENFOQUE: UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN CLÁSICA DE BELLEZA

Si bien es cierto que los juicios y criterios estéticos han variado a lo largo de la historia, encontramos algunos rasgos o características que se han mantenido vigentes. Entre ellos, ubicamos las tres condiciones que Santo Tomas de Aquino recoge como propias de la belleza, a saber: la perfección, la claridad y la armonía (o proporción).⁹

Según la integridad o perfección, podemos decir que algo roto o incompleto no puede ser bello. Perfecto es, siguiendo a Santo Tomas, a lo que nada falta según el modo de su perfección¹⁰. La armonía hace alusión a la proporción y al orden. Y la claridad o esplendor se puede considerar bajo una doble mirada: por un lado, como propiedad objetiva de un ente, es decir su inteligibili-

8 Cf. *Ibíd.*, p. 204-205

9 Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 145, a. 2, c.

10 Cf. *Suma Teológica*, I, q. 4, a. 1

dad ontológica, por otro lado, como a la luz o claridad del espíritu, de la razón humana.

Estas características suelen ser mencionadas por los científicos a la hora de hablar sobre la belleza en sus teorías.

- Dirac, en *The excellence of Einstein's theory of gravitation*: "Supongamos que apareciera una discrepancia, bien confirmada y convalidada, entre la teoría y las observaciones. ¿Debemos entonces considerar equivocada a la teoría? Yo diría que la respuesta a esta última pregunta es decididamente ¡no! Cualquiera que aprecie la armonía fundamental que relaciona el modo en que actúa la Naturaleza y sus principios matemáticos generales, debería percibir que una teoría dotada de la belleza y de la elegancia que posee la teoría de Einstein debería ser substancialmente correcta. Si surgiese una discrepancia en alguna aplicación de la teoría, esta sería seguramente causada por alguna característica secundaria relativa a la aplicación misma, que no ha sido considerada adecuadamente, y no de un error del principio general de la teoría."¹¹
- Weinberg, *Steven*, en *Il sogno dell'unità dell'universo*: "A veces, escuchando un fragmento musical o un soneto, experimentamos un intenso

placer estético cuando nos damos cuenta de que en esa obra no hay nada que deba ser cambiado, no tiene ni siquiera una nota o una palabra que querríamos diversa. En la "Sagrada Familia" de Rafael la posición de cada figura sobre la tela es perfecta, no encontraríamos nada que nos gustaría que hubiese sido pintado de otra manera por Rafael. La misma cosa es verdadera en parte (nunca lo es más que en parte) con la teoría de la relatividad general. Si conocen los principios físicos generales adoptados por Einstein, se darán cuenta de que no habría podido llegar a una teoría de la gravitación significativamente diversa.

"¹²

El Aquinate define la belleza como "lo que visto, agrada" o "lo que visto, place": "pulchra dicuntur quae visa placent".¹³ La primera parte de esta definición se vincula íntimamente con la verdad, con el conocimiento, no solo sensible, sino especialmente con el conocimiento intelectual. Al decir "lo visto", Santo Tomás hace referencia a lo conocido, a la relación entre la potencia cognoscitiva del hombre y la esencia de las cosas. La segunda parte añade el deleite, el agrado que resulta de ese conocer. El conocimiento de lo bello incluye tanto el componente sensitivo como el racional.

11 *Ibidem*, p.43-44

12 Weinberg, S., *Il sogno dell'unità dell'universo*, Mondadori, Milán, 1993, p. 141-142

13 *Suma Teológica*, I, q. 5, a. 4, ad 1

RATIO ET INTELLECTUS

Teniendo esto en cuenta, y siguiendo la propuesta del Aquinate y su interpretación por parte del Dr. Berro¹⁴, ¿cómo puede la belleza de la que hablan los científicos conducirnos hacia la causa de esa belleza, hacia la belleza divina? Para dar respuesta a esta pregunta debemos considerar dos aspectos de la facultad cognoscitiva: la ratio y el intellectus. La ratio es la razón discursiva, es *diánoia*; el intellectus es logos, capacidad de descubrir el sentido íntimo de las cosas, es el momento intuitivo. Dice Santo Tomas: "El nombre de intellectus implica un conocimiento íntimo, pues intellectus significa como leer dentro (quasi intus legere). Y esto se hace evidente considerando la diferencia entre el intelecto y los sentidos; pues el conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles exteriores, mientras que el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la cosa, dado que el objeto del intelecto es aquello que la cosa es (...). Y existen muchas cosas que están ocultas en el interior, las cuales es necesario que el conocimiento del hombre penetre de manera intrínseca. Pues bajo los accidentes se oculta la naturaleza sustancial de la cosa; bajo las palabras se oculta el significado; bajo las imágenes y figuras se oculta la verdad representada; las cosas inteligibles son en cierto modo interiores respecto de las cosas sensibles que se sien-

ten externamente; y en las causas se ocultan los efectos y en los efectos las causas. Por lo cual respecto de todas estas cosas se puede afirmar el intellectus. Y dado que el conocimiento humano comienza por los sentidos, como desde lo exterior, es evidente que cuanto más fuerte es la luz del intellectus, tanto más puede penetrar hasta lo íntimo".¹⁵

Solo el intellectus y su intuición pueden captar la belleza penetrando hasta la forma sustancial, inteligible y clara. Si nuestra facultad cognoscitiva fuera solamente ratio (deducción, construcción), nunca podríamos llegar a la captación de la belleza, solo asequible mediante la intuición.

- Einstein: "Pero la verdadera religiosidad es saber de esa Existencia impenetrable para nosotros, saber que hay manifestaciones de la razón más profunda y de la Belleza más resplandeciente sólo asequibles en su forma más elemental para el intelecto."¹⁶

Afirma también el Aquinate en el comentario a las sentencias: "la ratio conoce investigando y en tiempo continuo aquello que al intellectus se le ofrece al instante y a plena luz."¹⁷ Al sostener esto no se niega la importancia fundamental de la ratio

14 Berro, A., *El "intellectus" como ampliación del horizonte de la razón*, en: http://www.sta.org.ar/xxiv/files/Berro_09.pdf (visitado 10/10/2016)

15 Suma Teológica, II-II, q. 8, a. 1, c.

16 Einstein, A., *Mi visión del mundo*, Bs. As., Tusquets Editores, 2010, p. 14

17 Tomas de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, d. 3, q. 4, a. 1, ad. 4

como trabajo previo y posterior al descubrimiento, al momento intuitivo. El hombre es capaz de estos dos modos de conocimiento complementarios.

CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO Y CONTEXTO DE JUSTIFICACION

Esta observación nos remite, brevemente, a una distinción ya conocida entre los llamados contextos de justificación y de descubrimiento. Una facultad como el intellectus no es susceptible de una descripción detallada, su oscuridad (o podríamos decir mejor, su exceso de claridad) hacen que su verificación no sea fácil. Aquí es donde entra en juego la ratio, criticando y poniendo a prueba el conocimiento intuitivo.

Leeré ahora algunos fragmentos, tomados de científicos, en los que se describe al menos alguno de estos momentos:

- Werner Heisenberg, tras la demostración de la vigencia del principio de energía, describe esta experiencia: “En el primer momento quedé profundamente emocionado. Tenía el presentimiento de que a través de la superficie de los fenómenos atómicos miraba hacia un fondo subyacente de belleza interior fascinante y casi perdí el sentido de pensar que ahora tendría que ir tras esa multitud de estructuras matemáticas que la naturaleza ha abierto ante mí.”¹⁸
- Poincaré, matemático y físico, en su

texto *Creación matemática* habla de ambos momentos: de la razón discursiva y del intelecto intuitivo: “Lo más impresionante en un primer momento es esta aparición de iluminación repentina, signo manifiesto de largo e inconsciente trabajo previo(...) Otra observación debe hacerse sobre las condiciones de este trabajo inconsciente: este solo es posible, y es fructífero, si esta por un lado precedido y por otro lado seguido por un periodo de trabajo consiente (...) La necesidad del segundo periodo de trabajo consiente, después de la inspiración, se entiende fácilmente. Es necesario dar forma a los resultados de esta inspiración, deducir de ellos las consecuencias inmediatas, ordenarlos, dar forma a las demostraciones, pero sobre todo es necesaria su verificación.”¹⁹

Orden, asombro, sublimidad

La captación de la belleza despierta en el científico el asombro. Tanto los descubrimientos científicos como las teorías despiertan la sensación de lo sublime, de lo excelso, produciendo asombro en el observador. Pero hay también temas más

18 Heisenberg, W., *Diálogo sobre la física atómica*, BAC, Madrid, 1972, p. 78

19 Poincaré, H., *Mathematical creation*, en: <http://vigeland.caltech.edu/ist4/lectures/Poincare%20Reflections.pdf>, p.90 (visitado 10/10/2016)

generales de la ciencia que despiertan admiración, por ejemplo, el hecho de que el universo es susceptible de ser entendido por la matemática y la ciencia.

- Wigner, físico y matemático, en *The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences*: “El milagro de la adecuación del lenguaje matemático en la formulación de leyes físicas es un regalo maravilloso que no entendemos ni merecemos. Deberíamos estar agradecidos y esperar que mantenga su validez en investigaciones futuras y que se extienda, para mejor o peor, para nuestro deleite, pero también para nuestro desconcierto, a amplias ramas del aprendizaje.”²⁰

Aunque no todos los científicos vinculen esta experiencia de lo sublime con algo trascendente, lo que no suelen hacer es relacionarla con el vacío o la nada. Dice Chandrasekhar: “Este estremecimiento ante la belleza, el hecho increíble de que un descubrimiento motivado por la búsqueda de la belleza en matemática encuentre su réplica exacta en la naturaleza, me lleva a decir que la belleza es aquello a lo que la mente humana responde en lo más íntimo y profundo.”²¹

La experiencia de la belleza, de lo sublime, es casi una experiencia irresistible de trascendencia.

Usualmente, esta experiencia de lo sublime en ciencia, suele estar relacionada con el descubrimiento de un orden, de armonía. Lo que sorprende es que el intelecto humano sea capaz de entrar en esa sintonía con el universo, que coincidan la invención del intelecto humano con la estructura del universo. Santo Tomás sostiene que “es propio de la razón, ordenar”²², al descubrir un orden ya existente en la Naturaleza, antes de su hallazgo por parte del hombre, eleva la pregunta sobre la existencia de alguna razón o inteligencia que sea responsable de ese orden.

El orden, como ya mencioné, es uno de los rasgos de la armonía como característica que acompaña a la belleza. Reconocer este orden, donde anteriormente parecería haber caos, es parte de la experiencia de la captación de la belleza. Y en definitiva, ¿no es esa la tarea de la ciencia: descubrir orden donde anteriormente se suponía caos?

