

CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

	3	Editorial
<i>Silvia Manzo</i>	9	Ciencia y religión
<i>Jorge E. Saltor</i>	22	Análisis de una argumentación atea
<i>Wolfhart Pannenberg</i>	31	La pregunta por Dios creador y la cosmología más reciente
<i>Alejandro Clausse</i>	45	Auto-organización
<i>Jacques Arnould o.p.</i>	53	Evolución y finalidad
<i>Xavier Tilliette</i>	71	Trinidad y Creación
<i>Lucio Florio</i>	86	Cerca de la materia pero también del espíritu
<i>Lucio Florio</i>	92	Breve muestrario de instituciones y publicaciones abocadas a la relación entre ciencia y fe

Evolución y finalidad

Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación

Jacques Arnould o.p.*

Charles Darwin, fascinante

Más de un siglo después de su muerte, casi un siglo y medio después de la publicación de su obra más importante, *El origen de las especies*, Charles Darwin sigue fascinando a los creyentes, particularmente a los de religiones monoteístas. Entiendo por fascinación un doble movimiento de atracción y rechazo. Tal como nos fascina el vacío: nos atrae hacia él, sobre todo si sufrimos vértigo y simultáneamente buscamos apartarnos con miedo de caer en él. El mismo efecto es producido por el eminente inglés, enterrado, no lo olvidemos, en la abadía de Westminster, no lejos de Isaac Newton. Darwin fascina siempre, suscitando el entusiasmo de unos (en septiembre de 1997 tuvo lugar en París un coloquio titulado *Para Darwin*) y la ira de otros (particularmente aquellos que atacan a los herederos del sabio inglés, desmenuzando sus menores discursos, teorías, sus me-

*Jaques Arnould, nació en 1961 y es dominico. Ingeniero agrónomo, doctor en historia de las ciencias y en teología, se interesa por las relaciones entre ciencia, cultura y religión. Tiene un interés particular por dos temas: el ser viviente y su evolución, por un lado, el espacio y su conquista, por otro. Al primer tema ha dedicado varias obras y artículos de historia o de teología. Acerca del segundo, trabaja en el Centre National d'Etudes Sapatiales sobre la dimensión social y cultural de las actividades espaciales. Entre sus principales publicaciones están: *Les Créationistes*, 1996, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie*, 1996, *Les Avatars du gene* (en col), 1997, *La Théologie apres Darwin*, 1998, *Le Parfum et les larmes* (en col.), 1999, *Dieu, le singe et le big-bang*, 2000, *La Dispute sur le vivant* (en col.), 2000, *L'Église et l'histoire de la nature*, 2000.

ras suposiciones, tratando de descubrir en ellos una condición que permita descartar el modelo darwiniano). Daré aquí sólo dos ejemplos.

Los movimientos creacionistas, aparecidos en Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX, por reacción a las ideas evolucionistas extraídas de los trabajos de Charles Darwin y luego de sus sucesores, siguen siendo noticia..., pero sobre todo, han impedido en algunos estados americanos la enseñanza de la biología de la evolución. En agosto de 1999, el comité para la educación en el estado de Kansas hizo propia una recomendación según la cual la enseñanza de la teoría darwiniana de la evolución no debía ser considerada como obligatoria. Recomendación luego abrogada, pero que confirma una opinión muy difundida en el seno de la sociedad americana: hace algunos años, una encuesta de la *National Science Foundation* reveló que solamente el 11 % de los americanos piensan que es la evolución y no Dios, quien ha dado a la humanidad su forma y su apariencia actual. De la misma manera, ya se trate del origen del Universo, de la aparición del hombre, o del tema que sea, sólo la Biblia tiene razón, afirman los creacionistas cristianos provenientes por lo general de las Iglesias protestantes. Lectores concordatarios de las Escrituras, comparten con sus homólogos fundamentalistas musulmanes, el sueño integrista de una sociedad donde la ley positiva se confundiría con la ley divina. Con ellos ¡no es cuestión de olvidar las prerrogativas divinas! Sin embargo, ¿qué sería de ellos si perdieran (milagrosamente, por cierto), su chivo emisario? La pobreza de su teología, la ausencia de espíritu crítico y científico, incluso respecto de los textos bíblicos, a la brevedad pondría de relieve la estrechez de su dogmatismo. Pero, mientras tanto, Darwin está siempre allí y les fascina.

