

ANDRES TORNOS

TEOLOGIA Y ORIGEN DEL HOMBRE ¹

Para entrar en el tema no necesito detenerme mucho en recordar la recepción conflictiva que encontraron entre los creyentes cristianos las ideas evolucionistas, particularmente las darwinianas. Sabéis sobradamente que el rechazo masivo, y por cierto poco elegante, apareció ya por parte del canónigo Wilbeforce, de la Iglesia Anglicana, en la misma sesión de la Real Academia inglesa en que se presentaron públicamente como primicia las tesis de Darwin.

Sabemos también de sobra cómo la enseñanza oficial católica necesitó alrededor de ochenta años para llegar con Pío XII a una consideración del evolucionismo algo más serena, dispuesta a no excluir la consideración de las perspectivas paleontológicas de los orígenes del hombre, en virtud de un dogmatismo doctrinal cerrado sobre fórmulas rígidas.

Hoy, en cambio, el reconocimiento de todo esto es casi sólo un ritual entre nosotros los teólogos, por las muchas veces que lo hemos repetido y comentado y por eso no voy a demorarme más en aquellas polémicas. Al fin y al cabo no es la mirada al pasado lo que aquí nos reúne, sino el deseo de situarnos mejor en los debates presentes.

Para contribuir a ello desde la teología quiero empezar tipificando brevemente algunas posiciones características que mantienen los cristianos de mayorías no especialmente formadas. Pienso que esas posiciones constituyen un trasfondo que explica contextualmente algunos rasgos de interés en el actual pensar teológico sobre los orígenes.

En segundo lugar me voy a referir a las posiciones que se han ido

¹ Texto de una Conferencia tenida en la Fundación Universitaria, en Madrid, mayo 1989.

tomando en la dogmática católica durante los últimos cincuenta años en las cuestiones relacionadas con el evolucionismo.

A continuación esbozaré un balance de esas posiciones, dirigido a complementarlas, que está abriéndose paso en los últimos cuatro o cinco años.

Y en fin, para terminar, enumeraré algunas cuestiones que me parecen pendientes de un estudio y tratamiento por ahora apenas iniciado.

I

En cuanto a las posiciones más características que se mantienen entre los cristianos *no* especialmente formados a propósito de los orígenes del hombre, abarcan una gama muy amplia, desde sectores que rechazan el evolucionismo como impío, contando desde luego con una ancha franja que no se preocupa en absoluto de plantearse cuestiones sobre el tema, hasta grupos en quienes han penetrado las ideas de Teilhard de Chardin y asumen con entusiasmo el evolucionismo, viendo en ello un signo de la capacidad de su fe para convivir con la ciencia y la modernidad.

Lo que ahora nos interesa no es tanto constatar la existencia de esas posiciones, sino evaluar los efectos contextuales que ellos tienen sobre la reflexión teológica relativa a la creación y a los orígenes del hombre.

Pues bien: la existencia entre los creyentes de las tres posiciones nombradas hace presente a los teólogos antes que nada la quiebra cultural de la idea de un cristianismo monolítico. Ya no trabajamos, por tanto, con ese supuesto.

Tal vez ese cristianismo monolítico nunca existió en la realidad, pero al menos en imagen sí existía y tanto las jerarquías eclesiásticas como los creyentes y sus críticas se pronunciaban predominantemente desde él. Hoy la cosa no es así en lo referente al debate sobre los orígenes del hombre y cuando los teólogos tratamos el tema sabemos que hay modos distintos de opinar y evaluar los hechos. Naturalmente esto vale también para lo que hoy aportaré yo aquí, y en parte por eso he querido empezar intentando una descripción del contexto de opiniones y no estableciendo unas tesis doctrinales, a las que me referiré más adelante.

El caso es que esta ruptura de la exigencia de unanimidad monolítica es algo con lo que el cristianismo «de a pie» va contando con bastante naturalidad, aunque quizá sea cosa que pasa más desapercibida a los críticos externos del cristianismo que no han vivido los cambios internos experimentados durante los últimos cincuenta años. Esta dis-

tensión interna del ambiente de opiniones nos da a los teólogos, por así decirlo, un mayor espacio de maniobra.

Pero fijémos un poco más, volviendo a nuestro tema, en esa ancha franja de cristianos para los cuales la cuestión de los orígenes del hombre no resulta religiosamente relevante. Dos rasgos se marcarían especialmente en las actitudes de este ancho grupo de opinión, el cual, según creo, abarcaría a la mayoría de los creyentes: primero, que vive en un horizonte cultural en el que el evolucionismo, como lectura científicamente aceptada de los orígenes del hombre, se ha desligado completamente de las connotaciones de incompatibilidad con la fe que tuvo en siglo pasado y principios de éste; segundo, que paradójicamente constituyen un grupo creyente casi del todo ajeno a los esfuerzos realizados por las iglesias para poder aceptar el evolucionismo sin temor de un detrimento de la fe. Muy al contrario: en diversos temas como la interpretación de la Biblia, el pecado original y el reconocimiento de Dios creador, mantiene este grupo aquellas antiguas formas de comprensión que ocasionaron los choques iniciales de la jerarquía eclesiástica con Darwin. Pero los mantienen generalmente sin que esto les lleve a los mismos conflictos ni a actitudes fundamentalistas.

Esto puede parecer algo extraño, pero si lo miramos desde enfoques de sociología del conocimiento, nos descubre un fenómeno cultural que no puede sino hacerse sentir en las investigaciones y pronunciamientos teológicos. A saber: culturalmente se habría producido un desplazamiento del peso o importancia de los significados colectivamente atribuidos en nuestro mundo occidental a las explicaciones de los convencimientos religiosos, como también a las explicaciones de las constataciones científicas. Este peso tendrían que llevarlo ahora directamente sobre sí los especialistas o expertos, remitiéndose a ellos normalmente el conjunto de la sociedad o de los grupos de opinión, a los que competiría de todas formas el reconocer y legitimar a dichos expertos.

Este desplazamiento se derivaría de un reconocimiento socialmente muy compartido de que tanto la teología como la ciencia son elaboraciones de una profesionalidad difícil, las cuales sobre todo en estos tiempos están constantemente planteándose nuevos problemas; pero precisamente por esto estarían también rehaciendo sin cesar sus conceptos y razonamientos de un modo sutil, poco transparente para los menos iniciados.

Por causa de ese desplazamiento la necesidad de encontrar coherencia entre explicaciones teológicas y explicaciones científicas no se experimenta por amplios sectores como una necesidad intelectual inmediata y propia, sino como exigencia de una tarea de aproximación y

diálogo entre aquellos expertos a los que se les reconoce merecer verdadera autoridad, entre cuyas cualidades se considera imprescindible una modernidad abierta al diálogo y libre de intolerancias.

Las mayorías, pues, no valoran hoy los pronunciamientos particulares de la ciencia por una especie de sacralización beata de los contenidos que enuncian, cuya fundamentación se reconoce como difícil de contrastarse y aun comprenderse por los no especializados; valoran lo científico por las consecuencias que tiene para el desarrollo de la sociedad y por los recursos que maneja. Y algo parecido ocurre con los creyentes no especialmente formados a los que nos estamos refiriendo: mantienen una cierta adhesión a sus creencias e iglesias tradicionales, aunque no se expliquen bien esas creencias y el modo como ellas se compaginan con la cultura contemporánea. Y es que lo que valoran en sus creencias y les hace mantenerlas no son los detalles precisos, es aquello que en el conjunto de esas creencias les parece válido para organizar su vida, global e intuitivamente percibido en la contribución existencial que juzgan les aporta la religión y en el peso y significado de las iglesias en la sociedad.