- Einstein, en el prólogo al libro *A dónde va la ciencia* de M. Planck: “Es asombroso ver cómo de lo que parece ser el caos surge el más sublime orden. Y esto no puede ser referido al trabajo mental del físico, sino a una cualidad que es inherente al mundo de la percepción. Leibniz expresaba adecuadamente esta cualidad denominándola armonía preestablecida (...) El estado mental que proporciona en este caso el poder im-

20 Citado por Walkout, P. K., *The beautiful and the sublime in natural science*, en: *Zygon: Journal of religion and science*, Vol. 44, N. 4, 2009, p. 771

21 Chandrasekhar, S., *Beauty and the quest for beauty in science*, en: *Physics Today*, Julio, 1979, p. 28

22 Suma Teológica, I-II, q. 90, a. 1, c.

pulsor es semejante al del devoto o del amante. El esfuerzo largamente prolongado no es inspirado por un plan o propósito preestablecido, surge de un hambre del alma."²³

- Escribe J. W. N. Sullivan, periodista y biógrafo científico: "Dado que el principal objetivo de la teoría científica es expresar las armonías que descubrimos que existen en la naturaleza, se hace evidente que estas teorías deben tener un valor estético. La medida del éxito de una teoría científica es, de hecho, una medida de su valor estético, ya que mide hasta qué punto ha introducido armonía en lo que era anteriormente caos."²⁴

El hecho de que la intuición, aquello captado por el intellectus, se resista muchas veces a ser traducido, se resista a ser analizado en su totalidad por el trabajo discursivo de la razón, nos invita a pensar que hay algo más allá que podemos vislumbrar, pero, que cuando queremos asirlo, nos elude. La belleza, lo sublime, despiertan en el espíritu el anhelo de algo más, algo que se escapa al método científico, pero que la ciencia logra conducirnos hacia su umbral, hacia el límite de la ciencia. Parados en ese umbral, o tomamos la belleza, el orden, la armonía, captados por el intellectus o intuición, como signos y efectos de una cau-

sa que no puede captarse con el método de las ciencias, o decidimos que solo la razón y el método de las ciencias son las únicas vías posibles que conducen al conocimiento. Este umbral es un límite de la ciencia, más allá de él existen realidades que no pertenecen a su dominio y que no pueden ser alcanzadas por ella. Frente a ellos, la respuesta ya no es científica sino filosófica (y teológica).

Sostiene Miller (físico) que "El asombro mismo no puede hacer más que exponernos a la posibilidad de este Otro trascendente; depende de cada uno juzgar si hay o no razones suficientes para afirmar su realidad."²⁵

Y Einstein, en su ensayo "What I believe": "La emoción más bella que podemos experimentar es el misterio. Es la emoción fundamental que está en la cuna de todo arte y ciencia verdaderos. Aquel a quien esta emoción le es extraña, que no puede ya maravillarse y estar absorto en admiración, es como si estuviera ya muerto, como una vela apagada. El sentir que detrás de cualquier cosa que pueda experimentarse hay algo que nuestras mentes no pueden asir, cuya belleza y sublimidad nos llega solo de manera indirecta: esto es religiosidad."²⁶

23 Planck, M., *A dónde va la ciencia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1941, p. 12-13

24 Citado por *Beauty and the quest for beauty in science*, p. 25

25 Citado por *The beautiful and the sublime in natural science*, p.774

26 Citado por *Ibidem*, p. 767

ALGUNAS CONCLUSIONES Y NUEVOS INTERROGANTES

Es un hecho que la belleza y los juicios estéticos ocupan un lugar en el desarrollo de la ciencia y en el descubrimiento de verdades científicas, ya sea como característica motivadora o confirmadora.

Para poder captar la belleza es necesario ampliar los límites de la razón, es aquí donde entra en juego la intuición, el intellectus. El cientificismo se presenta como parte de la ciencia, pero no lo es, es una postura filosófica avalada por la ciencia. Y encontramos en ella un razonamiento circular: se niega el valor de conocimiento a todo lo que no sea ciencia, pero su tesis básica no pertenece a la ciencia. Es necesario superar este cientificismo para reconocer la importancia del intellectus, como complemento de la razón discursiva, ambos aspectos propios de la potencia cognoscitiva del hombre.

Una vez que se supera el cientificismo y la exclusividad de la razón discursiva como capaz de conocimiento legítimo, entra en juego el rol del intellectus. Él es capaz de permitirnos captar la belleza, vislumbrando fugazmente la íntima claridad, perfección y armonía de las cosas. Como ya mencioné, el intellectus no niega la importancia y la necesidad del trabajo de la ratio, tanto previo como posterior a la intuición intelectual. Pero lo que capta el intellectus, resulta difícil de asir, de reducir al lenguaje matemático, va más allá. Y en este ir más

allá nos invita a abrirnos a la trascendencia, a realizar la transición del fenómeno al fundamento. Esta transición es tarea filosófica, la ciencia nos deja en el umbral, en sus límites exteriores, nos abre la puerta a la trascendencia. La fe, dice Ratzinger, "es una decisión por la que afirmamos que (...) hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia."²⁷ Así, mediante la belleza, el científico llega al límite exterior de la ciencia, ya no basta la respuesta de las causas próximas e inmediatas, entra en el ámbito de las causas últimas, donde solo la filosofía y la religión pueden dar una respuesta.

McAllister, no niega la existencia de juicios estéticos en ciencia, pero busca la forma de racionalizarlos, de hacerlos entrar, de alguna manera, bajo el dominio de la ratio. En este planteo, se impide que la belleza sea camino hacia la trascendencia, que sea verdadera *via pulchritudinis*, puesto que la belleza queda reducida a lo racional.

La belleza esta en íntima relación con la verdad, la contiene y supera, captar la belleza implica conocer lo que las cosas son en su esencia. La belleza es, según la conocida expresión, el "esplendor de la verdad". Es la verdad en toda su claridad, perfección y armonía. Por este motivo, podemos decir

27 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, p. 10 en: <http://www.medioscan.com/pdf/Introduccionalcristianismo.pdf> (visitado 10/10/2016)

que es un camino hacia el conocimiento de la verdad; por esta íntima relación entre verdad y belleza, podemos decir que la belleza guía al científico hacia la verdad y ayuda en su confirmación. La ciencia, atisba a revelar con sus teorías la belleza- el orden, la armonía y la perfección-, que yacen ocultos detrás de los fenómenos.

Plantea el cardenal Ratzinger el siguiente interrogante, que según mi lectura, es una invitación a realizar una ampliación de la razón: “¿No debemos estudiar más cuidadosamente qué es en realidad lo real? ¿Es solo lo demostrado y demostrable? ¿O demostrar es un determinado modo de comportarse ante la realidad, modo que de

ninguna manera abarca el todo y que conduce a una falsificación de la verdad y del ser humano si lo tomamos como único y decisivo?”²⁸

Si no se realiza esta ampliación de la ratio, de modo que incluya también al intellectus, la captación de la belleza no será posible, o al menos no se considerará legítima en el ámbito de las ciencias. Para poder traspasar este umbral, para que la belleza sea camino hacia la trascendencia, para poder transitar la *vía pulchritudinis* desde la ciencia hacia la religión, es necesario ampliar la razón, que no es solo ratio discursiva sino también intellectus, captación intuitiva, íntima y gratuita.



28 Ibídem, p.

CIENCIA – RELIGIÓN – IDEOLOGÍA: MEJORAMIENTO DEL HOMBRE Y SANTIDAD DE LA VIDA.

EXPERIMENTOS EUGENÉSICOS SECRETOS EN LAS DÉCADAS DEL '20
Y DEL '30 DEL SIGLO XX EN LA ANTIGUA UNIÓN SOVIÉTICA

— *Zlatica Plašienková* *

ABSTRACT

Science – Religion – Ideology: Enhancement of Man and Sanctity of Life (some secret experiments in Eugenics in the 20's of the 20th century in the former Soviet Union)

In my paper, I would like to point out the current issue of understanding of man enhancement and the sacredness of human life on the background of relationship apprehension of science and religion, which play an important role in the life of society and the individual, but that may be misused in the name of some social ideology.

Concretely, I want to focus on the description of some secret experiments in eugenics in the 20's of the 20th century in the former Soviet Union, when science (and eugenics) was in opposition to religion and in the service of communist atheistic ideology and its main social utopia about the future of mankind. Such ideology required to create the new man scientifically, builder of communism and the new world order. It was also about enhancement of a man without respect for human dignity, without respect for life and its sacredness. At the same time, there is manifested a desire for immortality, which science should provide instead of religion. Soviet ideology has built its ideas only on the materialistic basis and Darwinism, while the religion and its assessment of life as a creation of God was considered as bourgeois ideology, which had to be removed, while the final decision should entirely be made by science.

Science, however, was dominated by communist ideology, which led science to where and how

* Prof. Dr. Zlatica Plašienková, Facultad de Filosofía de la Universidad Comenius, Bratislava, Eslovaquia. El artículo reproduce con ligeras variantes la comunicación y publicación en: Florio, Lucio; Gurevich, Beatriz; Urrutia Albisúa, Eugenio (Directores de edición), DeCyR, Documentos y Presentaciones del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, 1ª. Edición: DeCyR, Buenos Aires, Junio 2015 (ISBN: 978-987-45880-0-5), 301-310. Publicación en formato electrónico: www.fundaciondecyr.org. El texto forma parte del proyecto *Parque científico de la Universidad Comenius de Bratislava*, número 26240220086.

it needed. In the field of eugenics, there were done secret experiments which were expected (in case of their success) to be officially extended. There were some types of experiments of the man and the human species enhancement. The exchange of human blood in order to stay young and healthy (the realization of initial transfusions without the incompatibility of blood types knowledge made by A. Bogdanov) and crossbreeding humans and apes (chimpanzees and orangutan) for the purpose of new species, a kind of human-ape hybrid that would fulfill policy objectives (in chemical laboratory) and very hard and dangerous work (made by I. Ivanov).

There was also the intention of A. Serebrovskij to experiment with Soviet women fertilization (artificially inseminating women) by sperm of revolutionary heroes, political leaders (the formation of a kind of sperm bank communist officials).

Experiments, however, were unsuccessful. Science did not create this hybrid and nowadays we know that it could not have been created, that the exchange of blood did not maintain no one in permanent youth and health, and so, once again there was shown that the ideology has no place in science. Only the free dialogue of science, religion and philosophy can be fruitful. This dialogue is now necessary when dealing with such bioethical issues that also relate to human enhancement, but on the basis of respect for ethical principles and values, including the sanctity of life and its sustainability on our planet.

Key words: Science, Religion, Ideology, Eugenics, Enhancement of Man, Sanctity of Life, secret experiments, Soviet Union

*"La Eugenesia tiene por delante un gran ideal que proporciona sentido a la vida y justifica las víctimas. Este ideal consiste en la creación (por vía de una labor consciente de varias generaciones) de un nuevo tipo de hombre, un conquistador de la naturaleza y un creador de la vida. Eugenesia es la religión del porvenir y cuenta con sus profetas."
(año1922)*

*Nikolai Koltsov (1892-1940)
(Director del Instituto de la Biología experimental de Moscú)¹*

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas básicos que quisiera abordar en mi presentación es el problema de las intervenciones y "experimentos" en el ser humano, lo que en actualidad denominamos como "el mejoramiento del hombre". Este tema pertenece al área de

la actual Bioética y yo lo quiero ilustrar sobre el trasfondo de las relaciones existentes entre la ciencia, religión e ideología, teniendo en cuenta los hechos históricos y las relaciones que tienen con la Eugenesia.