La misma fascinación aparece en los católicos. Después del caso Teilhard de Chardin que ha suscitado tantos debates en la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica, con el espíritu del Concilio Vaticano II, ha realizado su aggiornamento: ella está más abierta al mundo y se ha interesado no solamente por las ciencias humanas, sino también por la astronomía y la cosmología (el proceso a Galileo

parece muy lejano de acá en adelante), y finalmente por la biología. Sin embargo, aquí mismo, la evolución tal como la describen y la teorizan Darwin y sus herederos (sean cuales fueren los lazos de «filiación» entre ellos) continúa interrogando a los fieles. A tal punto que en 1996, Juan Pablo II consagró su discurso anual frente a la Academia Pontificia de las Ciencias a este tema. La teoría de la evolución, afirma, es «más que una hipótesis» y merece ser considerada por los cristianos como aquello que es: una teoría científica, o mejor, precisa el Papa, varias teorías, elaboradas a partir de hechos y que deben ser examinadas en el contexto y con los instrumentos de la ciencia. Sería conveniente no obstante velar, agrega, vigilar el contexto en el que estas teorías emergen. Por una parte, rara vez son independientes de las convicciones filosóficas e ideológicas de sus autores; por otra parte, pueden de llegar a inducir, o al menos a sostener, modos de opinión contrarios a la moral cristiana. De tal manera que nadie se equivoque: Juan Pablo II no rehabilita a Darwin (al cual, por otra parte, no nombra explícitamente en este discurso), invita, por el contrario, a los católicos a poner su atención en qué noción de persona humana subyace en la corriente evolucionista, ya sea científica o no. Hay, en efecto, un salto fundamental (ontológico, precisa el Papa) entre el reino animal y la especie humana, un salto que los procesos evolutivos no pueden explicar totalmente. Aquí también, Darwin, con su disfraz simiesco, como lo han fantaseado muchas veces las caricaturas, continúa intrigando y fascinando a los creyentes. Pero, ¿cuáles son las razones de esto?

Los dos ejemplos precedentes permiten comenzar a dar respuesta a esta pregunta. Las ideas de Darwin ponen, si no en peligro, al menos en cuestión dos elementos fundamentales de la fe y de la tradición cristianas: la autoridad de la Biblia y la dignidad de la persona humana. Hay que ser honestos: Darwin no ha sido el único ni el primero en hacerlo. Los exégetas, sobre todo protestantes, habían comenzado mucho antes que él a poner las premisas de la exégesis moderna; los astrónomos, después de Copérnico y Galileo, habían, por su lado, desplazado a la humanidad del centro del cos-

mos para ubicarla en un planeta sin relevancia en el seno de un universo infinito; el francés Lamarck, medio siglo antes de la publicación de la *Descendencia humana*, había hecho pública la hipótesis del origen animal de la humanidad. Entonces ¿por qué esa fascinación ejercida por Darwin, sus ideas, sus sucesores y jamás desmentida? Sin duda porque el sabio inglés se ocupa de una de esas escasas preguntas que pueden suscitar pasiones semejantes, aquello del «para qué» de las cosas, de los seres, de la realidad. La pregunta por la finalidad.

Conflicto de «magisterios» y unidad de la persona humana

Después de la crisis provocada por el caso Galileo, las relaciones del dominio de cada ciencia, ya en pleno desarrollo, y el de la religión (en primer lugar, la Iglesia católica) se fueron sosegando alrededor de un compromiso: para la religión estará reservado el dominio de la cuestión sobre el «para qué», para las ciencias aquél del «cómo». Así la pregunta acerca de la finalidad, tanto del universo como de la humanidad, quedará en el ámbito de la religión: ella se consideraba la única con capacidad para descubrir y recibir, para interpretar y enseñar la voluntad de Dios, el plan de Dios, los designios de Dios, de los cuales la realidad terrestre, obra del Creador divino, constituye ya un formidable espejo. Entonces, a cada uno su dominio y, si es posible, a todos, no usurpar el de su adversario. Tal era ya la reivindicación de Galileo en su célebre *Carta a Christine de Lorraine*, cuando retoma la proposición del cardenal Baronio: «la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo»¹. Esta reivindicación encuentra un eco en boca de Thomas Huxley, uno de los primeros partidarios de Darwin, que,

¹ Galileo cita igualmente a Agustín, en su comentario del libro del *Génesis*: “es necesario decir brevemente, en lo que concierne al aspecto del cielo, que nuestros autores han conocido la verdad pero que el espíritu de Dios que hablaba por ellos no ha querido enseñar lo que es inútil para la salvación” (*De Gen. ad litt.*, II, 9).