Esta mentalidad ha contribuido a que hoy los profesionales de la teología no busquemos solucionar con la misma prisa y ansiedad que antaño lo que en las conclusiones científicas puede causarnos dificultad. Ello ha favorecido en los últimos decenios una evolución más equilibrada de la dogmática de la creación y un examen de ella es lo que me proponía hacer en la segunda parte de esta exposición. Tendré en cuenta principalmente el tema de Dios como creador, pero naturalmente este capítulo de la teología no se expone sin relacionarlo con otros dos estrechamente conectados con él: el de la interpretación de los pronunciamientos bíblicos sobre la creación y el de la dotación de cada individuo humano con un alma espiritual que tradicionalmente se ha pensado provenir inmediatamente de Dios. Todavía añadiré además otras reflexiones sobre el llamado pecado original, puesto que la comprensión de éste no puede sino estar íntimamente entrelazada con la comprensión de los orígenes de la humanidad.

II

Metodológicamente conviene que atendamos primero al cambio que se ha operado en la comprensión de los relatos bíblicos de los orígenes, porque sin ese cambio hubieran sido imposibles las demás innovaciones teológicas.

En efecto: sabemos que la Biblia en su presentación milenaria comienza con una solemne narración de la creación del mundo, en la cual se presenta el surgimiento de éste como una obra de palabras imperativas de Dios y de sólo ellas. Además, ese surgimiento se da por consumado en seis días, tras los cuales están concluidos «el cielo, la tierra y toda la muchedumbre de cosas que encontramos en ellos». Hace siglo y medio se daba por supuesto que la aceptación del carácter revelado de esta narración era totalmente incompatible con un orden de los seres que proviniera del desarrollo evolutivo de los mismos seres y no de las omnipotentes decisiones de Dios originadoras de las distintas especies, tal como esas decisiones se iban enumerando en el libro sagrado. Recordáis la estructura de estos párrafos majestuosos y lapidarios:

«En el principio creó Elohim el cielo y la tierra. Pero la tierra estaba desierta y vacía, las tinieblas cubrían los abismos y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.

Dios dijo: “que se haga la luz”; y se hizo la luz. Dios vio que la luz era buena y separó a la luz de las tinieblas. Llamó a la luz “día” y a las tinieblas “noche”. Hubo, pues, una tarde y hubo una mañana: el primer día.

Dios dijo: “que haya un firmamento en medio de las aguas y que separe las aguas de las aguas”, y así se hizo. Dios hizo el firmamento que separó a las aguas que están bajo el firmamento de las aguas que están sobre el firmamento, y Dios llamó al firmamento “cielo”. Hubo una tarde y hubo una mañana: el segundo día.»

A continuación van enumerándose las obras de Dios de los cuatro días siguientes y en la narración del texto se introduce una especie de parada o deliberación que media entre la creación de los animales y la creación del hombre:

«Dijo Dios: “Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza y domine sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, los ganados, todas las bestias salvajes y todos los bichos que se arrastran sobre la tierra.”»

«Dios creó entonces el hombre a su imagen,
a imagen de Dios lo creó,
al hombre y a la mujer creó.»

Estas majestuosas palabras eran las que se encontraban contradictorias con el evolucionismo en los ambientes cristianos del siglo XIX y los creyentes veían en el abandono de la fidelidad literal a su contenido el peligro de quedarse religiosamente sin conexión con lo divino y antropológicamente en el nivel de los animales. La literalidad, por tanto, se

mantiene a toda costa de momento, más por oscuros impulsos emocionales que por un pensar lúcido.

Este literalismo bíblico era el primer obstáculo que se oponía en la enseñanza católica a todo replanteamiento del tema del origen de nuestra especie y hay que reconocer que tal obstáculo de hecho sólo se superó por dos clases de avances realizados al margen de él: por la apertura del catolicismo a los ambientes culturales y científicos que se va haciendo sentir desde León XIII y por la atención al estilo de investigación bíblica, menos atado a lo confesional, que había ido tomando progresivamente fuerza sobre todo en las universidades alemanas.

Con estos avances caerá la primera barrera que se oponía a una reconsideración teológica de la creación del hombre. Se reconoce primero que ni los días de que habla el Génesis tienen por qué ser espacios de tiempo de 24 horas, ni el barro de que Dios forma a Adán tiene por qué ser una masa terrosa inanimada; pueden, por tanto, haber ido apareciendo las especies en el transcurso de milenios y haberse originado la especie humana a partir de organismos animales. Pero esto es todavía muy elemental: pronto se reconocerá, yendo mucho más a fondo, que la forma literaria del pasaje, relativamente parecida a otros mitos cosmogónicos del medio oriente, puede constituir simplemente un mero cañamazo cultural en el que se transmite, mediante esquemas conceptuales del contexto histórico, una revelación religiosa mucho más básica: la del señorío del Dios de Israel sobre el universo, así como la dependencia constitutiva de éste con respecto a la divinidad.

Hoy esta última interpretación se comparte prácticamente por todos los que desempeñan en la Iglesia católica la función oficial de enseñar, lo mismo que el reconocimiento de que el pasaje sobre la creación, recordado por nosotros, no es en el conjunto de la religión bíblica uno de los más antiguos o más básicos, como podría parecer por el lugar que vino a ocupar en el texto recibido. Pertenecería al llamado «documento sacerdotal» que toma forma en los tiempos del destierro de babilonia y sus redactores, como la inspiración sagrada que los cristianos reconocemos en el pasaje, responderían a unos interrogantes religiosos bien concretos: a los que se planteaban cuando los creyentes judíos veían su fe puesta en cuestión por el conocimiento de otros dioses o de otras formas de culto monoteísta enraizadas en pueblos de mayor poder que ellos y de un gran esplendor cultural.

Frente a tales cuestionamientos, lo que por inspiración divina va a manifestarse en los textos sagrados es la reafirmación de la soberanía universal del Dios de Israel sobre el orden del mundo, sobre la consis-

tencia del orden del mundo y sobre el sistema de poderes que en él juega su juego. Por su parte, los autores humanos de esos textos sagrados darán cauce a la inspiración divina conforme a los recursos intelectuales y literarios con que cuentan y entre los que viven: por eso expresan la razón última del orden del mundo mediante una explicación de sus orígenes, legitimando con ello a la vez la jerarquización de los poderes que deben acatarse y la racionalidad de ese acatamiento.

Detrás, pues, de la narración del Génesis estaría una dinámica de manifestación de la supremacía de Dios sobre todo acontecer histórico y sobre los encuadramientos terrenos y astrales de éste, objeto de particular especulación en la cultura babilónica. Y la valoración de esta dinámica ofrecería a la investigación bíblica la orientación fundamental para deslindar en los textos lo que puede ser tenido por género literario prescindible y lo que permanecería como objeto nuclear para la confesión de la fe.

El texto bíblico, por tanto, cuando presenta a Dios como creador del cielo y de la tierra, como el que funda con su palabra una constitución diferenciada y ordenada de las instancias del acontecer del mundo, estaría enseñando a los creyentes judíos, y luego también a los cristianos, a reconocer en su experiencia religiosa a una divinidad no correlativa como otra realidad más o con el resto de las realidades terrenas, sino excelsamente elevada sobre ellas; no sujeta y condicionada por estas últimas, sino soberanamente dominadora y últimamente determinadora de todo.