1 La Sociedad Eugénica Rusa fue creada ya en el 1920 y a partir del 1922 empezó a salir su revista.

Al empezar me gustaría recordar una cosa bien conocida: Con el desarrollo de los conocimientos científicos hoy en día ocurre que en la ciencia vemos una cada vez más profunda especialización y atomización. Al mismo tiempo se demuestra una cada vez más aguda necesidad de la interconexión de dichos conocimientos, y esto no solamente dentro de una disciplina científica, sino ante todo de manera interdisciplinaria. Un ejemplo actual de este proceso lo presentan los conocimientos dentro del área de la bioética. El tema que es objeto de mi presentación pertenece precisamente a este área. Iré reflexionando sobre el mismo dentro del contexto histórico ya que pienso que la Historia no solamente puede enseñarnos muchas cosas, sino que es precisamente ella, de la que no deberíamos olvidarnos en la actualidad. Es Historia la que apunta también sobre las complicadas relaciones que hubo entre la ciencia y la religión, sobre su antagonismo y mutuo rechazo. Y también es Historia la que destaca la relación entre la ciencia y la ideología, mejor dicho la subordinación y el abuso de la ciencia por parte de la ideología y de la

política. También nos demuestra la Historia el fanatismo de algunos científicos que aceptaron (de manera libre o forzada) una ideología en cuyo nombre estaban dispuestos a hacer cualquier cosa sin prestar atención a las víctimas humanas.

La trágica consecuencia de dichas relaciones ha sido hasta hace poco el hecho de considerar al ser humano y a su vida solamente como un objeto de experimentos científicos y sociales. Desde el punto de vista filosófico podemos hablar de la instrumentalización del *homo sapiens* que se entendía tal solo como un medio y una herramienta mecánica para llevar al cabo unos ciertos propósitos socio-políticos. Esta instrumentalización estaba ligada a la negación del propio valor de la vida humana, al rechazo de su carácter sagrado y a la privación del hombre de su dignidad humana. El resultado de ello han sido millones de muertos, asesinados y torturados a muerte en los laboratorios biológicos y químicos, en las prisiones (campos de concentración y gulags) o durante los duros y agotadores trabajos forzados.

PERCEPCIÓN DEL HOMBRE O LA IMAGEN DEL HOMBRE

La mirada al ser humano (y su lugar en la sociedad) pertenece entre las básicas concepciones filosóficas pero también teológicas y muchas veces ideológico-políticas de cada época. Todas las épocas tienen su idea sobre el hombre y su naturaleza y también sobre su tarea en la sociedad. A esta idea se está ligando la necesidad de cambiarlo, eventualmente comenzar o eliminar sus

deficiencias, formarlo mediante la educación, cultivarlo, refinarlo etc. Con otras palabras podemos hablar de la necesidad de un "mejoramiento", perfeccionamiento desde diferentes aspectos y esto ante todo por la preocupación por el desarrollo humano. No obstante, hoy podemos hablar también de la capacidad humana de transformarse a sí mismo por vía biológica.

Desde cierta **compensación** de sus imperfecciones el humano llegó a **sobrepasar** sus limitaciones "biológicas" en tal grado que cabe preguntarse ¿hay límites para este so-

brepaso y dónde están los límites de este perfeccionamiento, de este "mejoramiento"?

EL MEJORAMIENTO HUMANO

"El mejoramiento del ser humano"² puede ser de diferente índole y realizable en varios niveles. Hoy en día distinguimos entre el mejoramiento físico, biológico, pero también cognitivo, social etc. El mejoramiento se puede alcanzar por medio de diferentes herramientas y a menudo tiene que ver con las manipulaciones genéticas. Aquí se está abriendo una serie de nuevas preguntas, ante todo la pregunta ¿qué es lo moralmente aceptable y qué ya no lo es? ¿qué es lo que la sociedad hasta puede permitir por las leyes y qué se debería prohibir? En la discusión entran no solamente los aspectos morales o religiosos, sino también legales.

El más problemático es el mejoramiento genético relacionado con la creación del nuevo hombre (hoy le decimos "el hombre posthumano"), o sea con la creación de una nueva especie biológica. En cierto sentido

este mejoramiento continua en el "esfuerzo humanístico" del pasado pero también se sirve de métodos que no son nada "humanísticos". En efecto, con ayuda de las tecnologías de punta se está intentando conseguir un ser genéticamente modificado, un *hombre posthumano*.

Por un lado se trata de la interconexión de los procesos biológicos y cibernéticos (ante todo gracias a las nanotecnologías), por otro lado se aspira un mejoramiento genético (en forma de una intervención terapéutica o la "nueva, no terapéutica", las dos a nivel de los genes).

El segundo tipo de intervenciones está conocido desde hace mucho tiempo y está ligado al desarrollo de una disciplina biológica – la Genética – que en su evolución histórica contiene también rasgos de la Eugenesia.

UN POCO DE HISTORIA DE LA EUGENESIA

A pesar de que la eugenesia clásica en su estrecho significado de palabra (entendida como el cruzamiento intencional del gé-

nero humano con el fin de reforzar algunas de sus aptitudes y de mejorar la raza) la fechamos en el siglo XIX (1883) y la

² Los debates actuales sobre este tema se pueden encontrar por ejemplo en la publicación *Human enhancement*, ed. por J. Savulescu y N. Bostrom, Oxford University Press, 2008.

relacionamos con el nombre de F. Galton, el antropólogo y psicólogo británico, cabe mencionar que tenemos informaciones sobre ciertas ideas y recetas de cómo mejorar al humano mediante la reproducción selectiva ya de la época de los antiguos griegos. Son bien conocidas las ideas de Platón sobre el mejoramiento de la raza humana cuya reproducción hasta debería ser controlada por el estado. También tenemos conocimiento sobre las prácticas de los espártanos, romanos etc

La Eugenesia se hizo famosa en el sentido negativo ante todo dentro del contexto de la teoría fascista sobre la pureza de la raza, la aniquilación de grupos étnicos, los experimentos llevados a cabo en los campos de concentración, etc. Sin embargo, antes de que los nazis alemanes hubieran desarrollado todas estas prácticas, se realizaban experimentos eugenésicos clandestinos ya muy poco después de acabada la primera guerra mundial y tras la victoria de la Revolución (bolchevique) en Rusia, es decir a principios de la tercera década del siglo XX.

LA SITUACIÓN EN RUSIA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN DEL 1917

Tras la Revolución rusa del 1917³ el gobierno afrontaba muchos problemas. La atrasada Rusia habría de entrar directamente en una nueva época, avanzada científica y tecnológicamente, y en ella habría de regirse por una idea principal o, mejor dicho, una utopía social – la de crear una **nueva sociedad** y un **nuevo orden mundial**. Muy pronto se demostró que una **tal creación social requería también de un "nuevo" hombre**, un hombre perfecto, **el edificador del comunismo**, un nuevo ciudadano del mundo o una nueva humanidad, la cual no estaría guiada por la "moral burguesa" ni por ninguna religión, sino se desenvolvería sobre las bases científicas.

La idea de cambiar al "hombre – producto del viejo orden mundial" en dimensiones masivas penetró entonces también en los

ámbitos científicos (biología, genética, primatología, fisiología o Eugenesia) y desembocó en la realización de experimentos que (en su época) eran singulares y fueron ensayados por destacados científicos de la época de los años 20, hasta su prohibición a principios de los años 30 del siglo XX.

Los experimentos que voy a mencionar son testimonio de cómo la biología (ciencia) y la ideología habían "unido sus fuerzas" con el fin de solucionar todos los problemas que el nuevo orden entabló y que exigía resolver. Muchos de los científicos compartían la convicción de estar en la vía correcta y por su propia cuenta emprendieron el viaje de nuevos ensayos, ante todo de carácter eugnésico, cuyo sentido debería ser el mejoramiento de las características del "hombre soviético".

3 La cual está recordada hasta hoy por nombres de plazas y calles (en Moscú lleva su nombre incluso una parada del metro).

La base teórica la formaba por supuesto el darwinismo y el materialismo. La eugenesia recibió el atributo **socialista** – con el fin de ir mejorando a masas de personas. Después de la muerte de **Lenin**, líder de la revolución, la **eugenesia socialista** (igual que todo lo demás) pasó al poder político e ideológico de **Stalin**.⁴

Para la complejidad del cuadro considero necesario mencionar que fuera de los planes ideológicos bolcheviques de construir una nueva sociedad y un nuevo hombre a base del desarrollo y aplicación de una nueva ciencia –eugenesia– llegaron a ser precisamente la enfermedad y la muerte de Lenin en 1924 el estímulo para tales experimentos. Tras su muerte, la élite comunista empezó a dirigirse a los médicos para aprovechar sus últimos conocimientos con el fin de prolongarse la vida, eliminar el envejecimiento o, incluso, para evitar la muerte.⁵

En la Rusia soviética empezaron a realizarse ensayos cuyos propósitos estaban ligados a la superación de la muerte o, al menos, a la prolongación de la vida, creación de una nueva forma de vida, creación de un

nuevo ejército de hombres luchando por el comunismo. Incluso el Homo sapiens debería ser convertido en Homo sapientissimus (un ser todavía más sabio) a quien le representaría el *Homo sovieticus*.

El material de base para la descripción de los experimentos clandestinos de los años 20 del siglo XX lo presenta para mí fuera de la literatura también el documental de Boris Rabin del año 2009 titulado "The breeding of new mankind", una coproducción alemano-rusa rodada a base de materiales de los archivos, en lugares auténticos y con los comentarios de expertos.

Este documental es al mismo tiempo una descripción de la "utopía soviética sobre la creación del nuevo hombre" o una descripción del funcionamiento de la Unión Soviética como un "laboratorio de humanos".

¿De qué índole eran los experimentos realizados y los pretendidos?

1. Transfusión sanguínea con el objetivo de frenar el envejecimiento, evitar enfermedades y prolongar la vida si ya no combatir la misma muerte.

4 Es una paradoja que después de diez años de existencia, en 1930 la Sociedad Eugénica Rusa es disuelta y la eugenesia es proclamada una **ciencia burguesa**.

5 En torno a la muerte de Lenin se desató un debate sobre la posibilidad de su resurrección. La Comisión Funeraria, encargada de organizar su entierro, cambió tras tres días su nombre en *Comisión para la Inmortalidad*. Fue construido el mausóleo con el objetivo a que superara en significado a Meca y Jerusalén. El cuerpo de Lenin fue embalsamado y el mausóleo fue proclamado "cuarta dimensión" donde había sido superada la muerte. La simbólica forma cúbica del mausóleo representa la eternidad. También fue creada la imagen de que la muerte de Lenin no era muerte, de un Lenin vivo, ¡para siempre vivo! El mausóleo se convirtió en un monumento de la **creencia en la inmortalidad**. A partir de entonces pertenecería el monopolio de la muerte no a la religión, sino a la **ciencia**. Añadimos que el cuidado del cadáver de Lenin como si de un vivo se tratara continúa hasta hoy. En 1973, después de la renovación de los carnets del partido Lenin recibió el suyo primero. (!) Desde su muerte, en su cuerpo se realizan arreglos para eliminar el envejecimiento. Después del gran arreglo del 2004 comunicaron al mundo que el cuerpo parece más joven que durante las últimas décadas. Véase más: John Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*. London: Allen Lane, 2011.

2. Cruces reproductorias de humanos con antropoides para lograr una nueva raza híbrida utilizada para "el trabajo duro y peligroso".
3. Pretensión de fecundación a la mujer soviética con espermias de los genios de entre los líderes políticos, héroes de la revolución – la creación de un banco de espermatozoides.
4. Fijación de los reflejos condicionados (basado en la teoría de Pavlov y sus experimentos con los perros) de la gente soviética – desarrollo de la "Eugenesia social".