durante un debate público organizado en Oxford en 1860, afirma ante su adversario, el obispo anglicano Samuel Wilberforce, no darle vergüenza tener a un mono como antepasado sino, al contrario, sentirse incómodo al ver a un hombre brillante perderse en cuestiones científicas de las cuales no entiende nada (obviamente se refería a su interlocutor). Y el paleontólogo americano contemporáneo, Stephen Jay Gould, se inscribe en una perspectiva análoga cuando propone, en su obra, *Et Dieu dit: «Que Darwin soit!»*, lo que él llama la «no usurpación de los magisterios» científico y religioso, o también cuando cita a uno de los dos «descubridores» del ADN, Francis Crick: «¿Pero por qué los evolucionistas buscan siempre calibrar el valor de tal o cual rasgo antes de saber cómo está hecho?»²

Gould tiene toda la razón al calificar de irenismo su llamado a la no usurpación: después del caso Galileo, los campos de la ciencia y de la religión no han dejado nunca de enfrentarse entre sí. Por lo tanto, incluso si la historia moderna parece darle la ventaja a la ciencia, la segunda mitad del siglo XX ha mostrado, en el fenómeno del retorno a los mitos³, que, contrariamente a la idea de Max Weber y de otros pensadores con él, el desarrollo de la ciencia moderna no ha acarreado un desencantamiento correlativo del mundo, ni un despojamiento de todos sus componentes irracionales y mágicos. Al contrario, es necesario reconocer que muchos de los grandes éxitos tecnocientíficos, más que ahuyentar lo irracional, han

² Stephen Jay GOULD, *Et Dieu dit: “Que Darwin soit!” Science et religion, enfin la paix?*, Paris, Seuil, 2000 et *La foire aux dinosaures. Réflexions sur l’histoire naturelle*, Paris, Seuil (Science ouverte), 1993, p. 127. Aplicar la expresión de magisterio en el dominio científico probablemente no sea muy feliz, aún cuando ha sido y sigue siendo tentador tomar prestadas del dominio religioso una buena cantidad de sus “maneras”, hasta pretender a veces reemplazarlo. Convendría de hecho interrogarse sobre el modo de reconocimiento o de exclusión en el seno de las diferentes comunidades científicas, acerca del rol que juegan las conferencias y los coloquios, lo mismo que las revistas más prestigiosas y sus comités de lectura. Igualmente habría que interrogarse sobre el rol que pretende tener este “magisterio” científico en el seno de la sociedad: ¿no está desfazado con respecto al que tienen los teólogos (los investigadores más cercanos) cara a cara al Magisterio eclesial y de los fieles?

³ Cf. Dominique LECOURT, *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondements imaginaires de l’éthique*, Paris, Synthélabo (Les empecheurs de penser en rond), 1996.

contribuido a reavivar, al menos en el seno de las sociedades occidentales, algunos de los mitos más poderosos que pertenecen a su tradición. Sin duda no hay que confundir el retorno a los mitos con el retorno a lo religioso; sin embargo los dos fenómenos no son totalmente independientes, lo cual hace a veces decir a la filósofa de las ciencias Dominique Lecourt: «¡Cuidado con los teólogos!»

De hecho, el llamado de Gould corre el riesgo de permanecer en estado de un deseo piadoso: los siglos de la modernidad no han hecho olvidar ni desaparecer los conflictos y las tensiones entre la ciencia y la religión cristiana. ¿Es este deseo posible? Incluso, ¿es deseable? Las dos presentan a la humanidad los medios de su propia realización, sea en esta vida (la ciencia como proveedora de progreso), sea en la otra (la religión como camino al Paraíso). Un segundo límite a la propuesta de Gould apunta a la unidad del pensamiento y de la existencia humana: a menos de caer en la esquizofrenia, es sin duda un solo y único individuo el que emprende el conocimiento y el dominio del mundo, el que reflexiona y celebra su fe. Esto no significa que inscribir el pensamiento científico y el pensamiento religioso en la existencia y el dinamismo de un individuo sea cómodo, sino solamente que intentar hacerlo parece en definitiva bastante «natural»...

La ruptura de la antigua alianza

Por esto, el sacrilegio de Darwin no consiste únicamente ni sobre todo en afirmar que «el hombre desciende del mono» (esto al menos es lo que sus contemporáneos habían comprendido), es decir en rebajar a la humanidad al rango de una especie biológica entre las otras. Tampoco, por otra parte, poner en duda la no historicidad de los textos del Génesis. La «culpa» de Darwin es la de negar la existencia de una finalidad estricta en el seno de la naturaleza, dejarla a merced de «la conservación de las variaciones producidas accidentalmente, cuando son ventajosas para el individuo en las condiciones de existencia donde se encuentra ubicado» (*El origen de las espe-*

cies). Dicho de otro modo, los procesos de variación, de selección y de amplificación, tales como Darwin y sus sucesores los describen y los conforman como teoría ⁴, no corresponden a nada que pueda recordar, evocar o ilustrar el cumplimiento de un plan concebido por una Inteligencia suprema y creadora. Es lo que condujo a Jacques Monod a escribir, al final de su libro *Le Hasard et la Nécessité*: «La antigua alianza se ha roto: el hombre sabe por fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo donde emergió por azar. Tampoco su destino, su deber, están escritos en ninguna parte. Es asunto suyo elegir entre el Reino y las tinieblas.»⁵ »