Contando con este trabajo bíblico de deslinde e interpretación, ha ido la dogmática reformulando a lo largo de este siglo su comprensión de la idea de creación, más bien subrayando rasgos de ella dispersos desde siglos en la reflexión cristiana que aportando radicales innovaciones. De estos rasgos subrayaré aquí cuatro:

- desplazamiento de la comprensión historizante de la narración de la creación a un contexto de acatamiento y adoración razonante;
- desplazamiento de la implantación cosmológica de la idea de creación hacia una implantación más histórica, más vinculada con la visión de un Dios que conduce la historia;
- reforzamiento de la vinculación de la idea de creación con la experiencia religiosa normativa de lo cristiano;
- revalorización de la idea de creación en Cristo y de la aproximación cristológica del tema de la creación, propia del Nuevo Testamento.

El primero de los aspectos nombrados, o sea, la lectura de la fe de la creación hecha con una perspectiva menos historizante, ha tenido para la dogmática una gran importancia. Porque la renuncia a insistir en que las Escrituras ofrecían una especie de reportaje revelado sobre la forma como se habían desarrollado los acontecimientos que fundaron el mundo se ha compensado con la insistencia en aclarar cómo el texto aporta a los creyentes una referencia última a Dios del presente del universo y de la humanidad.

Se ensayaron diversas formas de exponer esta alternativa a la comprensión historizante, pero finalmente lo que ha venido a resultar preponderante en la enseñanza católica ha sido enfocar el texto como una pieza de «etiología histórica» según la terminología creada por K. Rahner. Al enfocar así el texto quiere entenderse que la información bíblica sobre los orígenes no se ha obtenido por una revelación «directa» de lo que pasó, sino que más bien los autores sagrados se han remontado al comienzo del mundo desde la situación concreta en que vivieron. Su experiencia religiosa habría estado marcada, de una parte, por la confianza en la bondad y poder de Dios; de otra parte, por el reconocimiento de la presencia en el mundo, y en especial en el pueblo de Israel, del mal y del pecado. Han tratado de encontrar la causa de esta visión ambigua remontándose a los comienzos del mundo. Y no han podido sino concluir, bajo la luz de la inspiración divina, que todo bien y lo bueno se deriva últimamente de la acción fundante y las bendiciones originarias de Dios, mientras que los males no podrían sino seguirse de un obrar humano que desde el principio habría roto la relación de armonía con el creador.

Rahner precisa aún más: esta «etiología» no sería «mitológica»; no se pretendería con ella representar simbólicamente la causa de lo que existe, mostrar de modo más o menos plástico la realidad presente de modo que todos puedan reconocerse en ella. Se querría algo más: inferir de la situación actual una acción pretérita en la que se ve la causa del estado presente. El modo de representarse literariamente esta causa se toma de la cultura ambiental, pero ello no quiere decir que no se exprese una realidad del pasado cuyos efectos perduran.

Este enfoque no sólo elimina de raíz los problemas que pudiera representar la armonización de la fe con los datos que en épocas posteriores ha aportado o podría aportar la ciencia, es que además recupera para la fe de la creación el lugar meditativo o contemplativo que le corresponde. En vez de enmarcarla como una respuesta de cierta mecánica causal a una indagación cosmológica sobre el ser y el orden de las cosas, la enmarca como actual reconocimiento de una dependencia trascen-

dente del ser del universo con respecto al ser divino, propuesta a quien busca sentido en el mundo desde el sobrecogimiento en que le sumen el misterio de la existencia y la tentación del mal.

De otro modo podríamos significar lo mismo si dijéramos que en el nuevo enfoque la fe de la creación adquiere su sentido pleno en una experiencia de adoración de la divinidad, a la cual se reconoce como fuente del bien y del ser, en vez de adquirir ese sentido por resolver una indagación perpleja relativa a la finitud y al orden del mundo. En relación con ello podemos también comprender con nueva luz la profunda expresión de Zubiri según el cual todo el mundo es una forma de la vida de Dios *ad extra*.

Consecuentemente con este enfoque la teología de nuestro siglo ha insistido en aclarar las relaciones que vinculan a la fe en la creación con la fe en la conducción de la historia por Dios.

De un modo más radical han reivindicado esta vinculación los teólogos para quienes la fe de Israel es en su totalidad la fe en el Dios de su historia y de la historia. Estos teólogos hacen notar que la religión judía existió por cientos de años sin plantearse el tema de la creación y que tampoco aludían a él los credos que siguieron usándose después de asumidos los relatos del Génesis. Con ello se mostraría que en realidad la fe bíblica en la creación constituye sólo un paso del proceso por el cual Israel pasó a considerar de modo universal y monoteísta a su Dios de la alianza y de la historia, a quien antes habría entendido de modo simplemente nacionalista. Pero antes como después ese Dios habría sido el Dios de Abraham y el Dios del éxodo de Egipto: un Dios que no ordena nada al pueblo *ni establece relación* alguna con él en virtud del hecho de que todo cuanto existe es creación suya, sino únicamente sobre la base de las acciones salvadoras que se siguieron de la elección de Abraham y de las promesas hechas a él; principalmente de las acciones relativas a la liberación del poder egipcio.

Cuando el horizonte de rememoración de estas acciones salvadoras, fundantes de la religiosidad judía, se ensancha hacia las dimensiones de la totalidad de la historia y hacia la consideración del escenario del mundo en el cual tiene lugar la salvación, entonces la antigua fe en el Dios de la historia se extiende a creer en que el poder de ese Dios debe alcanzar a mantener sus promesas gracias a dominar sobre todo lo creado. La fe en la creación se asume como el prólogo necesario de la fe de la alianza, pero se dirige al mismo Dios cercano, vivido en la historia del pueblo, cuando ahora le reconoce trascendente por confesarle creador.

Esto es muy característico del modo como se comprende la creación

en la teología actual. No se concibe a este dogma como un pronunciamiento separable del dogma de la salvación, porque se entiende que la perspectiva de la salvación, y de una salvación experimentada en la historia de la comunidad creyente, es la única que permite comprender de manera correcta el ser del creador y la dinámica de la acción creadora.

Los teólogos que actualmente no gustan de identificarse plenamente con los puntos de vista descritos, llegan de todas formas a conclusiones muy parecidas. Mantienen que la valoración creyente de las promesas, de la elección de Abraham y de la alianza, así como también de la intervención divina en la salida de Egipto, presupone ya un reconocimiento de Dios como Ser Supremo y Creador, lo cual por lo demás habría sido una creencia muy extendida por aquella época en el Oriente Medio. Aunque ese reconocimiento todavía no se analice por los judíos ni se incluya en sus fórmulas credales, él estaría desde el principio presente en la religiosidad de Israel como contenido relativamente autónomo y no sería una mera explicitación posterior de la fe de la alianza.

No aceptan, pues, que la fe de la creación haya sido entre los judíos el prólogo necesitado en una época tardía por la fe de la alianza, pero, sin embargo, llegan, como hace un momento anticipábamos, a conclusiones sobre la fe en la creación muy parecidas a las de sus oponentes. No queriendo tomar a ésta como subordinada a la fe en la salvación, tampoco quieren entenderla en discontinuidad con ella y, por tanto, no aceptan que Dios se constituya en Señor de todos los hombres por la creación y en Señor de los judíos y cristianos por su acción salvadora. Creación y salvación serían dos aspectos distintos de un obrar divino único en el cual Dios manifiesta su ser y realiza sus designios, manifestados desde el principio como llenos de bondad. Ninguno de los dos aspectos se entendería correctamente si se separara del otro.

Digamos, para resumir, que las tendencias más generalizadas en la teología de hoy coinciden en demandar que la comprensión de la confesión dogmática de Dios Creador se ilumine a la luz de la fe en la salvación. Esto inmediatamente implica la exigencia de un acceso específico al debate intracristiano sobre el reconocimiento de la presencia y actuación de Dios en los orígenes del hombre: no se accedería a ese debate desde el lugar apropiado si se entra en él sin estar uno afectado, al menos imaginativamente, por experiencias comunitarias de salvación. En cuanto a la contextualización apropiada para un debate mantenido hacia afuera de los ámbitos cristianos, si es que esa otra contextualización apropiada existe y no tiene razón Wittgenstein al considerar dudosa la posibilidad de tales intentos, sería una contextualización en la que

figurara la trayectoria histórica de la fe en la creación y no meramente los componentes nocionales reificados de ésta.