Trataré de esbozar en breve en qué consistían dichos experimentos:

Ad 1: Transfusión sanguínea con el objetivo de frenar el envejecimiento, evitar enfermedades y prolongar la vida si ya no combatir la misma muerte.

El pionero de esta idea fue un amigo antiguo y más tarde opositor ideológico de Lenin, **Alexander Bogdanov** – médico, filósofo, economista y escritor de literatura de ciencia-ficción.⁶

Los experimentos con transfusiones de sangre se realizaron de manera oficial desde el año 1924 (Instituto para las transfusiones sanguíneas de Moscú), pero sus pri-

meros experimentos, en lo que incluía a sí mismo, los hacía en privacidad ya mucho antes. El creía que la manera más rápida y natural como ir creando la sociedad de nuevas y perfectas personas era el cambio de la sangre entre los geniales líderes revolucionarios, los veteranos, los ancianos y los jóvenes sanos y fuertes y, también, entre los enfermos y los sanos. Por esta vía, según el, era posible conseguir a crear a un nuevo hombre y a una sociedad perfecta, "sana" y "eficiente".

Sangre como la clave de la eterna juventud (Bogdanov)

En 1926 se realizaron cerca de 200 transfusiones y todo parecía bien. El mismo Bogdanov se sometió 11 veces a la transfusión y se puso el nombre de *animal experimental número 1*. Después de cada transfusión se sentía más fuerte, más sano – probablemente le extrajeron junto con la sangre las toxinas, y la pusieron en venas una de mejor calidad. En aquel tiempo todavía se desconocían algunos de los grupos sanguíneos y tampoco se sabía nada sobre el factor Rh.

La última transfusión, la duodécima, le costó la vida. Cambió su sangre con un estudiante de geofísica que estaba enfermo (Kaldamasov) y con quién se conoció en 1928. El estudiante sobrevivió la transfusión y vivió hasta su 87 años de edad.

⁶ La idea de una transfusión sanguínea apareció en su novela sci-fi *Красная Звезда* (La Estrella roja) del 1908. Hablaba de la revolución rusa en el Marte, donde el comunismo obtiene Victoria y los científicos descubren que las transfusiones regeneran el cuerpo humano. La amistad consanguínea une a todos los habitantes y los hace casi inmortales.

Ad 2: Entrecruzamientos reproductivos de humanos con antropoides para lograr una nueva raza híbrida utilizada para "el trabajo duro y peligroso".

El que realizó estos experimentos fue el biólogo, zoólogo y catedrático **Ilja Ivanov**, quien desarrolló un nuevo método de la fecundación artificial y, basándose en ella,

intentó crear una nueva especie, un híbrido, resultado del entrecruzamiento del ser humano con los monos. Pensaba que esta nueva especie sería utilizable para los trabajos peligrosos, tales como la manipulación con sustancias químicas o el trabajo duro en las obras de construcción del socialismo.

¿CÓMO LLEVABA A CABO ESTOS EXPERIMENTOS?

El prestigioso Instituto de Louis Pasteur de París invitó a Ivanov a la Guinea Francesa (a la capital Conacri). Llegó allí en 1926 junto con su hijo, estudiante de biología. Estaba en un ambiente natural de los monos y desde la posición de presumidos científicos blancos pretendía llevar a cabo experimentos en las mujeres negras indígenas ya que estaba convencido de que la raza negra presentaba más cercanía a los monos que la blanca.

Su procedimiento era el siguiente: primero cazar a los chimpancés (machos y hembras) y luego fecundar a las mujeres locales; como no encontró ninguna voluntaria fecundó a dos hembras (les puso nombres de Babet y Sivet) con esperma humano (probablemente suyo y de su hijo). Después organizó su traslado a la Unión Soviética. En Moscú las dos hembras murieron un mes más tarde y la autopsia descubrió que no estaban embarazadas. Apesar de ello Ivanov creía que este experimento un día tendría éxito. Más tarde, trasladó sus investigaciones desde Moscú a Georgia – Su-

jumi. (Aquí la planta experimental le fue equipada y regalada por el mismo Stalin.)

Continuó haciendo experimentos y fecundando a las mujeres soviéticas (voluntarias que se prestaban con afán a tales ensayos) con espermatozoides de un orangután (le puso Tarzán). Se trataba de mujeres de "nueva conciencia socialista" que se sacrificaban a favor del progreso.

Por supuesto que los experimentos fallaron. Ivanov no sabía que es biológicamente imposible crear un híbrido del humano y mono mediante una fecundación artificial debido a la diferente cantidad de cromosomas. Este hecho fue descubierto más tarde.

Ad. 3: Pretensión de fecundación de la mujer soviética con espermatozoides de los genios de entre los líderes políticos– la creación de un banco de espermatozoides.

El autor de esta idea fue **Alexander Serebrovskij**, quien quería continuar con el método de fecundación de Ivanov. Era fa-

moso por sus experimentos en genética de las aves de corral.

En 1929 publicó el artículo "Eugenesia en la sociedad socialista" donde defendía las tesis sobre la fecundación artificial con el esperma de personajes destacados – p. ej. héroes de la revolución, líderes políticos. Propuso la creación de una banco de espermatozoides para la élite política a qué los hijos de ésta en el futuro podrían procrear a sus hijos mediante la fecundación artificial. Defendía la idea de engendrar a miles de niños mediante genes de personajes destacados y el resultado pretendido debería ser el mejoramiento de las calidades intelectuales y morales de la **nueva generación** de gente soviética. No tenía ningún escrúpulo moral, afirmaba que las mujeres estarían orgullosas de tales hijos y que esto iría acelerando la evolución humana.

En un primer tiempo se prestó una favorable atención a sus ideas pero, posteriormente, se prohibió la Eugenesia por considerarla una disciplina reaccionaria, desprestigiada por la teoría racista. No obstante, el motivo principal fue otro, por lo visto. La era estalinista con su gestión autoritaria penetraba por todos lados, incluyendo la ciencia. El veto llegó entonces a base de la ideología que obstaculizaba cualquier pensamiento libre en la ciencia (aunque los científicos trabajaban en el nombre de la ciencia). Los experimentos de los años 20 dejaron de realizarse.

El interés por el mejoramiento del humano sobre la base biológica dejó de estar en el programa del día. En cambio, comenzó a

privilegiarse la "**Eugenesia social**". El Estado mismo sería el que llevaría adelante el mejoramiento del ser humano, aplicando para ello los métodos del terror y trabajos forzados, y suprimiendo al máximo la dignidad humana.

Ad 4: Fijación de los reflejos condicionados (basado en la teoría de Pavlov y sus experimentos con los perros) de la gente soviética – desarrollo de la "Eugenesia social".

El nuevo ambiente socialista quiere educar a los individuos. Para ello necesita contar, al menos, con algunas bases científicas. Y las encuentra en **I. P. Pavlov**, premiado con el Premio Nobel. La teoría de Pavlov hablaba sobre el efecto que ejerce el ambiente externo en la persona y con el cual se está formando su personalidad.

Los reflejos condicionados son un resultado del ambiente, así que de ello se deduce que al humano se le puede formar mediante el ambiente externo. Este ambiente lo representa la **dictadura del proletariado** bajo la cual la gente puede ir modificándose.

No obstante en su relación al poder soviético I. P. Pavlov a menudo se declara de manera crítica. Critica a Lenin, critica la toma del poder mediante violencia, al régimen bolchevique y dice que "por las reformas sociales no sacrificaría ni siquiera la pata trasera de una rana". Afirma: "El terror y la hambruna producen en los humanos el reflejo de servilismo" o también: "Es-

tamos viviendo bajo un principio cruel de que el Estado y la Autoridad lo son todo y que una persona, un ciudadano no importa nada. La vida, la libertad, la dignidad – todo está en manos del gobierno. Todos los ciudadanos están convertidos en una masa temblante de esclavos."

Y de eso se trataba: crear a base del terror, miedo y violencia los reflejos condicionados se un hombre servil, un esclavo – el Homo sovieticus. El nuevo hombre soviético ha de obedecer trabajando, cumplir la voluntad del líder, dedicarse a la faena en las difíciles obras de construcción. Al hombre lo está formando la labor, ella le educa, ella es la que crea a la nueva criatura. Entonces se planteó el sistema de los campos de trabajo, el conocido archipiélago

de Gulag. El que se opone, es desgastado o aniquilado.

Pavlov muere en el 1936, siendo enterrado como héroe militar, con toda pompa. En el cortejo funeral caminaban científicos y políticos. En su homenaje abrieron un museo. Su necrólogo pone que era el ídolo de la ciencia soviética. Sus ideas fueron realzadas y se convirtieron en un tipo de religión, en ícono de la ideología soviética, inmediatamente después de Marx, Engels y Lenin y su ciencia llegó a ser la doctrina del hombre soviético.

La doctrina de Pavlov era la base del nuevo experimento social – el de crear a un nuevo hombre. Pero, en realidad, la responsabilidad de ello no fue de Pavlov.

CONCLUSIÓN

Estos experimentos pueden hoy hacernos sonreír, puesto que sabemos que lo que pretendían no se podía lograr. Los científicos desconocían entonces la Genética de la manera que lo hacemos nosotros en la actualidad; sin embargo, su actitud era ingeniosa. Su objetivo era el de crear nueva gente, leales edificadores del comunismo. Ahora bien, estos experimentos comprueban que la ideología había sustituido a la ciencia en el lugar primordial.

Lo interesante en estos esfuerzos soviéticos es también el hecho de que a la posibilidad de cambiar el humano en un otro, en un ser a quien nos gustaría tener, llegamos mediante la evolución de la ciencia no

forzada por ideología, mediante Biología y ante todo Genética, de la cual ni los fascistas ni los comunistas sabían casi nada.

Hoy, tras haber escarmentado gracias a esta parte de la Historia, tomamos consciencia de la necesidad de un libre diálogo entre la ciencia, religión y filosofía. Este diálogo es imprescindible también para la solución de cuestiones bioéticas que tienen que ver con el mejoramiento del hombre. Sin embargo, se debe desarrollar este diálogo basándose en el respeto de los principios éticos y de los valores entre los cuales hay que contar el carácter sagrado de la vida y la sostenibilidad de este planeta.

COMENTARIO EXEGÉTICO DE LA TRADUCCIÓN AL ÁRABE DEL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN

— *Vicente Haya Segovia**

EXTRACT

The Arabic language is quite sensitive to Revelation. To any Revelation, not just to the one that descended upon Prophet Muhammad. This can be proven by simply choosing a text which we know has been originally written in another language, for example, in Greek. If we compare the Spanish translation with the Arabic one, we won't be able to conceal the fact that a different kind of deepness opens inside our hearts. The Arabic language has the ability of evoking things which enrich or, when necessary, redirect the text towards other meanings. For the purpose of this exercise of exegesis let's take the passage of John, 1:1-5.

Key words: Arabic, Gospel, John, exegesis, translation, Bible, Qur'ân, Interfaith dialogue.