La antigua alianza efectivamente está rota: aquella de la armonía entre la fe en un Dios creador y ordenador de todas las cosas y la amable contemplación del cosmos a la manera de un William Paley para quien el mundo aparecía como un reloj y Dios como el Relojero genial. Al menos hasta principios del siglo XIX, parecía bastante difícil quebrar esta armonía e imaginar un mundo antiguo que fuera diferente del nuestro, fuera de hacer mención de las catástrofes como el Diluvio bíblico y de las creaciones sucesivas para explicar los yacimientos de fósiles. E incluso la introducción de la idea de transformismo por Lamarck era todavía respetuosa de una visión finalista: su concepción era la de un orden en la naturaleza, «sumisa» a una tendencia hacia una mayor complejidad y a una transformación progresiva de las especies; no hace falta nada más que referirse a los fenómenos catastróficos...

⁴ Para usar la terminología introducida por Thomas KUHN, esta teoría o más bien, estas teorías pertenecen al paradigma darwinista. Este tiene una historia de más de un siglo y medio, reúne diversos campos de la biología moderna (sistemática, paleontología, genética, ecología, etc.), ha sido y es todavía el lugar de debates entre evolucionistas, a propósito de los diferentes motores de la evolución, de su respectivo lugar, de las relaciones entre macroevolución y microevolución. Algunas de estas teorías no pretenden explicar todo, y el “sueño” de todos los neodarwinistas es llegar a construir un nuevo paradigma. Pero, por ahora, la mayoría de los biólogos trabajan dentro de éste. No corresponde a los teólogos juzgar la pertinencia de teorías que pretenderían descartar definitivamente la cercanía a Darwin y a sus herederos.

⁵ Jaques MONOD, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 194-195.

La antigua alianza de la que habla Monod encontraba sin duda su forma más acabada en las sociedades y culturas fundadas o marcadas por un lazo profundo con la naturaleza, como son, por ejemplo, las tradiciones animistas. La tradición derivada de la Biblia, judía y luego cristiana, había relajado este vínculo durante mucho tiempo, sobre todo, es verdad, para evitar todo lo que hubiera parecido una sacralización de las fuerzas naturales: no solamente el sol y la luna eran, en la pluma del redactor de la primera parte del Génesis, dos luminarias en el firmamento, sino que generalmente el jardín del Edén, después la tierra de Canaán y, finalmente la creación entera no eran más que un escenario, levantado de una sola vez por el Creador y ante quien se desarrollaba lo único digno de interés: el drama de la humanidad, la historia de la salvación de los seres humanos... y sobre todo, de sus almas. Fuera de esta historia, seguida de la Historia Sagrada, de la del pueblo elegido, ninguna otra historia interesaba a los teólogos. De hecho la teología cósmica de Ireneo, de Clemente de Alejandría, de Orígenes o de Atanasio que afirmaban que Cristo empleaba, en el seno del mundo material, su poder de conducir todo el orden creado hacia su perfección, por medio de la colaboración de la humanidad, esta cristología fue abandonada por los Alejandrinos, luego por los Padres occidentales, en beneficio de una dicotomía entre naturaleza y gracia, entre universo físico y acto redentor. Más tarde, en la época de la Reforma, esta actitud se afianzó en la prioridad dada a la experiencia personal interior. Finalmente hizo falta esperar al siglo XX y a los escritos de Pierre Teilhard de Chardin para constatar un renacimiento del interés en favor de la cristología cósmica.

Esta alianza reencontrada, entre el creyente y el cosmos, no quedó menos marcada por una visión ordenada y finalista de la realidad; el pensamiento científico, filosófico y teológico de Teilhard de Chardin, por su herencia lamarquiana, ofrece sin duda un ejemplo de esta cosmología por medio de la noción de ortogénesis. Esta idea, la de la evolución dirigida, constituye un eslabón esencial de la reflexión teilhardiana... incluso aunque resulte difícil determinar sus contornos