No me detendré en desentrañar la forma como la actual dogmática de la creación refuerza los vínculos por los que se enlaza la idea de que el mundo está creado por Dios con la clase de experiencia religiosa que es normativa para los cristianos. Porque, en efecto, normativo es para los cristianos el vivir por sí mismos o asumir, por identificación con otros creyentes, una experiencia del mundo que pueda descifrar a Dios como Padre, e invocarle como Padre, en continuidad con Jesús. Desde una tal experiencia del mundo es desde donde obviamente se reconocería que Dios es creador y qué es lo que significa su acción creadora. Pero también es verdad que, desde la conciencia de nuestro deficiente reconocimiento de Dios como Padre de Jesús y nuestro padre, podemos conjeturar cuánto nos separa de comprender bien lo que significa que Dios es nuestro creador y Señor.

Con esto me he situado ya en el último punto que quería tratar a propósito de los desarrollos actuales de la teología de la creación: la forma como este contenido se hace presente en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento retoma la fe veterotestamentaria en la creación, a la que se hace referencia por lo menos en 44 ocasiones. De estas referencias, la mayoría, en concreto 36, enlazan la idea de creación con la de una conducción de la historia por Dios. Predomina, por tanto, muy fuertemente la mentalidad de unir creación con salvación que habíamos hallado ser característica en el Antiguo Testamento. Pero naturalmente lo característico del Nuevo va a ser la reconsideración de toda la obra creadora de Dios a la luz de lo ocurrido con Jesús.

Nos podemos representar la lógica de esta reconsideración escalonándola en cuatro pasos, aunque naturalmente eso no signifique que los primeros creyentes recorrieran esos pasos uno a uno y por separado.

En primer lugar estaría la recepción por las comunidades cristianas del tratamiento de Padre, Abba, con que Jesús se había dirigido a Dios. Es un tratamiento que conjuga en una cercanía tan estrecha como apenas es posible imaginar las representaciones de Dios como cercano, como supremo conductor y fundador de la historia y como absolutamente trascendente. Esos tres aspectos están en las palabras atribuidas a Jesús por el Evangelio según San Mateo en el cap. 11, v. 25:

«Yo te bendigo, Padre,
Señor del Cielo y de la tierra,
porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes
y las has revelado a los pequeños.»

El *Sitz im Leben* o contexto de incidencia de este texto ya vemos que implica a una comunidad en la cual se reconoce el señorío trascendente de Dios; pero un señorío tan cercano como el que se hace presente en la palabra Padre, Abba, de Jesús, y en la conciencia de unos creyentes convencidos de que el máximo de la salvación en la historia converge hacia la pequeñez de su iglesia. Esa cercanía del poder trascendente y creador de Dios se contempla como cercano desde otra perspectiva: desde la fe de la resurrección entendida como garantía del cumplimiento de las promesas del AT. San Pablo lo recuerda de diversas maneras, particularmente en el cap. 4 de la carta a los Romanos: el Dios de las promesas hechas a Abraham y cumplidas en Jesús es el que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean. Aquel poder primordial ha vuelto, pues, a hacerse presente y a manifestarse especialmente actuante en la resurrección de Jesucristo.

Pero ese poder, reconocido como rector de la historia, se hace más presente aún en la experiencia de fe y salvación de la comunidad cristiana. Con solemnes palabras formula esta experiencia la segunda carta a los Corintios:

«El mismo Dios que dijo desde las tinieblas “brille la luz”, es el que ha hecho brillar la luz en nosotros para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que se manifiesta en Jesucristo» (2 Cor 4,6).

La transformación obrada mediante la fe en los ánimos y vida de los creyentes, por el poder de Dios, se tiene en seguida en las jóvenes comunidades por algo tan grande que Pablo no duda en atribuirle el nombre de «creación nueva», condensando una percepción de la cosa que existe en corrientes de tradición tan distintas como las subyacentes a la carta de Santiago, a los escritos de Juan o a la redacción de la primera carta de Pedro².

Finalmente ese reencuentro con la altura excelsa del poder creador de Dios que han creído vivir los primeros creyentes por mediación de Jesús, les lleva a situar a Jesús en el origen y centro de la creatividad misma de Dios. No solamente el acercamiento presente de ese poder creativo se mirará como realizado en Cristo: todo obrar salvador y el mismo obrar primordial de los orígenes se reconocerá por las cartas a los Corintios, a los Efesios y a los Colosenses, y también por el Evangelio de Juan, como cumplido con vistas a Cristo y por Cristo³. Cuando en el tiempo subsiguiente se desarrolle analíticamente una teología de

² Santiago 1,18; Juan 1,12s; 1 Pedro 1,23.

³ 1 Corintios 8,6; 2 Corintios 3,17; Colosenses 1,15-20; Hebreos 1,2s; Juan 1,3-10.

la Trinidad, los materiales neotestamentarios estarán disponibles para descifrar en Jesús, acatado como Hijo Eterno de Dios, el ser mismo de aquel en quien culminará un mundo hecho desde el principio por su mediación y que camina hacia El.

Todo esto se ha reactualizado en los últimos cincuenta años de teología de la creación y resulta curioso apreciar, de una parte, lo antiguo y tradicional que es y, de otra parte, el olvido en que estuvo cuando se discutía con más ardor sobre la compatibilidad entre la fe de la creación y la visión evolucionista de los orígenes del hombre. Sin este olvido, ¿cómo hubiera querido insistirse en una comprensión de la acción creadora de Dios que contrapusiera conflictivamente a ésta con la dinámica causal de las fuerzas terrenas? ¿Y cómo se habría pretendido esclarecer la correcta noción cristiana de creación prescindiendo de la reconstrucción y la refundación religiosa de esta idea que tiene lugar por la recepción de la fe en Jesucristo?

Otras aportaciones de los últimos cincuenta años de reflexión teológica sobre la creación podríamos recordar aquí, pero pienso que las resumidas son las más importantes. En ellas se esboza una noción de creación mucho más trascendente que la tenida en cuenta cuando las clásicas discusiones habidas entre teólogos tradicionales y partidarios del darwinismo. Pero al atravesar este cambio nocional el dogma de la creación divina amenaza con convertirse en algo sumamente difuso, en algo que los convencimientos religiosos pueden aplicar a cualquier cosa en cualquier momento. Y, sin embargo, los creyentes que se opusieron al evolucionismo habían sacado a luz diversos materiales de las fuentes de la revelación, según los cuales la aparición del hombre entre los otros seres de la tierra se relacionaba con una especial intervención de Dios.

Esta intervención especial de Dios es la que querían asegurar los que se oponían a una proveniencia evolutiva de la especie humana, a partir de una rama ancestral de antropoides. Dicha intervención de Dios la encontraban básicamente documentada en los detalles con que las narraciones bíblicas de los orígenes diferencian estructuralmente la creación del hombre. En el relato sacerdotal, al que antes nos referimos, marcando una pausa como deliberativa en la acción de la divinidad antes de que ésta se ocupe del hombre, y también designando a éste como imagen y semejanza de Dios. En el relato yahwista, cuyo examen detenido hubimos de omitir por falta de espacio, indicando a propósito de sólo la creación del hombre que Dios le insufló en las narices espíritu de vida, después de moldearlo con barro de la tierra.