EXTRACTO

El árabe es un idioma sensible a la Revelación. A cualquier Revelación; no sólo a la que descendió sobre el profeta Muhammad en forma de Corán. Puede probarse escogiendo un texto del que sepamos que fue escrito originalmente en otro idioma; por ejemplo, en griego. Si comparamos la traducción castellana con la traducción árabe de ese texto no podremos ocultar que una profundidad distinta se abre ante nuestros corazones. El árabe tiene una capacidad de evocar que enriquece o en su caso reconduce el texto hasta otras significaciones. Tomemos para este ejercicio de exégesis el pasaje de Juan 1:1-5.

Palabras clave: árabe, evangelio, Juan, exégesis, traducción, Biblia, Corán, Diálogo interreligioso.

I. TRADUCCIONES DEL PASAJE EN ESPAÑOL Y ARABE

En castellano leemos el texto de Juan 1:1-5 del siguiente modo:

1:1 Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios,

Doctor en Filosofía. Es profesor de la Universidad de Sevilla y tutoriza online el curso "Introducción al arameo Neotestamentario" en el Instituto Monseñor Raspanti de Haedo, Argentina.

y la Palabra era Dios.

1:2 Al principio estaba junto a Dios.

*1:3 Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra
y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe.*

*1:4 En ella estaba la vida,
y la vida era la luz de los hombres.*

*1:5 La luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la recibieron.*

Localizamos en árabe tres versiones de esos mismos versículos. Las dos primeras muy parecidas, y aceptables ambas; la tercera habrá que rechazarla:

PRIMERA VERSIÓN ¹

1. *fî l-bad'i kâna l-kalimatu.wa-l-kalimatu kâna 'inda llâhi, wa-kâna l-kalimatu llâha.*
2. *hâdzâ kâna fî l-bad'i 'inda llâhi.*
3. *kullun bi-hi kuwwina, wa-bi-gairi-hi lam yakun shai'un mim-mâ kuwwina.*
4. *fî-hi kânat il-hayâtu, wa-l-hayâtu kânat nûra n-nâsi.*
5. *wa-n-nûru yudî'u fî z-zulmati, wa-z-zulmatu lam tudrik-hu*

SEGUNDA VERSIÓN ²

1. *fî l-bad'i kâna l-kalimatu.wa-l-kalimatu kâna 'inda llâhi, wa-kâna l-kalimatu llâha.*
2. *hâdzâ kâna fî l-bad'i 'inda llâhi.*
3. *kullu shai'in bi-hi kâna wa-bi-gairi-hi lam yakun shai'un mim-mâ kâna*
4. *fî-hi kânat il-hayâtu, wa-l-hayâtu kânat nûra n-nâsi.*
5. *wa-n-nûru yudî'u fî z-zulmati, wa-z-zulmatu lam tudrik-hu*

1 *Al-Kitâb al-Muqaddas (El libro Sagrado)*. Ed. Dâr al-Kitâb al-Muqaddas fî l-Sharq al-Awsat. Beirut, en 1990, con permiso de reimpresión del arzobispo de Beirut, Ignâtîyus Çiyâda.

2 *Al-Kitâb al-Muqaddas (El Libro Sagrado)*. Clásica traducción de Cornelius Van Alen Van Dyck, estadounidense, de la Iglesia Reformada Holandesa. Se supone que apareció en Beirut, aunque la fecha es controvertida. El Nuevo Testamento habría salido en 1865, 1866 o 1867, según la fuente que consultemos, y la Biblia entera en 1869. Ed. Dâr al-Kitâb al-Muqaddas fî l-Sharq al-Awsat.

TERCERA VERSIÓN ³

1. *fî l-bad'i kâna l-kalimatu, wa-l-kalimatu kâna 'inda llâhi, wa-kâna l-kalimatu huwa llâhu.*
2. *huwa kâna fî l-bad'i 'inda llâhi.*
3. *bi-hi takawwana kullu shai'in, wa-bi-gairi-hi lam yatakawwan ayyu shai'in mim-mâ takawwana.*
4. *fî-hi kânat il-hayâtu, wa-l-hayâtu hâdzihî kânat nûra n-nâsi.*
5. *wa-n-nûru yudûu fî z-zalâmi, wa z-zalâmu lam yudrik in-nûra.*

Descarto esta última. Aparte del error gramatical al final de la primera línea ("allâhu" es complemento de "kâna", y por lo tanto debe ser "allâha"), la sintaxis es aberrante, puro calco del dialecto de El Cairo. La forma "takawwana" y "lam yatakawwan" son derivados de "kâna" que parecen querer reflejar el inglés "become". El lenguaje empleado es explicativo-periodístico, con sus típicas concesiones al flojo conocimiento de la lengua clásica en la generalidad de los hablantes.

II. TRADUCCIÓN LITERAL COMENTADA FILOLÓGICAMENTE

Trabajamos, pues, con las dos primeras versiones del árabe, que son prácticamente idénticas, salvo el versículo tres. Hagamos, antes del comentario exegético, la traducción literal, versículo a versículo:

1. **fî l-bad'i kâna l-kalimatu**

Literal:

en el empezar era/fue//estaba/estuvo lo hablar

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:

"Es dentro del principio/origen donde existió lo que llamamos la Palabra;

Comentario filológico:

Kalima es un acto concreto de *kalâm*, de hablar, y puede ser una palabra, una frase, un discurso...; gramaticalmente es femenino, y hacerlo concordar en masculino es tratarlo como nombre propio de varón: El Palabra, la palabra andante]

³ *Al-Injîl. Kitâb al-Hayât (El Evangelio. El libro de la vida)*. Edición bilingüe árabe-francés de la antigua Sociedad Bíblica Internacional (texto árabe de 1982 y texto francés de 1991). Impreso en Finlandia, cuarta impresión en 1995 de la primera en 1992.

wa-l-kalimatu kâna ‘inda llâhi

Literal:

y lo hablar estaba/estuvo donde/cuando/junto a Allâh

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:
y es eso, la Palabra, lo que era huésped de Allâh;

Comentario filológico:

En vez de "donde" cabe traducir "cuando", pero entonces estamos concibiendo "allâh" como una acción, mientras que "donde" deja abierto el carácter de "allâh" como cosa o como acción

wa-kâna l-kalimatu llâha

Literal:

y lo hablar era/fue Allâh

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:
y eso, la Palabra, fue Allâh (!?)."

2. hâdzâ kâna fî l-bad’i ‘inda llâhi

Literal:

este estaba/estuvo en el empezar donde/cuando/junto a Allâh

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:
Jn 1, 2: "Esto es lo que fue en el principio/origen huésped de Allâh."

3. kullun bi-hi kuwwina**wa-bi-gairi-hi lam yakun shai’un mim-mâ kuwwina**

Literal:

(un) todo mediante él fue formado/fue hecho existir
y sin él (=sin su intervención, mediante otro que no fuera él) no hubo (ninguna) cosa de
entre lo que fue formado/fue hecho existir

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:
Jn 1, 3: "Una totalidad es lo que mediante ello fue hecho mundo / fue hecho existir; y es

mediante otro que ello que no fue (ninguna) cosa [que alguien pueda desear] de entre lo que fue hecho mundo / fue hecho existir."

Comentario filológico:

Kuwwina viene de *kawn*: mundo

sha'i: cosa, *sha'a*: querer

[En la segunda versión hay un cambio:

3. **kullu shai'in bi-hi kâna**

wa-bi-gairi-hi lam yakun shai'un mim-mâ kâna]

Literal:

cada cosa (=todas las cosas) mediante él era/fue//estaba/estuvo

y sin él (=mediante otro que él) no hubo (ninguna) cosa de entre lo que era/fue//estaba/estuvo

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:

O bien: "Cada una de las cosas es lo que mediante ello fue; y es mediante otro que ello que no fue (ninguna) cosa [que alguien pueda desear] de entre lo que fue."

Comentario filológico:

'kuwwina' sería literalmente *'fue hecho llegar a la existencia'* o *'fue hecho devenir'*, mientras que *'kâna'* sería *'existió'* o *'devino'*.

4. **fi-hi kânat il-hayâtu**

wa-l-hayâtu kânat nûra n-nâsi

Literal:

dentro de él estaba la vida

y la vida era la luz de la gente

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:

Jn 1, 4: "Es dentro de ello donde estaba la vida; y es la vida la que fue la luz de la gente."

5. **wa-n-nûru yudî'u fi z-zulmati**

wa-z-zulmatu lam tudrik-hu

Literal:

y la luz ilumina en la oscuridad
y la oscuridad no la captó/no la percibió (a la luz)

Desde una sensibilidad lingüística puramente árabe:

Jn 1, 5: "Y es la luz la que ilumina en lo oscuro [recordemos que *zulm* es taparle la luz a otro, fastidiarlo, hacerle una injusticia]; y lo oscuro no la captó."

III. COMENTARIO EXEGÉTICO

En árabe, lo que el texto nos evoca es algo así:

Versículo 1

Se nos presenta algo a lo que se llama *kalima*, que en principio y sin más complicaciones identificamos en árabe como "palabra", pero se lo hace concordar en masculino, y no en femenino como sería gramaticalmente correcto. La idea de cambiar el género a *kalima* (palabra) es hacerlo corresponder mejor al *logos*, pero produce un efecto inesperado en árabe, sobre todo cuando llegamos al final, *wa-kâna l-kalimatu llâha* («y *al-kalima* fue o era Allâh»). Y digo que es un efecto inesperado porque si entendemos que Jesús es el *logos*, es la *Kalimatullâh*, en árabe este uso de "palabra" no nos obliga a creer en la Trinidad. Pues *kalima* no es una cosa sino un acto, el acto concreto de *kalâm*, de expresarse. Si *kalima* fuera Jesús, Jesús no sería una persona divina sino un acto de Dios, el acto de expresarse, y el problema que el musulmán tiene con las personas de la Trinidad quedaría resuelto. Lo cierto es que tampoco los musulmanes sabemos si Allâh es un sujeto, o más bien es una acción. De pronto, ya no tenemos en árabe tres personas divinas, sino ninguna, y la existencia discurre imparable desde su fondo abisal hacia no sabemos dónde. Aunque sabemos que discurre gracias a Allâh y a eso que hemos denominado su Palabra.

Fî l-bad'i
kâna l-kalimatu.
Wa-l-kalimatu
kâna 'inda llâhi,

Wa-kâna l-kalimatu llâha.

1. En el origen (Dentro del origen)

existía el habla.

El habla

estaba con Dios

(el habla era algo que sucedía al mismo tiempo que existía Dios, y allí donde estuviera Dios)

y es que el habla era Dios.

Versículo 2

Para reconducir al oyente araboparlante hacia la ortodoxia católica, pues el lenguaje árabe le ha llevado hacia una intuición más cósmica de lo divino, el segundo versículo le hace comprender que cuando se usó el masculino para la palabra *kalima* no era un error

gramatical, ni tampoco hacía referencia al acto de expresarse de Dios, sino que estamos hablando de un *alguien*. De ahí lo significativo de comenzar el versículo 2 con un "Ése":

<i>Hâdzâ</i>	2. Ése (al que llamamos "Palabra")
<i>kâna fî l-bad'i</i>	era en el principio
<i>'inda llâhi.</i>	huésped de Dios

Si "la Palabra" es un "Ése", cuando luego oímos *'inda* dejamos de pensar en una acción que sucede "donde está Dios, desde cuando existe Dios o junto a Dios", para inclinarnos por una acepción más personal de la partícula: el *logos* griego pasaría a ser "el huésped de Dios"; es alguien que estaba alojado en la inmediatez divina.⁴

Versículo 3

La Revelación va a acusar un mayor cambio respecto a la sensibilidad grecolatina en los sucesivos versículos, como si la sensación que la Revelación produce en árabe no se pudiera reconducir hacia el sentido que tenía en el original griego (o tal vez en su interpretación latina):

<i>Kullun bi-hi</i>	3. Todo con Él
<i>kuwwina.</i>	se transformó en mundo.
<i>Wa-bi-gairi-hi</i>	Y en la otredad de Él (en su ausencia, sin su mediación)
<i>lam yakun shai'un</i>	no hay ninguna cosa (ni ningún querer)
<i>mim-mâ kuwwina.</i>	que haya llegado a ser.