en la obra del jesuita⁶. Un comentarista de Teilhard de Chardin reconocía que la ortogénesis “no trata especialmente de la ciencia en sí misma, que se contenta con observar y teorizar, en el interior del mundo fenoménico, sino de esta luz, en el sabio, que postula un fundamento, una razón de ser a lo que él constata”; sin ella, “el mundo parece tener que oscilar en el absurdo”⁷. Ofrecer un lugar tal a la idea de ortogénesis permite a Teilhard de Chardin contemplar el mundo en la perspectiva del triunfo final de Cristo, que se funde con el Punto Omega de la evolución y de la historia: el jesuita no ignora el mal pero su visión resueltamente optimista no se detiene en él⁸. Simultáneamente, su temor de ver a la evolución “malograrse” por estar en lo sucesivo en manos de la humanidad no está probablemente desvinculada de su visión finalista, al punto de hacerle sostener proposiciones de tipo eugenista (sin duda fundadas sobre la idea de que la especie humana debe obrar tan bien como la naturaleza para obtener individuos y sociedades perfectas.) Sin embargo esta alianza reencontrada (pero influenciada por Lamarck) está amenazada también ella por la visión evolucionista de Darwin y de sus herederos, en provecho de una visión histórica no finalista.

Tomar la historia en serio

Con Darwin, no sólo el mundo pierde su finalidad “de reloj” o “teatral”, sino que además la historia irrumpe en el seno de la rea-

⁶ Cf. Thomas A. BLAIR, *Two Evolutionary Theories: Neo-Darwinism and Teilhard de Chardin*, Doctoral dissertation, St. John's University (N. Y.), 1972; Jaques ARNOULD, “L'orthogenese, chainon essentiel de la pensée teilhardienne”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 98 (1997) 3, p. 261-274.

⁷ Maurice CORVEZ, *De la science a la foi. Teilhard de Chardin*, Paris, Mame, 1964, p.167-169.

⁸ Ver el apéndice del *Phénomene humain*, en el cual Teilhard de Chardin reconoce que en ninguna parte de esta obra las palabras dolor o pecado han sido pronunciadas: “Desde el punto de vista donde estoy ubicado, ¿el Mal y su problema se evanescerían, o no pesarían más en la estructura del mundo?” (Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomene humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 345).

lidad. Si la revolución copernicana había producido el pasaje de un mundo cerrado a un universo infinito, la de Darwin pone toda la realidad en movimiento, y lo que es más, sin dirección fijada de antemano. “Telón” a las nostalgias y a los mitos del eterno retorno, a los cálculos y a los miedos fundados en la idea de predestinación. Lugar a la historia, no solamente Sagrada, sino también natural (en el sentido estricto del término, y no sólo descriptivo a la manera de Lineo) y cosmológica, con sus trofeos pero también sus escorias. Esta historia sobre la que Henri-Iréné Marrou decía en su *Théologie de l'histoire* que “ella misma no está todavía conquistada, también ella puede rebrotar, renovarse, no tendrá la totalidad de su sentido hasta que alcance su fin”.

No es posible evocar aquí las distintas formas en que los teólogos han reaccionado ante la revolución darwiniana, pero aquellos que han aceptado tomarla en serio, también para criticarla, no han dejado de sufrir ellos mismos su fascinación. Porque, junto con las dificultades reales y también con las contradicciones que presenta cara a cara con la tradición cristiana, la visión evolucionista del mundo, heredada de Darwin, conduce a considerar con nuevo aire muchas temáticas indispensables para la reflexión teológica. La más importante, precisamente, es la de la historia. Tomar la historia en serio, es redescubrir e interrogarse sobre una faz completa de la fe judía y después cristiana, la de la elección, que, sin temor al juego de palabras, rima con selección. Confesar la posibilidad de una elección, ¿no es en efecto admitir que la historia, aquella del pueblo considerado elegido, no está nunca totalmente determinada (si no ¿para qué hablar de elección?) ni indeterminada (¿dónde estaría entonces la elección de Dios?). Y ¿lo fue igualmente para toda la creación? ¿No sabemos que la historia del ser viviente se efectuó y se efectúa todavía en el interior de un “juego de los posibles”, para retomar la expresión de François Jacob; dicho de otro modo, en el seno de las coacciones que son tanto los límites difícilmente franqueables como los puntos de apoyo? ¿Es necesario entonces ver en Dios Creador a un factótum genial, si afilamos la metáfora propuesta por François

Jacob? Sin, por tanto, caer en el fideísmo, los teólogos están obligados a reconocer que el modo de actuar de Dios les es desconocido; pero ¿es esto tan sorprendente? Si la contemplación del mundo ha servido por mucho tiempo de prueba de la existencia de un Dios Creador, ésta ha ocupado de aquí en adelante el lugar que debía serle natural en el cristianismo, el del Credo, el de la confesión de la fe: para un creyente, decir que Dios es Creador, que él actúa en el interior del mundo y sobre el mundo mismo, pertenece tanto a la fe como proclamar la resurrección de Cristo o la de los muertos al fin de los tiempos. Uno de tantos artículos de la fe de los cuales se nos escapa el “cómo”.