Efectivamente, no puede dudarse de que la presencia de estos detalles estructura en los textos bíblicos un mensaje en el cual la existencia

humana se presenta como fundada de una manera más especialmente divina que la existencia de los demás seres. Por eso se insistió tanto tiempo en mantener una discontinuidad de la aparición del hombre con respecto a cualquier posible línea evolutiva que pudiera vincular a otras especies vivientes. Para concretar esta discontinuidad es por lo que se insistió en que el hombre está directa e inmediatamente creado por Dios, viendo una oposición entre esta intermediación de creación y la génesis evolutiva. Pero este razonamiento, tras la reformulación del concepto de creación que hemos considerado, pierde toda su significación. Porque según esa reformulación no hay ni puede haber menos cercanía a la acción divina en los seres que se derivan de ella interviniendo las causas segundas, que en aquellos otros que pudieran derivarse de Dios sin tal intervención.

Otro modo de concretar la especial relación con lo divino que habría distinguido a los orígenes del hombre es el que utilizó Pío XII en su Encíclica *Humani Generis*. Esta ponía en la creación del alma espiritual la singularidad de la acción divina interviniente en los orígenes del hombre. Recogía, por tanto, la imagen del relato yahwista de la creación, el cual presenta a Dios infundiendo en el barro del hombre un espíritu que le hace vivir.

Digamos marginalmente que ese espíritu o hálito de vida que Dios insufla en el hombre no puede, según el vocabulario del texto bíblico original, identificarse con lo que nosotros llamaríamos alma espiritual o espíritu. La palabra con que se designa es *neshamá*, que significa fuerza vital o soplo de Dios capaz de dar vida, pero también de castigar. No es, por tanto, filológicamente correcto leer en el texto bíblico la revelación de que una acción especial de Dios infunde en el organismo humano un alma espiritual, aunque esa lectura pueda concordar muy bien con algunas filosofías del alma, según las cuales ésta solamente puede acceder a la existencia por una creación *ex nihilo*, y consecuentemente por una intervención inmediata de Dios.

Una filosofía de esta clase tenía sin duda en su mente Pío XII cuando afirmó en el lugar citado que «la fe católica nos manda sostener que las almas de los hombres son creadas inmediatamente por Dios». Este texto, contra lo que de una lectura excesivamente rápida podría sacarse, no quiere decir que la creación directa de las almas espirituales sea cosa de fe, sino que hay algo, otro contenido de la fe católica, que para su mantenimiento demandaría lo dicho sobre las almas. ¿Cuál sería ese contenido?

El contexto indicaría que se trata de la dignidad humana, singular por comparación con todo el resto de los vivientes de la tierra, caracte-

rizada por una cercanía a Dios cualitativamente diversa de la que podemos reconocer en esos otros vivientes⁴.

Pero según el parecer hoy común y autorizado de muchos teólogos, no solamente no demanda ese contenido el sostenimiento de la creación inmediata de las almas por Dios, sino que con tal sostenimiento la singularidad de la relación del hombre con Dios no queda bien fundada ni por la inmediatez de la acción creadora aducida ni por la referencia al alma de esa acción creadora.

Se dice que la pura inmediatez de la creación del alma por una acción no justificaría la singularidad especial de la relación del hombre con su hacedor, porque en esa acción no podría ser la cercanía de la divinidad mayor que la que siempre se está dando en la dependencia absoluta con respecto a Dios de todo cuanto existe y en la creación continuada del mundo hoy generalmente afirmada por la dogmática. Tampoco quedaría bien fundada la especial relación Dios-Hombre por el hecho de que el alma o componente espiritual del hombre dejara de estar relacionado con una evolución causal creadora para conectarse exclusivamente con la creatividad de Dios. Eso se considera que daría preeminencia al alma, no al hombre, y podría llevar a un dualismo craso o a colocar al cuerpo en clara situación de inferioridad.

A lo que, en consecuencia, viene a inclinarse hoy la enseñanza de la dogmática es a desvincular la cuestión del origen del principio espiritual que nos constituiría, la cual se remite al ámbito filosófico, y la cuestión de la singular religación con el orden divino que las fuentes bíblicas atribuirían a los orígenes mismos de nuestra condición humana. En cuanto a dicha religación, lo que se subraya es que, dependiendo absolutamente de Dios todo cuanto existe, siendo todo en este sentido creación de la nada, es Dios quien ha querido que el mundo sea así y que la evolución se haya producido como se ha producido, en orden a llamar al hombre a la comunicación con El. En esto último es donde habría una intervención divina que no procede ni puede proceder de la evolución y que da cuenta de la religación singular del orden de lo humano con la divinidad. Se trata de una llamada a la participación inmediata en la vida divina, la cual presupone indudablemente un ser dotado de determinadas cualidades, pero es esa llamada la que últimamente funda en nosotros dimensiones trascendentes y una posición singular en medio de la totalidad de lo creado.

Esto salvaría la novedad teológicamente significada por las fuentes bíblicas en lo relativo a la aparición del hombre, pero una novedad que

⁴ L. LADARIA, *Antropología Teológica* (Publicaciones de la Universidad Comillas y Analecta Gregoriana), Madrid y Roma 1983, p. 131-134.

a los ojos humanos podría darse sin ruptura, es decir, sin una intervención de Dios que necesitara atravesarse en el decurso de los procesos naturales, como mezclándose con ellos en acciones de un mismo nivel.

Otro capítulo de la dogmática que se relaciona con el tema de los orígenes del hombre es el del llamado pecado original. No puedo extenderme mucho en recordar la centralidad que dicho pecado original había venido adquiriendo en la comprensión de lo cristiano, desde el bautismo hasta la salvación y redención por Jesucristo; desde las imágenes de la devoción mariana hasta la comprensión de los terribles males y limitaciones que encontramos en el mundo —para no hablar de lo mucho que contribuyó a marcar las diferencias entre católicos y protestantes—. Lo cierto es que el pecado original había venido a convertirse en un dogma enormemente importante, a pesar de que ni todas las partes del AT cuentan por igual con él, ni se refirieron directamente a él los evangelistas cuando compendieron lo que les parecía más importante referir acerca de lo sucedido con Jesús.

Uno de los problemas teológicos suscitados por la concepción evolucionista de los orígenes del hombre fue la incompatibilidad que se encontraba entre ella y los desarrollos dogmáticos relativos al pecado original. Las intrincadas ramificaciones de esos desarrollos todo a lo largo de la tradición cristiana habían hecho enormemente difícil una reconsideración solidamente fundada de lo irrenunciable de esas doctrinas, reconsideración que por lo demás venía haciéndose desear desde muchas otras perspectivas y no solamente desde los cuestionamientos planteados por el evolucionismo.

Las controversias sobre el asunto no han escaseado y todavía duran, pero hoy se puede decir que para la mayoría de los enseñantes en España se ha llegado en esto a unas conclusiones, en relación con las cuales las posiciones evolucionistas no constituyen problema. Conforme a dichas conclusiones y supuesta la lectura de los pasajes bíblicos sobre los orígenes a que más arriba nos hemos referido, el núcleo de lo revelado sobre el pecado original sería la enseñanza de que el mal moral de los humanos y todos los otros males que con él podrían relacionarse no proceden de la naturaleza, ni por supuesto del creador, sino de una deformidad muy primordial en que habrían incurrido culpablemente con su conducta unos seres humanos primitivos; por razón de esa conducta la estructura misma de los estilos humanos de interacción habría quedado desde entonces viciada. En esa estructura nos enredaríamos posteriormente sus sucesores sin poder evitarlo, y así nos afectaría aquel mal moral inicial a todos sin excepción, por el mero hecho de venir a la vida en el sistema de relaciones establecido desde entonces. De aquí que no

raras veces se hable en la actualidad de pecado estructural en vez de hablarse de pecado original.