El tercer versículo ha comenzado diciendo "Todo con él se transformó en mundo, en universo" (*kawn*). Si es la Palabra la que se hace mundo (*kawn*), y la Palabra es Dios (según vimos en los versículos anteriores), el mundo es algo que ocurre en Dios. La ausencia de aquél que es la Palabra, de aquél que es causante del desenvolvimiento de las cosas en forma de mundo, es entendida en árabe como inexistencia. Cuando no se comprende que Dios pueda serle un Otro, un *gair*, un extraño, un ausente, la existencia automáticamente se diviniza. Es importante darse cuenta de que en árabe "la cosa" (*sha'i*) es de la misma raíz que el verbo "querer" (*sha'a*): una cosa es una voluntad de Allâh que persiste. Es decir, "la cosa" es el querer de Allâh cristalizado. Así pues, la Revelación nos estaría diciendo que en ausencia de la Palabra no sólo no habría cosas sino que tampoco habría este amor que reconocemos como mundo.

4 Hay que hacer notar que en estos dos primeros versículos tanto *theos* (Dios) como *ho theos* (El Dios) se han traducido en árabe de la misma forma ("Allâh"), sin hacer distinción alguna entre ambas expresiones griegas, aunque se podía haber jugado con la posibilidad *al-ilâh* para *ho theos* y Allâh para *theos*.

Versículo 4

Fî-hi

*kânat il-hayâtu.**Wa-l-hayâtu kânat**nûra n-nâsi.***4. Dentro de Él****estaba la vida.****Y la vida llegó a ser****la luz de los seres humanos.**

No hay existencia lejos de la Palabra, pero tampoco vida, porque nos va a decir el siguiente versículo que la Vida es la entraña de la Palabra, y no se halla en ninguna otra parte más que en ella. Esa Palabra que es Dios –no lo olvidemos- contiene dentro de sí la Vida. Y de la Vida se nos dice que al ser humano se le convierte en luz. Cómo la Vida llegó a ser luz para los seres humanos forma parte del misterio. Lo que sí entendemos es que, en consecuencia, la oscuridad se convirtió para el ser humano en muerte. El versículo siguiente dará más sentido aún a esta última apreciación.

Versículo 5

*Wa-n-nûru yudî'u**fî z-zulmati,**wa-z-zulmatu**lam tudrik-hu***5. Y la luz ilumina****en la injusticia** (que es oscuridad),**y lo oscuro****no comprendió a la luz.**

Uno de los detalles más importantes de la lectura árabe de la Revelación está en la identificación de la oscuridad (*zulm*) con la injusticia (*zulma*) del mundo humano. *La luz ilumina en la oscuridad* es un hecho glorioso que la Revelación constata, y que nos consuela. No se nos dice que la luz deba iluminar, sino que de hecho ilumina. Incluso podríamos traducir *en la injusticia hay luz* y nos es todavía más tranquilizador. Si recordamos los versículos anteriores, y vamos arrastrando su sentido hasta estos que ahora analizamos, llegamos a la conclusión de que lo que tiene lugar en la oscuridad es... humo, nada, una nada eterna porque la Palabra no ha sembrado nada en ella. La injusticia no construye el mundo de lo real. Pero esta muerte, esta oscuridad, esta injusticia es así tal cual; sin que se estén repartiendo culpas por ello a diestro y siniestro. En árabe no se nos dice que esta Palabra no fue aceptada por la oscuridad o por la injusticia del mundo (para lo cual habría que haber usado la expresión *lam taqbal-hu*), sino –literalmente- que "no lo captó", que "no lo entendió" (*lam tudrik-hu*): la oscuridad no entiende a la luz. Pero tampoco tiene por qué entenderla: lleva a costas su propia carga de inutilidad y sinsentido, pero sin reproches ni culpas. Este planteamiento no parece situarnos en el escenario de un holocausto salvífico, sino más bien en un mundo de luces y sombras en el que sólo la luz es fértil. El versículo *Dentro de él estaba la vida* nos hace asimismo sospechar que si la Palabra de Dios muriera, si hubiera muerto o pudiera morir, fuera o no en la Cruz, no habría Redención para nadie pues la existencia desaparecería.

KASEM TREBESHINA

— *Anila Xhekaliu*

Poète, romancier, dramaturge, essayiste, Kasem Trebeshina est généralement considéré comme le plus important écrivain dissident d'Albanie. Incarcéré à plusieurs reprises pour avoir manifesté ses doutes sur les orientations du régime d'Enver Hoxha, ce poète, nouvelliste et dramaturge, dont on a crédité l'écriture de « réalisme poétique », est une icône du théâtre et de la dissidence dans son pays.

Kasem Trebeshina est né à Berat, en Albanie, le 8 Août 1926. Il a terminé l'enseignement primaire dans sa ville natale et a poursuivi de la secondaire à Elbasan. En 1942, il a rejoint l'armée et a fait la guerre de la libération nationale pendant laquelle il a été étai blessé et a dû arrêter temporairement son instruction. En automne de 1948, il est allé à l'Union soviétique, en Institution du Théâtre «Alexandre Ostrovski» à Leningrad pour continuer ses études de régisseur du théâtre, mais il a mis fin à ses études en été de 1950, après avoir atteint parfaitement avec tous les examens, renonçant au diplôme, en scellant à ce moment-là la très connu «question Trebeshina». Kasem était l'une des voix dissidente. Au cours de la Deuxième Guerre mondiale post-com-

muniste en Albanie, voix qui l'a obtenu l'arrêté trois fois et l'événement fausement proclamé par le régime oppressif, ni un fou. Kasem a passé 17 ans en prison.

En 1953 il a publié « Kruja libéré », en 1961, il parvient à publier le poème «Artan et Min'ja ou les dernières ombres des montagnes» et une traduction sans nom de Federico Garcia Lorca. Les livres de Trebeshina ont commencé à être publiés au début des années 90, à Tirana et à Pristina : « La saison des saisons, 1991; « Marabout, mélodies turques », 1994; « L'histoire de ceux qui ne sont plus », le drame 1995 ; « Le distributeur de squelettes, 2006 ; « Chanson pour Kosovo » 2007 ; « Les chemins des siècles » 2007 et à Tirana: « Légende de celle qui est partie », 1992; « Le temps maintenant, la terre ici », 1992; « César part pour la guerre », 1993; « La rue de Golgotha », 1993; « Lyrisme et satire » 1994: Les ombres des siècles, 1996; « Rêves et ombres », drames; 1996, « Un jour dans la nuit sans fin », 2016 etc. Cependant, la majeure partie du travail de Kasem Trebeshina est encore manuscrite: 18 volumes de poésie, 42 pièces de théâtre, 21 romans et recueils de nouvelles, etc.

«La Saison des saisons», est l'une des œuvres les plus représentatives de celles publiées à ce jour de Kasem Trebeshina, qui a attiré l'attention des critiques et des spécialistes de la littérature. Ce volume comprend trois romans: «La saison des saisons», qui a un second titre «La chanson de l'enfance», «Odin Mondvalsen» intitulé «A Love Story» et «Village sur sept collines» ou «Caprice albanaise». Alors que le premier roman et le troisième traitent de l'enfance dans une confession de tabous qui identifient habituellement avec cet âge (La saison des saisons) et avec des charges historico-philosophique dépasse l'enfance (village sur sept collines), dans l'autre roman, «Odin Mondvalsen» représente une qualité unique à la fois en termes de champ d'application, ainsi que les techniques de narration. Prosateur, dramaturge et poète, Kasem Trebeshina est à l'opposition à l'initiative de la méthode du réalisme socialiste et ses revendications qui étaient à l'intérieur de ses attentes. Depuis les années 50, il a commencé à écrire d'autres ouvrages qui ont été publiés à l'époque. La profondeur de ses œuvres philosophiques et ses sujets tabous sont liés au talent d'écrivain qui écrit l'esprit dit sans remettre en cause les conséquences. Et malgré la persécution occasionnelle provoquée qu'il endure physiquement, le travail de Trebeshina, bien qu'il ait été publié, se bonifie comme du bon vin avec les années, a montré sa valeur en quelques décennies (les années 90). Sous critique sérieuse le travail de Trebeshina se dresse entre la tradition et le surréalisme. Compte tenu du fait que la majeure partie des travaux de Trebeshina Kasem est encore manuscri-

te, sa place dans le courant dominant de la littérature albanaise contemporaine reste indéterminée par la suite.

« LA FORÊT » de Kasëm Trebeshina, (Tirana 1976), Traduit de l'albanais par Anne-Marie Autissier

« Au cours de cette Odyssée contemporaine se joue l'arrivée d'Ulysse au royaume des Phéaciens, des créatures animées par l'esprit de lucre et les apparences du pouvoir, et vivant dans un monde régi par la peur, l'hypocrisie, la bêtise et la corruption des puissants. La quête d'Évandros s'y révèle bientôt impossible ; celui qui ose les questions existentielles est d'emblée catalogué comme un personnage indésirable, dangereux. Sous ses dehors parodiques, La Forêt décrypte les ressorts d'un pouvoir corrompu et totalitaire, mais qui se rend omnipotent par son absence. Nul doute que dans l'écriture de Kasëm Trebeshina le grotesque côtoie le tragique en permanence. Les êtres ravalés au rang d'objet verront-ils des jours meilleurs ? Cesseront-ils d'être prisonniers des lieux où ils habitent et des identités dans lesquelles on les enferme malgré eux ?

Le style de La Forêt est alerte, souvent provocateur, toujours étonnant. Inédite dans l'espace francophone, attendue depuis 20 ans, la traduction de cette métaphore de la dictature est un événement. » Anne-Marie Autissier

«Ancien résistant, Trebeshina put suivre après la guerre des études à l'Institut Ostrovski à Saint-Petersbourg, avant de

démissionner des rangs du Parti communiste albanais. Par un acte de dissidence qui n'eut pas de successeurs, Trebeshina défia le dictateur dans une pro memoria datant du 5 octobre 1953, où il dénonçait la censure et démontrait l'absurdité de la méthode du réalisme socialiste. Il fut incarcéré de force en prison, pendant plusieurs années puis jeté à l'hospice des fous pour ne pas avoir participé aux élections truquées communistes de 1980; ce fut le prix à payer pour sa dissidence. Son seul volume publié sous la dictature fut interdit deux semaines après sa parution. Depuis 1991, Trebeshina vit reclus chez lui mais est parvenu à faire publier une centaine de manuscrits rédigés dès les années

quarante. Simultanément, il écrit de nouveaux romans, des pièces de théâtre, des poèmes. Son premier titre important parut à Pristina (La Saison des saisons, 1991). En Albanie, il publie régulièrement un ou deux volumes par an, à partir de 1993. Qualifié à juste titre comme «l'iceberg de la littérature albanaise», Trebeshina aurait inventé un courant à lui, le «réalisme symbolique», qui consisterait à représenter «une réalité fantastique créée à partir de figures réelles et des figures fantastiques créées à partir d'un monde réel». C'est là sa façon d'écrire à contre-courant et de faire oeuvre originale, ce en quoi son roman *Odin Mondvalsen* est un témoignage éloquent.» Ardian Marashi

UN AUTEUR PEU CONNU DES ALBANAIS ET DU MONDE.