Los creyentes no son los únicos en ser remitidos, por las proposiciones evolucionistas, a su fe y a sus fundamentos; es la suerte de todos los que ignoran demasiado fácilmente la historia del mundo o la ubican bajo el resguardo de un determinismo estricto. En los hechos, ciertamente, un amplio espectro de ideas que pertenecen a las corrientes ecologistas, sea cual fuere la profundidad o la radicalidad; yo he hecho una clara referencia a la *deep ecologie* (o ecología radical). Testimonio de un pensamiento neofinalista y antidarwiniano, el filósofo alemán Hans Jonas desarrolla en *Le Phénomene de la vie* la idea según la cual el ser humano es sólo la cumbre de una voluntad finalista cuyos trazos son visibles hasta en las formas vivientes más elementales⁹. Dos pretensiones le son pues prohibidas: la de querer desprenderse de este fundamento ontológico natural, la de buscar proseguir la evolución. La autolimitación aparece como una de las exigencias más inmediatas que le han sido impuestas por la naturaleza (su naturaleza) misma. La ética de Jonas, tal como la propone en *Le Principe Responsabilité*, es pues la de una conservación, llevada por una visión evolutiva y finalista de la naturaleza. En esta perspectiva, la humanidad constituye un “fin” de la evolución, de la historia natural, pero no su fin último, ya que es,

⁹ Sobre la *deep Ecology*, d'Arne NAESS, y sobre Hans JONAS, ver el artículo de Jacques ARNOULD. “Gnose et ecologie”, *Communio*, XXIV, 2, mars-avril 1999: *La tentation de la gnose*, p. 57-71, 62-68. Para una ecología cristiana, ver *Communio*, XVIII, 3, mai-juin 1993: *L'Écologie/Heureux les doux*, particularmente, p. 51-107 (nota de *Communio*).

como todas las especies vivientes, efímera. A las reivindicaciones antropocéntricas debe pues seguir una perspectiva de ventaja biocéntrica, incluso cosmocéntrica, como sostienen otras corrientes, en particular ecologistas: *nature knows best*, “la naturaleza sabe mejor”, pertenece a sus principios fundamentales.

Sin duda esta propensión a poner en cuestión el lugar central reivindicado hasta ahora para la humanidad, encuentra un sostén en los trabajos de Darwin; pero, ¿hasta qué punto? El lugar que ocupa ahora la especie humana en el seno de la biósfera terrestre (el antropocentrismo práctico del que habla Dominique Bourg) ¿no es el resultado de una historia perfectamente natural, la de las luchas incesantes por la vida o, con mayor frecuencia, por la supervivencia? Si en ella el vencedor es el ser humano, ¿por qué él no lo va a aprovechar? ¿Es posible encontrar, en el interior del ser vivo mismo, argumentos que proclamen la suspensión de toda existencia biológica, en nombre de los riesgos que ella comporta necesariamente? Si esos argumentos existen, no es necesario buscarlos en la naturaleza misma, sino más bien en la cultura de la que es portadora nuestra humanidad y consecuentemente en aquello que le confiere su originalidad.

Retorno al origen

Junto con una asunción seria de la historia, las teorías evolucionistas contemporáneas invitan, sin duda, a una reflexión sobre las nociones de origen y de principio. Estos dos conceptos son muchas veces confundidos, por no tener en cuenta en ellos más que la dimensión cronológica a la que se reduce la idea de comienzo. Los creacionistas dan el ejemplo poco feliz de este reduccionismo a causa de la lectura literal del libro del Génesis y por sus tentativas, hasta ahora vanas, de probar que el texto bíblico dice la verdad y concuerda con la cronología estratificada a partir de los fósiles y de las rocas. Olvidan que, por una parte, ciertamente, variable según la situación, los comienzos se nos escapan: el muro de Planck de los fí-

sicos ofrece para este caso un buen ejemplo y casi un símbolo¹⁰ ... Las razones de esta limitación de nuestro conocimiento de los comienzos son numerosas. Su causa pueden ser nuestros aparatos de medición y nuestras teorías; revelan la misma dificultad e incluso la imposibilidad, de definir sin ambigüedad la realidad cuyo comienzo se busca. La única respuesta posible generalmente muestra una elección, en una perspectiva análoga a la evocada por Monod al final de su libro *Le Hasard et la Nécessité*.