No pertenece a este contexto el bajar a más detalles sobre el asunto y termino, por tanto, esta parte, referente a la enseñanza actual de los contenidos dogmáticos que se relacionan con los orígenes del hombre. Tomándola en conjunto resalta el grado de desactivación de los antiguos conflictos al que se ha llegado en el tratamiento teológico de los temas tradicionales. Paso, pues, a la siguiente parte de mi conferencia, en que quería ocuparme de la valoración no del todo positiva de esos resultados que empieza a hacerse sentir en el campo de las relaciones teología-ciencia y de las nuevas cuestiones que esta valoración está sacando a luz.

III

Es cierto que la gran mayoría de los teólogos se siente muy aliviada por la liquidación de la conflictividad cultural relativa a los orígenes del hombre en que antes se veían implicados. Y no solamente aliviados: diríase que como gremio de profesionales se sienten orgullosos de que la teología haya sido capaz de superar unos estilos de cerrazón e intolerancia que no podían sino dañarla. Pero sin querer volver de ninguna manera a esa cerrazón intolerante, no han dejado de levantarse voces que se preguntan si la teología, al tratar de los orígenes, no está incurriendo en cierta abdicación de responsabilidades o abandono de un campo que estaría en el deber de trabajar.

Representativos de este cuestionamiento serían, por el lado de la historia de la ciencia, Toulmin⁵, y por el lado de la dedicación teológica, Pannenberg.

A Toulmin es la consideración de la historia de la ciencia lo que le lleva a deplorar la dispersión desequilibrada y amoral del desarrollo contemporáneo de las ciencias, en la cual ve un hecho perjudicial para la sociedad y para las ciencias mismas. En orden a remediarlo considera que es necesaria una visión de conjunto mediante la cual podamos concebir el lugar donde estamos con respecto al todo, cómo situarnos activamente frente al orden de las cosas y qué posibilidades tenemos de encontrar sentido en el conjunto de nuestros saberes.

Aquí es donde encuentra él que la teología debe tomar sus responsabilidades. De hecho constata que cuando ha existido un orden unitario en los saberes ha sido gracias a una captación compartida del uni-

⁵ Sobre todo este asunto puede consultarse D. GRANT, *Science and Natural Theology Revisited*: Encounter 47 (1986) 99-107.

verso como totalidad; derivada de ideas religiosas, y está convencido que esto no puede aportar ninguna superciencia, porque ésta, por lo mismo de ser ciencia, sería una especialización más aunque quisiera tratar del todo. Por otra parte mantiene también que la separación conflictiva entre teología y ciencias fue en Occidente una incidencia no necesaria, cuyas causas han desaparecido, y que ha llegado la hora de volver a un diálogo inspirador y beneficioso para ambas partes.

Si hubiera lugar resultaría de mucho interés pormenorizar los análisis históricos de Toulmin, cuyos hitos más salientes se refieren a la casual relevancia que tuvo la astronomía en la elaboración inicial de la moderna imagen científica del mundo, al lugar sistemático que ocupó el principio cartesiano y newtoniano de inercia para la instauración de un mecanicismo duro y la ilusión epistemológica de que el científico podía ser un observador desimplicado de aquello que observaba. Desaparecidos estos obstáculos no tendrían razón de ser las viejas suspicacias y la nueva colaboración entre la investigación científica y alguna nueva forma de cosmología religiosa estaría más que recomendada por las razones arriba referidas.

Desde su dedicación teológica, W. Pannenberg⁶ se opone a un estilo de teología que acepte la irrelevancia de la religión para la ciencia y de la ciencia para la religión. Le parece que eso se corresponde con una privatización indebida de lo cristiano, con la aceptación de que puede haber dos campos comunicados de verdades y con una disociación esquizofrénica de la mente y los hombres. Con Toulmin, cuyos análisis en buena parte retoma, coincide en atribuir gran importancia a la historia de la ciencia para despejar las sospechas que podría aún suscitar una teología decidida a hacer presentes los convencimientos religiosos en el campo científico.

En cuanto a los orígenes del universo y del hombre, Pannenberg cree que los creyentes ante todo debemos intentar valernos de conceptos y términos científicamente significativos, los cuales incidirían sobre la imagen del mundo latente y transmitida al hablar de esos orígenes. Entonces es cuando podría llegarse en el tema a un debate fructífero.

Clave para él es sobrepasar la neutralización de los actuales pronunciamientos teológicos y reconocer que afirmar la creación del mundo implica científicamente aceptar la contingencia del inicio del universo, así como de los procesos de la historia, tanto natural como social y humana.

⁶ Sobre los puntos de vista de Pannenberg en estas cuestiones ver su artículo: *The Doctrine of Creation and Modern Science*; ZYGON (Journal of Religion and Science) 23 (1988) 3-21.

En relación con ello desarrolla cuidadosamente las dimensiones global, local y nomológica del tema científico de la contingencia, cuyo reconocimiento y elaboración se demandaría a las ciencias por la visión creyente del mundo, particularmente a las ciencias relacionadas con los orígenes del hombre y del universo.

Efectivamente, pienso que esto es así. Por mucho que se neutralice la posibilidad de encontrar conflictos entre la acción de Dios y los procesos del mundo, la fe en la soberanía y cercanía de Dios se convierte en una vaciedad si dichos procesos no sólo funcionan a nuestros ojos como si Dios no existiera, sino que cierran todo insterticio por donde pudieran hacerse presentes la libertad y la bondad de Dios.

En cuanto a la contingencia global del mundo, el teólogo Robert Russell⁷, profesor en Berkeley, ha subrayado en continuidad con Pannenberg la conveniencia de hacer científicamente operante el reconocimiento de que la posibilidad de aparición de la vida y del hombre suponen en nuestro sistema planetario una convergencia muy afinada de las constantes físicas más básicas: el reconocer la contingencia de ese afinamiento podría hoy canalizar lo que últimamente se nos transmite en la fe de la creación, tanto en el orden teórico como en el práctico. A saber: que el ser del hombre ni tiene un suelo definitivamente firme en las cosas del mundo, ni puede obrar sin atenerse a lo que en el mundo se ha vuelto historia por eventos contingentes.

Pannenberg mismo ha creído necesario hacer valer en la imagen científica del mundo lo que en la fe cristiana significa que la salvación se realiza en la historia por libre disposición de Dios. Ultimamente esa convicción de la fe, según piensa Pannenberg, implica una lectura del devenir que se hace como tomando de través las zonas de claridad que se producen en nuestra comprensión de los hechos del mundo al constatar que el decurso de éstos se atiene a leyes causales. Esa «lectura atravesada» se haría defendible si se hiciera valer que las leyes científicas describen uniformidades en los objetos a que se aplican, pero siempre contando con que el objeto al que hipotéticamente se aplican esas leyes está contingentemente dado con respecto a ellas. También haciendo valer que la aplicación de normas científicas a la explicación de procesos de la naturaleza requiere condiciones iniciales y marginales que son contingentes con respecto a las uniformidades normadas. Las explanaciones científicas, aunque reconocen esas contingencias, no se ocupan de ellas y precisamente el atender a ellas sería la clase de «lectura atravesada» a que antes me refería, necesaria al objeto de abrir espacio para pensar

⁷ Ver R. J. RUSSELL, *Contingency in Physics and Cosmology*: ZYGON 23 (1988) 23-43.

las iniciativas de Dios, y más concretamente la posibilidad de una salvación que podamos atribuirle y deberle a El, esto es, a su bondad, libertad y poder.