Lorsque la majeure partie de ses livres n'est pas encore publiée en albanais, qui connaît seulement 3 traductions de celui-ci en langues étrangères: « *Odin Monvalsen* » en allemand, le drame «*Le Foret*» traduite en français, et en italien «*Les lauriers fanés*» qui vient de paraître pour son 90 anniversaire, cette année à Pristina, aux éditions BUZUKU qui a publié 10 œuvres de Trebeshina après les années 90. Peut-être Kasem Trebeshina n'a pas encore gagné la guerre avec la méthode du réalisme socialiste, dont il a opposé à 1953 avec sa promemoire envoyé au dictateur Hoxha, qui lui a consacré 17 ans de prison et la détention de son travail au moment du monisme, car encore aujourd'hui son travail reste inconnu et c'est difficile pour les lecteurs de trouver ses livres dans les

bibliothèques et dans les librairies en Albanie. Penser qu'il y a 4 mille pages encore inédites de cet auteur. Il a déjà 90 ans et les albanais et le monde littéraire ne connaissent pas entièrement l'oeuvre de cet auteur. Oui, on dit que le monisme en Albanie était le plus féroce dans le monde et peut-être c'était vrai, sinon on ne peut pas être expliqué que par rapport aux autres pays du camp de l'Est, la littérature dissidente albanaise est encore inconnue depuis 25 ans après l'effondrement du monisme en Albanie. Kasem Trebeshina dans ses essais compare les écrivains, les artistes, avec les prophètes. Peut-être qu'il savait comment les choses se dérouleraient ici, lorsque dans sa première apparition à la télévision albanaise a dit que « La démocratie est née en Albanie, mais le bébé était mort-né. »

DOS POESÍAS DE KASEM TREBESHINA

Pálida luna

La pálida luna se hundió en el pecho de la oscuridad,
frías estrellas caen de cansancio en la profundidad cósmica ...
¡Oh, tómate! O déjame dormir,
Para descansar.

1987

Abandonado

Mis pensamientos están cansados, ¡corrieron largas horas! ...
¡En las montañas muere la última sonrisa de la luz!
Abandonado busco una luna en el cielo,
¡pero las nubes negras han cegado la noche!

Y se une a esta noche toda la oscuridad de siglos...
¡Oigo alrededor un espantoso ladrido!...
Acuérdate de mí, de modo que me ayudes, Rosies,
¡para recibir el alba, para escuchar la alondra!

1986

— Traducción del inglés



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

DELIO, ILIA, OSF, *THE EMERGENT CHRIST, EXPLORING THE MEANING OF CATHOLIC IN AN EVOLUTIONARY UNIVERSE* (MARYKNOLL, NY: ORBIS BOOKS, 2011), 197 PÁGINAS.

— Jorge Papanicolau

Una breve nota biográfica es fundamental para poder entender el pensamiento de Iliá Delio y las ideas centrales de este libro. Tras realizar estudios de grado en biología, de doctorarse en ciencias farmacológicas y de completar estudios de especialización en fisiología de la espina dorsal, obtuvo una beca de post-doctorado en la prestigiosa facultad de medicina de la Johns Hopkins University. Sin embargo, poco antes de iniciar sus estudios la lectura del libro “La montaña de los siete círculos” de Thomas Merton despertó en ella una fuerte atracción por la vida contemplativa e ingresó en la Orden Carmelita. Tras cuatro años de clausura, Delio se unió a la orden franciscana. Al poco tiempo inició sus estudios teológicos, y se doctoró con una tesis sobre San Buenaventura. Su director de tesis, Ewert Cousins, la introdujo a la obra de Pierre Teilhard de Chardin, de cuyo pensamiento se nutre principalmente *The Emergent Christ*.

En este libro Delio se propone dos obje-

tivos: explorar a Cristo como futuro de nuestro devenir y el rol de la vida cristiana en relación con el Cristo emergente. Siguiendo a Teilhard, Delio interpreta la evolución como el proceso que hace nacer el Cristo total desde dentro de la creación a través de una progresión de relaciones unificadoras y de complejidad creciente. Todo el proceso evolutivo tiene como meta la plenitud de Cristo. Mediante el término “emergente” Delio quiere decir que la aparición de Cristo en la evolución es siempre un evento nuevo, una nueva relacionalidad, de manera tal que Cristo es siempre el horizonte futuro del cosmos. En lo que sigue resumiremos el contenido de su exposición a través de una breve descripción de las tesis centrales de la teóloga estadounidense.

En primer lugar, Delio sostiene que la teología depende esencialmente de la cosmología. Nuestra comprensión del cosmos moldea nuestra comprensión de Dios. En esta línea, la creación es un libro fundamental de la revelación. La nueva historia del cos-

mos, con los nuevos descubrimientos de la evolución y de la física cuántica, provee una serie de conocimientos acerca de la realidad creada que nos ayudan a pensar la relación Dios-mundo en un modo diverso al de la metafísica clásica de Santo Tomás y San Buenaventura que sentó las bases de la teología desde el medioevo hasta nuestros días. Es por ello que la evolución nos obliga a replantearnos nuestra reflexión teológica en torno a la idea de Dios. Tomando como punto de partida a Buenaventura y Meister Eckhart, Delio propone una idea de Trinidad dinámica, en la cual el cambio es esencial a la relación. El cambio es integral a Dios porque Dios es amor y el amor es relacionalidad dinámica. En este sentido habla de “la evolución de Dios”.

Otro punto central de su libro está dado por el análisis de la relación integral entre creación y encarnación, o los procesos de evolución y unión creativa, como los denominó Teilhard. Si Dios es el motor último de toda la cosmogénesis, presente simultáneamente “dentro” y “delante” el movimiento de desarrollo, Cristo es la plenitud futura de todo el proceso evolutivo, el “principio centralizador” y “Punto Omega” donde la aventura individual y colectiva de la humanidad encontrará su fin y su realización. Siguiendo a Rahner, Delio afirma que creación y encarnación no son dos momentos diversos y yuxtapuestos de Dios; son más bien dos momentos y dos fases del único proceso de la auto-donación y auto-expresión de Dios. En este sentido, dice Delio, toda la creación comenzando con el Big Bang es encarnación. La evolución es el proceso de la vida que se despliega, de la

materia al espíritu; es la génesis de Cristo, como pensaba Teilhard.

El tercer concepto clave del libro, y que forma parte del subtítulo, es el de “catolicidad”. Retomando el sentido original de la palabra griega (*katholikos*, a través del todo) plantea que la catolicidad es el movimiento hacia la totalidad. En esta hermenéutica, reexamina la vida y misión de Jesús al que ve como un “hacedor de totalidad” (“whole-maker”), uno que lleva a la plenitud, que restablece la integridad a lo que está dividido o incompleto. Jesús nos muestra qué significa ser una persona humana y el modo de profundizar nuestra humanidad hacia la plenitud de la vida. Esta interpretación del rol de Jesús como creador de totalidad es clave para entender la visión de Delio sobre la resurrección. Ella entiende el poder del Señor resucitado como el poder de dar nueva vida a esta creación. Siguiendo al exégeta y teólogo N.T. Wright, Delio busca superar el dualismo natural/sobrenatural o tierra/cielo y, en este sentido, plantea que la resurrección no debe ser entendido como un evento sobrenatural, de otro mundo, sino como la glorificación en Dios de la humanidad y, por ende, de la realidad terrenal, que anticipa nueva vida y un nuevo futuro para el cosmos.

¿Cuáles son las consecuencias para la fe y la espiritualidad actual de este modo de pensar el cristianismo en clave evolutiva? Para Delio el catolicismo es un modo de ser religioso en el mundo. Siguiendo a Teilhard, ella piensa que la Iglesia no sólo tiene la capacidad de evolucionar, sino que

la evolución es su misma naturaleza precisamente debido a –y no a pesar de– Jesucristo. Pero la Iglesia no ha abrazado la evolución, y la evolución no afecta la vida cristiana. Es en este contexto que ella introduce su concepto de “catolicidad”, que ha desarrollado en libros sucesivos. En Jesús de Nazaret el Cristo emergente llega a una conciencia explícita de este dinamismo divino de manera tal que Jesucristo se convierte en la persona evolutiva ejemplar. A través de la vida de Jesús, concluye Delio, vemos lo que significa ser *católico* en el sentido amplio de esta palabra: es sanar y hacer pleno, y por lo tanto ayudar a unificar la creación en el amor. Por ello, la emergencia de Cristo en el mundo depende de nuestra capacidad de amar, de llegar a ser “hacedores de totalidad”.

El pensamiento de Delio ofrece un ejemplo interesante de teología en diálogo con las ciencias, de cómo se puede repensar los temas centrales de la fe cristiana a la luz

de los descubrimientos de las ciencias físicas y biológicas. Tomando las tesis fundamentales de Teilhard de Chardin respecto a la relación entre cristianismo y evolución, ella se propone no sólo actualizarlas con los nuevos aportes de la ciencia desde la muerte del paleontólogo francés, sino también darles un fundamento sólido desde el punto de vista teológico y filosófico –cuya carencia era uno de las críticas principales que se le dirigían–, recurriendo a distintos pensadores de la segunda mitad del siglo XX. La teología de Delio, al igual que la obra del místico y paleontólogo francés, propone un nuevo lenguaje para pensar el cristianismo en el presente y de cara al futuro. Lo hace de un modo audaz, no exento de tesis provocadoras, pero con la laudable intención de incorporar el aporte de las ciencias –que determinan sin dudas la *forma mentis* del hombre contemporáneo en las sociedades desarrolladas– a la reflexión sobre la fe y el modo de vivirla hoy en día.

ZOGNONG DIEUDONNÉ, *DÉMOCRATISATION ET RELIGION EN AFRIQUE NOIR*, L'HARMATTAN PARIGI, 2016, PP. : 181.

— Ludovico Galleni

L'autore del libro, Dieudonné Zognong è un filosofo africano che i lettori di *Quaerentibus* conoscono : ha infatti scritto per la nostra rivista e ha anche pubblicato un volume su Teilhard de Chardin e i diritti dell'Uomo, importante proprio perché sottolinea l'apporto di Teilhard de Char-

din a questo grande progetto¹. Zognong fa parte di quel gruppo di filosofi dell'Africa sub sahariana che onorano la rivista della propria collaborazione.

Il volume che recensiamo è importante per il nostro lavoro perché sottolinea

1 D. Zognong, *L'ethique des droits de l'homme chez Teilhard de Chardin*, L'Harmattan Cameroun, 2012

l'importanza della filosofia nella prospettiva di un recupero di una religiosità basata su basi culturali robuste.