Reencontrar sus orígenes o los de nuestro mundo no se reduce a responder, ni siquiera hipotéticamente, a la cuestión del comienzo. La idea de origen comporta efectivamente una dimensión cronológica análoga a la idea de comienzo; pero ésta hace igualmente la síntesis entre los conceptos de "originario" (aquello que está puesto como punto de partida, el fundamento de un proceso histórico, de una existencia biológica entre otras) y el de "original" (lo que concierne a sí mismo, como inmanencia e identidad de sí): no rechaza, pues, la idea de un comienzo, de un punto de partida histórico, pero da un lugar eminente al principio fundador del ser, a la causa de un fenómeno dado. Por consiguiente, decir que Dios está en el origen del mundo, no es reducirlo a dar el papirotazo inicial, ni cargarle con la responsabilidad de un nuevo Diluvio. La noción tradicional de *creatio continua* (creación continua) retoma así una forma de juventud: Dios, confiesa el creyente, es el fundamento de cada ser, le confiere su singularidad, su originalidad, aquí, ahora y para siempre. Ésta es su grandeza, la de Dios y la de cada una de sus creaturas.

Confundir comienzo y origen, es correr el riesgo de aprehender la realidad como la repetición, la imitación de un arquetipo celeste que hace relación con el pasado, es decir, con un comienzo histórico. Tal confusión no sólo tiene como consecuencia caer en la negativa de la historia, considerar toda forma de innovación como potencialmente nefasta o la vida humana como un salto fuera de la

¹⁰ En el marco de la teoría llamada del *big bang*, es posible remontar el tiempo hasta 10-43 segundos del hipotético comienzo de nuestro universo; "más allá", las leyes de la física no son válidas: nuestro conocimiento choca contra un muro...

esfera divina. Confundido con el comienzo, el origen pierde toda eficacia generadora posible para todo instante que no coincidiera con el comienzo, que no fuera su repetición. Antes de buscar leer en los hechos un comienzo temporal, que no podrá ser reconstruido más que laboriosa y parcialmente, el creyente tiene algo mejor para hacer: confesar la relación entre generación y origen (según los dos sentidos de originario y original) que existe entre Dios y sus creaturas, una relación que es efectiva *hic et nunc*, aquí y ahora, y que da sentido a las creaturas, incluso si no es más que “su” sentido, sin ir mucho más lejos.

Una nueva creación en Cristo

Lo ya dicho podría ser entendido como una invitación a rechazar el pasado para interesarse solamente por el presente; entendido literalmente, tal actitud sería ella también amenazada por la cerrazón, en la medida en que no sería más que otra manera de rechazar la historia. Conviene subrayar ante todo la necesidad de darle al pasado el lugar más justo y por consiguiente se trata de encontrar, de darle sentido a la historia de la especie humana y de la creación en general. El “ya” no permite conocer totalmente el “todavía no” e, inversamente, la revelación del “todavía no” no debe falsear la visión del “ya”. Si realmente hay una convergencia entre las dos historias, una aprehendida como recuerdo y otra aprehendida como esperanza, no concuerdan por su contenido (lo que llevaría a confundir *a priori* y *a posteriori*) sino por su consecuencia: así como la escatología no deja de introducir una ruptura, la de la novedad en el seno mismo de la historia, de la misma manera el pasado lleva la marca de las rupturas, de las novedades, de la contingencia. Por consiguiente, la esperanza mesiánica, la esperanza cristiana que es la que en definitiva fundamenta el sentido de la existencia, debe ante todo ser buscada en el presente, por más fugitivo que sea, allí donde el creyente reconoce y confiesa el misterio del origen.

En esta perspectiva, los seres vivientes revelan un equilibrio dinámico en el orden del acontecimiento, marcado por la vida y la muerte; el acontecimiento está comprendido no solamente como el producto eventual de una elección humana, sino también como un hecho verdadero; el acontecimiento ante todo no ha finalizado, sino al contrario, el mismo es finalizante. Porque han nacido para morir, los seres vivientes son recibidos desde un estado anterior para llegar a un nuevo estado, su existencia es sobre todo un hecho “que se nos impone, en nuestras existencias comunes o particulares, a través de la objetividad de las cosas, en su inmediatez en principio casi extranjera, y hasta en el trazo reconocible que dejan algunas voliciones informadoras¹¹”. Esta existencia no presenta un carácter accidental cuando es reconocida, también en su contingencia, por la pregunta del hombre: ¿por qué existo? ¿Por qué estas existencias a mi alrededor?