En mi apreciación personal estas aportaciones de Pannenberg remiten al principio epistemológico recordado por Toulmin, según el cual el sujeto que hace ciencia nunca es un observador neutral y desvinculado. Tiene su sitio en la cultura y desde ese sitio piensa. Pannenberg lo hace desde una posición cultural afectada por su cristianismo y reclama para los que comparten esa posición unas determinadas líneas de indagación sobre la forma en que se manifestarían la creaturidad y la historicidad de la existencia.

Yo creo conveniente recordar el principio epistemológico relativo a la no neutralidad del observador científico porque dicho principio remite a una manera de situarnos hoy ante la ciencia que es diferente de la del siglo XIX. Según este principio, resultaría hoy desde luego deslegitimado quien pretendiera devaluar por razones de método el compromiso creyente de aquellos que se esfuerzan por hallar espacio en los orígenes del mundo para una acción creadora de Dios. Pero todavía más: aquellas actitudes científicas que pretendieran proceder enclaustradas en el ámbito de su especialidad, pretendiendo no inspirarse en ideas globales sobre el mundo, sobre la ciencia, sobre la sociedad y sobre los valores, vendrían a aparecer como mutiladas y eróneas.

De otra manera lo ha expresado J. Vidal, en un trabajo que dedica a la inescapable apertura que vincula a lo científico con lo mítico⁸. Lo que él recalca es que la ciencia como elaboración intelectual, pero sobre todo como actividad social en la que intervienen factores económicos, políticos y éticos, se desintegraría con gran rapidez si sus objetivaciones rigurosas y duras no se «encamaran» en otras objetivaciones blandas, acientíficas desde luego, aunque nada irracionales, que le aportan al científico un sitio en el mundo, una motivación y valoración de su quehacer, una referencia externa para sus creaciones y un repertorio de imágenes y esquemas acerca de lo posible y lo razonable.

El afinamiento estético, pero también las concepciones metafísicas inadvertidas y desde luego las creencias religiosas están estrechamente relacionadas con este sustrato de objetivaciones blandas que hacen posible la creación y recepción social de la ciencia. Lo que hoy estaría epistemológicamente fuera de lugar serían aquellos complejos de timidez de los creyentes de hace unos años, que querían discurrir como si lo de Dios no les importara.

⁸ Ver *Aspects d'une Mythique*, en H. LIMET y J. RIES (eds.), *Le Mythe, son Langage et son Message*, Louvain la Neuve 1983, p. 35-63.

En este sentido y por mucho que la teología de los últimos cincuenta años parezca haberse neutralizado a sí misma en lo referente al debate sobre el origen del hombre, pienso que en el fondo ella no es ni puede ser neutral y que la autoneutralización constatada representa más bien una fase transitoria de autocorrección que un definitivo abandono del campo. Autocorrección en cuanto a un pasado de intervencionismo excesivo y desenfocado, pero no abandono del empeño de plantear sus preocupaciones para hacer operativa a la fe en la lectura teórica y práctica del mundo.

IV

Esta manera de concebir las relaciones entre la teología y el saber o saberes de los orígenes me lleva al último de los capítulos que pensaba tratar. En pocas palabras puede formularse así: «Dado que las innovaciones de la comprensión de la biblia y de la explicación de los dogmas a que nos hemos referido tienen poco que ver con las aportaciones histórico-antropológicas de herencia darwiniana, ¿cómo explicar que las cosas hayan sucedido así?, ¿qué podría decirse con respecto a ello?»

Llamo aportaciones histórico-antropológicas de herencia darwiniana a los esbozos de la historia primitiva de los hombres que se han derivado del último siglo de trabajos de la paleontología, la arqueología prehistórica y las antropologías física, cultural y social. A mi entender lo más relevante para la teología serían en estos esbozos cuatro puntos:

1. Que la existencia de la humanidad se remonta a unos tiempos incomparablemente más lejanos de lo que normalmente somos capaces de imaginar. Eso quiere decir que la historia de los hombres a los que podríamos llamar razonables, en el sentido actual de este término, quizá no alcanza a ser la cienmilésima parte de la historia de la humanidad.
2. Que la aparición de la especie humana en la tierra, en el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos pensarla como un acontecimiento único, sino sólo como un larguísimo proceso, y un proceso de ramificaciones, distancias y reencuentros marcado por mecanismos ecológicos, biológicos y quizá psicológicos poco escrutables; tal vez también por una muy especial cercanía a la muerte y al matar.
3. Que en todo caso muchísimos de los siglos de existencia de los hombres han sido tiempos de una miseria y precariedad que no podemos representarnos sino con una atroz sensación de congoja.

4. Que el acceso de la humanidad al lenguaje, a objetivaciones y símbolos, el cual sigue siendo para nosotros un enigma, debió producirse de una manera casual respecto de lo que llamamos razón, más bien marcada por mecanismos sociobiológicos que poco tienen que ver con lo que corrientemente llamamos verdad; y las huellas de ese acceso torcido a la inteligencia estarían aún hoy marcadas en nosotros.

A mi entender estos rasgos de la historia primitiva de los hombres afectan gravemente a las representaciones de Dios y de la humanidad con que se construye la comprensión del cristianismo. Este ante todo piensa en un Dios que se inclina bondadoso ante los hombres y les llama a una comunión con él por la cual se ennoblecen y dignifican. ¿Cómo compaginar estas creencias con una historia de la humanidad cuya porción inmensamente más larga apenas muestra un mínimo de posibilidades razonables de dignidad?

Pero además la gestación de los humanos en un proceso largo y múltiple de núcleos separados por distancias incommunicables, ¿no parece incoherente con la idea de una humanidad hermanada en su historia, en la cual el lugar central de Jesús responde a una unidad inicial de ser y de destino? Por mucho que la doctrina del pecado original se haya armonizado con la posibilidad del poligenismo, ¿no resulta esta armonización una solución solamente verbal cuando se la mira sobre el fondo de una dispersión de los orígenes que rompe los antiguos marcos del pensamiento?

No hace falta recalcar lo que significa pensar los miles de siglos de situación miserable en que vegetó la humanidad, cuando se quiere creer en la bondad providente de un diseñador del mundo. Y en cuanto al enraizamiento de la capacidad humana de simbolización en mecanismos sociobiológicos, uno que recuerda cómo Wilson funda en él la irrenunciabilidad de las religiones y cómo la antropología se encuentra por todas partes con el principio del relativismo cultural, apenas puede evitar el preguntarse hasta qué punto todas nuestras ideas sobre la realidad y sobre la verdad de la fe no son efectivamente sino el delirio de la mosca de que hablaba Nietzsche, que prendada de sí misma se creía el centro del universo.

Todas estas cuestiones apenas han venido a debatirse en la teología del presente siglo y no es ocioso preguntarse por qué habrá sucedido así y cómo nos situaríamos ante ellas.

Para lo primero la respuesta no es excesivamente difícil, según creo. La explicación de esta ausencia puede hallarse en la historia de la teolo-

gía del último siglo y medio. En esa historia se muestra que ya antes de Darwin, y por influjo de Kant y Hegel, la teología se veía arrastrada a poner en su centro los problemas del hombre como los estaba poniendo la filosofía. Esto, paso a paso, llevó a que muchos teólogos reclamaran después que la teología se hiciera antropología. Pero la clase de preocupación antropológica en que se fundaba esta tendencia era la de la Ilustración y el idealismo alemán: el debate sobre la autonomía de la razón y la ética de la libertad y del progreso.