Il punto di partenza è dato dalla diffusione delle sette neo pentecostali praticamente un po' in tutto il mondo, ma in particolare in Africa. Le sette si diffondono sulla base di un messianismo molto personale basato sulla personalità di questo o quel pastore e grazie ad una critica totale a qualsiasi riflessioni culturalmente seria e fondata sulla religione. Indubbiamente i punti di forza dono un messianismo e un miracolismo provvidenzialista: basta pregare e affidarsi al santone di turno perché tutto venga risolto. Si tratta decisamente di una religiosità alienante e quindi bene o male ben vista dal potere e però basata sull'ignoranza dei fedeli che proprio per questo debbono essere mantenuti completamente lontani da qualsiasi riflessione critica sul problema religioso.

Vi è poi un forte sincretismo che collega elementi del cristianesimo a elementi della religiosità tradizionale africana e anche questo diventa un punto di forza nella diffusione delle sette.

Ma perché questa diffusione? Per Zognong in parte vi è una responsabilità forte delle chiese tradizionali in particolare della chiesa cattolica, di fatto accusate di gerontocrazia e di cesaropapismo..

Certo nella chiesa forze nuove fanno fatica ad affermarsi e quindi il massaggio che sembra arrivare è quello di una gestione della chiesa fatta dalle forze più anziane e

conservatrici.. ma le due cose non vanno necessariamente di pari passo e Papa Francesco sta dimostrando come si possa essere anziani e fortemente innovatori.

Più complessa e preoccupante è l'accusa di cesaropapismo. Indubbiamente le chiese si sono diffuse anche grazie alle baionette dei colonizzatori e non sempre c'è stata una presa di distanza dai colonizzatori del passato o dai regimi che sono poi stati imposti. Forse la prova più drammatica è stata l'appoggio ai dittatori criminali dell'America latina, un appoggio che è avvenuto nella seconda metà del ventesimo secolo quando si sperava che questi compromessi non ci sarebbero più stati. E in fondo è stato un appoggio dato per ragioni puramente utilitaristiche e che di fatto ha portato a colpire proprio le forze più sane e sante della chiesa. Mons. Romero ne è di fatto il simbolo. E in fondo per stare nel tema è stato proprio questo appoggio che sta portando alla diffusione delle sette neo pentecostali in America latina. Quindi è un riferimento drammatico, da non generalizzare ma che è indubbiamente una delle cause della crisi delle chiese. Eppure il Concilio Vaticano Secondo e Paolo VI avevano aperto ad una visione diversa. Ma il cesaropapismo è una tentazione forte e difficile da superare,

Ma riprendiamo il discorso sull'Africa: per Zognong, e questa è una tesi portante del libro, solo un approccio seriamente filosofico al problema religioso può aprire la strada ad una prospettiva di diffusione di una religiosità che abbia robuste fondamenta razionali e un progetto basato su un

linguaggio comune; quello della razionalità scientifica e filosofica.

E' proprio la riflessione della razionalità scientifica e progetto religioso che è importante. L'autore si diffonde su Maimonide e Spinoza e sui filosofi cristiani e dell'area dell'illuminismo europeo tra cui ad esempio, Giordano Bruno, Pascal, Locke . Molti dei quali rifiutati dalla gestione cesaro - papista e addirittura perseguitati o condannati a morte come Giordano Bruno.

Dal nostro punto di vista ci fa piacere l'importanza data dall' autore a Pierre Teilhard de Chardin, in fondo anche lui condannato al silenzio e ora proposto come una importante figura della sintesi tra scienza e fede. E tra gli aspetti nuovi del progetto di rievangelizzazione ci fa piacere che si sottolinei l'importanza sempre maggiore che viene dal dialogo tra scienza e teologia. A questo punto non possiamo non sottolineare con piacere come il libro, di fatto,

sottolinei l'importanza del nostro progetto legato alla pubblicazione di *Quaerentibus*, cioè avere messo a disposizione della comunità internazionale che ricerca sui rapporti tra scienza e teologia uno strumento che pubblica articoli nelle lingue neolatine, evitando l'uso dell'inglese che di fatto limita i contributi e crea anche per molti vere e proprie difficoltà di linguaggio che costringono spesso a semplificazioni inaccettabili.

E la pubblicazione di numerosi articoli di filosofi dell' Africa sub sahariana ne è la prova. Per concludere un testo, questo di Zognong, che ci aiuta nel nostro lavoro perché sottolinea l'importanza dello sviluppo della filosofia nella prospettiva di una nuova evangelizzazione e anche l'importanza del dialogo scienza e fede e della messa a punto di strumenti come *Quaerentibus* fondamentali per diffondere materiali e strumenti per questo dialogo innanzitutto nei paesi non di lingua inglese.



Lenguas:

Los artículos deben estar escritos en alguna de las siguientes lenguas: francés, portugués, italiano, catalán o castellano.

El *abstract* debe ser presentado en la lengua de origen del artículo y en inglés. No tendrá más de 100 palabras, y será acompañado de unas palabras indicadoras (Key Words). Estos *abstracts* serán colocados en la página web con el nombre de sus autores.

Formato del artículo:

Los autores deben enviar dos versiones de sus manuscritos:

- a. Una, con los datos personales.
- b. Otra anónima, es decir, sin ninguna identificación personal.

Los archivos serán identificados con el comienzo del título y las inscripciones como “Archivo A” y “Archivo B”.

Citas:

Para citar la Biblia y documentos antiguos, utilice las abreviaciones estándar. Pero no abrevie títulos de revistas ni de libros en textos o notas.

Notas:

Las notas deben ir ubicadas al final del artículo.

Ejemplos de citación:

Roger Vernaux, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1983), 20-22.

Raúl Gutiérrez Lombardo, “Darwin y la ética ambiental”, en: José Martínez Contreras y Aura Ponce de León (editores), *Darwin y el evolucionismo contemporáneo* (México: Siglo XXI Editores – Universidad Veracruzana, 2012), 96-106.

Jacques Arnould, “Evolución y finalidad. Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación”, *Communio* (Arg.) 3 (2002), 53-69.

Para notas subsiguientes:

Ibid., 51.

Gutiérrez Lombardo, “Darwin y la ética ambiental”, 101.

Para las lenguas griega, hebrea, árabe y otras deben hacerse transliteraciones (cfr. *Chicago Manual of Style* e *International Journal of Middle Eastern Studies*).

Para palabras o frases en otras lenguas, sírvase colocarlas en cursiva y, entre paréntesis, añadir una traducción en la lengua del artículo.

Ilustraciones:

- Las imágenes deben ser enviadas en forma individual y en un archivo aparte, separadas del texto.
- Evite el uso de coloración por razones meramente estéticas.
- Las imágenes deben ser producidas lo más cercano al tamaño final como sea posible.
- Todas las imágenes deben estar numeradas en el orden en el cual ellas aparecen en el artículo (ej.: imagen 1, imagen 2). Si fueran varias en una, cada parte deberá ser etiquetada (ej.: imagen 1(a), 1(b), etc.).
- El nombre del archivo para el gráfico debe ser descriptivo del mismo: Imagen 1, Imagen 2 a, etc.
- Los archivos deben ser guardados en alguno de los siguientes formatos: TIFF, PostScript, EPS o JPG, y deberán contener toda la fuente de información necesaria y el archivo fuente de la aplicación (ej.: Illustrator, Photoshop, CorelDraw).

Tamaño:

Los artículos deberán tener entre 5,000 a 8,000 palabras, aunque podrán ser contemplados tamaños menores y mayores de acuerdo a la temática abordada.

Las reseñas bibliográficas tendrán un máximo de 1.000 palabras. En ellas deberá aparecer en su título: título del libro, autor, casa editorial, año, y cantidad de páginas.

Estilo y tamaño de letra:

Times New Roman 12 para el texto principal y Times New Roman 8 para las citas.

Derechos de autor:

Los autores deben consignar los derechos de autor al CECIR de la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP).

NORME PER L'INVIO DEGLI ARTICOLI

Lingua:

Gli articoli devono essere scritti in una delle seguenti lingue: francese, portoghese, italiano catalano o castigliano.

L'abstract deve essere presentato nella lingua di origine dell'articolo e in lingua inglese. Non dovrà superare le 100 parole e sarà accompagnato da alcune parole chiave (Key Words); gli abstracts saranno inoltre riportati sulla pagina web col nome dell'autore.

Formato dell'articolo:

Gli autori dovranno inviare due versioni del loro contributo:

- a. Una con i dati personali
- b. L'altra anonima, senza alcuna identificazione personale.

L'archiviazione e l'identificazione degli articoli sarà possibile attraverso l'inizio del titolo e la titolazione "Archivio A" (per la copia con i dati personali) e "Archivio B" (per la versione anonima).

Citazioni:

Per citare la Bibbia e documenti antichi, utilizzare le abbreviazioni standard senza, però, abbreviare i titoli delle riviste o dei libri né nel testo né in nota.

Note:

Le note devono essere poste alla fine dell'articolo.

Esempi di citazione:

Roger Vernaux, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1983), 20-22.

Raúl Gutiérrez Lombardo, "Darwin y la ética ambiental", en: José Martínez Contreras y Aura Ponce de León (editores), *Darwin y el evolucionismo contemporáneo* (México: Siglo XXI Editores – Universidad Veracruzana, 2012), 96-106.

Jacques Arnould, "Evolución y finalidad. Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación", *Communio* (Arg.) 3 (2002), 53-69.

Per le note successive:

Ibid., 51.

Gutiérrez Lombardo, "Darwin y la ética ambiental", 101.

Per le note in lingua greca, ebraica, araba etc. devono essere utilizzate le traslitterazioni secondo il *Chicago Manual of Style* e *International Journal of Middle Eastern Studies*.

Per parole o frasi in altre lingue, utilizzare la scrittura in corsivo e mettere tra parentesi la traduzione nella lingua in cui è scritto l'articolo.

Illustrazioni:

- Le immagini devono essere inviate singolarmente, una per una e in un documento a parte, separate dal testo.
- Evitare l'uso di immagini a colori, per ragioni puramente estetiche.
- Le immagini devono essere quanto più possibile inviate nel loro formato finale.
- Tutte le immagini devono essere numerate nell'ordine in cui esse appaiono nell'articolo (es: immagine 1; immagine 2 ecc.). Se si realizza un'unica tavola con più immagini, esse devono essere etichettate con numero e lettere progressive (es: immagine 1 (a) 1 (b) ecc.).
- Il numero dei disegni per la parte grafica deve essere espresso nello stesso modo (es. Immagine 1; immagine 2 ecc.).
- Le illustrazioni devono essere inviate in uno dei seguenti formati: TIFF, PostScript, EPS o JPG e devono contenere tutte le informazioni necessarie per utilizzarle (es: Illustrator, Photoshop, CorelDraw).

Dimensioni:

Gli articoli dovranno rimanere tra 5.000 e 8000 parole; tuttavia ci potranno essere articoli di lunghezza minore o maggiore a seconda della tematica affrontata.

Le recensioni bibliografiche saranno al massimo di 1.000 parole e in esse dovranno apparire già nel titolo i seguenti elementi: titolo del libro recensito, autore, casa editrice, anno, numero delle pagine.

Diritti di autore:

Gli autori devono trasferire i diritti di autore al CECIR della Università Popolare Autonoma del Puebla (UPAEP).



TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 5 | n.º 7
Noviembre 2016