Porque la humanidad está obligada a reconocer el carácter del viviente como acontecimiento, porque el creyente afirma que ese viviente es la obra de un Dios creador, el teólogo puede adelantar la idea de que la persona (y con ella, todas las creaturas) es “contemporánea del origen”. La fórmula parece no ser más que una simple perogrullada, como reconoce Pierre-Jean Labarriere, en la medida en que la cuestión del origen, como he mostrado, no se reduce al estudio de un punto de partida, de un comienzo sino que resurge literalmente a cada instante. Esta perogrullada no posee una eficacia crítica peligrosa, en la medida en que lleva todo cuestionamiento, como toda respuesta, hacia la raíz, hacia el principio, es decir, al origen (según su doble significación de originario y de original). En otros términos, hablar de la creación es ante todo hablar de un acontecimiento, el de ser creatura *hic et nunc*. El futuro es inaccesible a nuestro conocimiento, e incluso a nuestra fe, al menos en su realización concreta; en cuanto al pasado, sean cuales fueren los descubrimientos paleontológicos, siguen siendo muy modestos en la perspec-

¹¹ Pierre-Jean LABARRIERE, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977, p. 102.

tiva de la inmensidad de la historia, y también sujetos a un carácter hipotético. Una vez afirmada la contemporaneidad de las creaturas con su origen, en el acontecimiento del presente, una vez reconocida la problematicidad del mundo, la fe cristiana puede confesar un comienzo radical siempre actuante, un orden de novedad y de libertad, al mismo tiempo que un orden de necesidad y de pasividad.

Teniendo en cuenta estos órdenes diferentes el creyente debe elegir hoy, por y para sí mismo pero también para el resto de la creación, entre el Reino de Dios y las tinieblas del pecado. Las leyes mosaicas que reglaban las relaciones entre el pueblo elegido, Dios y la creación, han sido abolidas. La fidelidad de Dios a su alianza no “reposa” más sobre un orden establecido de antemano al punto de impedir toda novedad; ella se arraiga más bien en la capacidad o en la tentativa de administrar un conjunto de distancias particularmente frágiles y cambiantes: entre los seres humanos, entre la humanidad y las demás creaturas, entre la humanidad y Dios, sin hablar de aquélla, sólo imaginada, jamás verdaderamente conocida, entre Dios y las creaturas no humanas. Precisamente son estas distancias las que aseguran la gratuidad del don de la vida por Dios y la autonomía de la creatura, pero son también, para el ser humano, el lugar donde se arraiga el pecado que consiste precisamente en rechazar esas alteridades. La idolatría, el orgullo del conocimiento, la pretensión de imponer el propio orden en un mundo a veces absurdo o la imposición de un orden apremiante, son formas de este pecado. Al contrario, Dios da “a los hombres el ser causas inteligentes y libres a fin de completar la obra de la creación, armonizando perfectamente su bien y el de sus prójimos¹²”. En la obra de la redención, Cristo atraviesa para sí las distancias que marcan la creación, estén o no heridas por el pecado. Igualmente constituye el vínculo ente el pasado y el futuro, entre todas las formas de la historia. Rompe una interpretación cíclica del tiempo, para instaurar el presente que viene. La promesa de una nueva creación reactiva la historia en historia de salvación: no se trata tanto de finalizar la historia como de reabirla.

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 308.

Y desde su propio lugar, la humanidad puede contribuir a hacerlo. Así los científicos (evitando creer que nuestra historia está inscrita en los genes, como los antiguos pensaban que nuestro destino podía leerse en el curso de los astros, el hígado de los animales o la borra del café) pueden contribuir a extender nuestro juego, nuestro espacio de posibilidades; pero no pueden prescindir de los otros campos desarrollados por el espíritu humano, los de la inteligencia (la filosofía, la teología), los de la creatividad y la cultura, para permitir a las sociedades humanas, a los individuos que las componen, el elegir, construir lo que Monod designaba con el término de Reino.

Ciertamente la muerte y el pecado, el absurdo y la falta de sentido (en múltiples formas) existen todavía en este mundo, ya salvado, sin embargo por Cristo. Sería tan erróneo el negarlos en nombre de la recapitulación en el Cristo cósmico, como afirmar la no existencia de la muerte en nombre de la resurrección de Cristo. Al contrario, hay que reconciliarse con estas realidades, sabiendo muy bien que esta reconciliación no puede evitar la experiencia de Cristo en la Pasión. Sólo en el "salto" de la fe el creyente puede decir en adelante que la muerte que ve y por la cual él pasará, tiene un sentido, que el absurdo que constata en el viviente y en su historia, tiene un sentido. Porque en todo esto, Cristo es el vencedor y el maestro. Con Cristo la vida ha pasado del otro lado de la muerte; la muerte ya no es el fin de la vida. Este nuevo nacimiento se entiende mejor fuera del alcance de un conocimiento intelectual, sensible y pone de relieve el dominio de la fe. Por lo tanto no es necesario esperar la propia muerte para hacer la experiencia: el creyente permanece contemporáneo de su origen, es decir de la benevolencia de Dios, que no es ni recompensa, ni compensación, sino reconocimiento. El Dios viviente también es el Dios de los vivientes.