Por eso lo que llevó a muchos teólogos a querer concebir la teología como antropología fue la reivindicación de la dimensión autónomamente humana de los problemas religiosos de mayor consideración. Este enfoque se ha mantenido hasta hoy matizándose con las aportaciones de la fenomenología y el existencialismo y prolongándose en discusiones sobre los humanismos marxistas y anti-marxistas, mientras quedaba en la sombra y como en los márgenes de la teología la tarea de repensar los cuestionamientos provenientes de la paleontología y las antropologías cultural y social, más alineadas con la herencia darwiniana.

La teología al proceder así no ha hecho sino reproducir con algún retraso el proceder que tomó forma en los medios filosóficos contemporáneos de Darwin. Porque entre éstos, mientras los teólogos habían recibido las tesis del evolucionismo con el escándalo y repulsa que conocemos, había sido prácticamente universal una excelente acogida. Y, sin embargo, esa acogida se mostró en seguida neutralizadora y elusiva para con los grandes retos que significaban, frente a las filosofías de la original dignidad e igual racionalidad de los sujetos humanos, las críticas implicadas en la emergencia azarosa, paulatina y dispersa de éstos, constantemente puesta en cuestión por la predominancia de los resortes biológicos y ecológicos del devenir. Los problemas derivados de ello resultaron en seguida confinados dentro de provincias alejadas de los espacios filosóficos en que se situaban los debates antropológicamente más relevantes, de modo que se prosiguió la discusión sobre la libertad, la razón, la ética y la historia como si Darwin no hubiera existido.

Este es el esquema hacia el que se encaminó la teología después de los rechazos y escándalos iniciales desencadenados a propósito de las concepciones creacionistas por la aparición del evolucionismo. Ahora, cuando el evolucionismo, como hemos visto, ya no se rechaza, sino que incluso se acepta muy bien, casi nunca se le toma en consideración fuera de espacios restringidos y como cerrados en los cuales está tratándose filosóficamente de ciertos dogmas. No se trabaja, por tanto, demasiado en esclarecer las graves cuestiones de conjunto que el nuevo pensar de

los orígenes plantearía en cuanto a la teología de la historia, la relación entre historia y teología de la salvación y la noción misma de un Dios Padre y Salvador que se compagine con los cientos de miles de años oscuros y miserables de la humanidad primitiva.

Esta es, a mi entender, la asignatura pendiente de la teología en relación con el estudio de los orígenes del hombre. Y como el hecho de que algo parecido ocurra con la filosofía no podría ser la última respuesta al asunto, quiero añadir unas reflexiones acerca de todo ello.

Empezaré por el tema de la racionalidad de la razón porque todo lo demás que pueda decir depende naturalmente de esto. Y empezaré pronunciándome de una manera que puede resultar algo chocante.

Dicho muy brevemente, creo que hoy debemos considerar a la razón o a las razones humanas como a una planta o a una flor de interiores. Mediante esta imagen quiero decir que me parece necesario pensar a la razón como a algo que funciona legítima y correctamente en el contexto de ciertos espacios o formas de vida, ricos cada uno en sus respectivos juegos de lenguaje, pero que sólo actúa bien ahí. Con esta formulación dejo ver que mis apreciaciones sobre la razón se derivan más bien de la inspiración de Wittgenstein que de las argumentaciones de la sociobiología, las cuales por lo demás no acaban de convencerse del todo.

Considerar a la razón como planta de interiores no excluye que ella quizá pueda ser mucho más, pero pienso que el deber y la necesidad de tomarla metodológicamente desde esa consideración restrictiva se sigue de la actual situación histórica y teórica, sobre la cual aquí no puedo extenderme.

Entiendo que consideramos a la razón como planta de interiores si la damos todo su valor en los contextos en los que actual y efectivamente discurrimos, y no más allá de ellos. En contextos definidos podemos saber lo que decimos y exigir y exigirnos coherencia, pero no sabemos exactamente cuánto se extienden esos contextos ni con qué derecho podríamos pronunciarnos desde ellos sobre otros contextos.

Para cada uno se trata, pues, de jugar bien su juego, pero no da lo mismo jugar un juego que otro y las reglas de uno, si es limitado, difícilmente sirven para escoger entre todos los juegos posibles. Pertenece, pues, a un uso correcto de las reglas del juego de la razón el saber que quizá no lo sabemos todo, y esto también cuando la razón trabaja en el interior de la fe. Por eso cuando un creyente se pronuncia sobre lo absoluto, sobre verdades últimas o sobre el todo, su fe sabe que actúa así porque es fe, no porque él esté asistido por una razón universal. Ante su Dios reconocerá el creyente que no sabe del todo lo que dice cuando dice todas las cosas de su religión que exceden de la relatividad y limi-

tación de los contextos finitos en que vive y piensa. Pero, sin embargo, las dirá desde aquella confianza en Dios que en su particular contexto ha concebido, es decir, respetando humilde y sobriamente lo que puede ofrecérseles a otros en sus contextos de vida. Wittgenstein reconocía que al hablar con los creyentes su dominio del lenguaje le abandonaba, y era consecuente con lo que decía. Los creyentes habríamos de saber pronunciarnos a la inversa de forma parecida.

Esto sería lo que la razón creyente tendría que saber pensar cuando asume su insondable pretensión de verdad, y desde esa perspectiva las sospechas que arrojan las antropologías de raíz darwinista sobre las capacidades de la razón estaría básicamente atendida.

Con este espíritu tendría que abrirse paso la teología hacia una concepción de la bondad de Dios que resultara coherente con los cientos de miles de años de miseria que hubo de atravesar la humanidad. Naturalmente que aquí tendría su lugar la fe relativa al pecado de los orígenes, pero no sólo ella. En la tradición cristiana se pensó durante siglos que Jesús se había presentado «en la tarde de la historia de la humanidad»: «al vitae vesperum». Esta concepción iba unida a la creencia de que hasta venido Jesucristo la bondad de Dios ni se había manifestado aún de veras ni había hecho presentes sus iniciativas importantes de salvación. Los que así pensaban creían en una bondad de Dios inmensa, pero teniéndola por revelada en Jesús y no al margen de El. La confesión de Jesucristo era para ellos condición del reconocimiento de la bondad de Dios, que no daban por comprensible en función del resto de la historia. Creo que la teología de hoy tendría que meditar más a fondo y expresar con menos reservas lo que esto puede significar. Me parece que algo tenía que ver con esto el que la carta a los Corintios hablara tan profusamente de la locura de lo cristiano.

Esa locura afecta a la manera de estar en la historia que se imprimiría en los creyentes por el ejercicio de la fe. El escándalo que hoy tiende a producirnos la representación de una historia a la cual queremos seguir llamando historia de salvación a pesar de sus inicios de casi inacabable estancamiento y de una dispersión poco menos que caótica tendría que ver, me parece, con la mitologización rosa de la historia de la humanidad que se operó en la Ilustración y con la antropomorfización consiguiente de la imagen de Dios que entonces se produjo. Dios si existía para los Ilustrados tenía que hacerse claro en la historia. Pero el antiguo cristianismo no había creído eso, sino más bien que un Dios no aceptado y anteriormente mal entendido se hacía presente en la cruz, y de una manera terrible a la vez que bondadosa y salvadora. Otro tema pendiente de la teología sería repensar esa distancia de Dios, y cómo la

bondad inescrutable de ese distante, a través de la desolación de la cruz, se hace presente por la acogida en fe de la resurrección: la resurrección de aquel que murió llamándole a pesar de todo Padre.

Sobre esto no sabría decir sino estas breves indicaciones, esbozos de mis problemas y no posturas tomadas reflexivamente por la comunidad teológica. La teología ha realizado grandes progresos en la comprensión de lo que se refiere a la visión contemporánea de los orígenes del hombre, pero ven VV. que en mi opinión tiene aún que trabajar sobre grandes cuestiones.