

DARWIN Y LA TEOLOGÍA CATÓLICA

Por Diego Serrano Redonnet

El año pasado, con motivo del 150° aniversario de la publicación de *El origen de las especies* (1859) por Charles Darwin, se realizó una conferencia en la Pontificia Universidad Gregoriana que convocó a teólogos, científicos y filósofos de todo el mundo. Al inaugurar la conferencia, el cardenal William Levada, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cargo en el cual sucedió a Joseph Ratzinger, afirmó que la teoría de la evolución de Charles Darwin no excluye que Dios haya creado el universo. “Nosotros creemos que, más allá de cómo fue la creación y de cómo evolucionó, finalmente Dios es el creador de todas las cosas”, dijo el purpurado¹. La conferencia dejó nuevamente en claro que, para el Vaticano, hay un espacio amplio para la compatibilidad entre la fe en un Dios creador y la adhesión a la teoría científica de la evolución. El Concilio Vaticano II reconoció, hace cincuenta años, “la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente la de las ciencias”².

Este pasado aniversario nos ha llevado a reflexionar sobre este tema que, a menudo, ha agitado los espíritus y provocado no pocas dudas de fe. Es, sin duda, un capítulo más en la mutua incompreensión que ha existido a partir de la modernidad entre ciencia y fe, y que, en numerosas ocasiones, se ha trasladado también a las ciencias sociales o a la ciencia económica en su relación con el mensaje de la revelación.

Si bien no somos ni científicos ni teólogos, somos testigos de que este es un tema que a menudo se presenta a numerosos fieles que, quizás educados en una ciencia arcaica o en una teología un poco primitiva, ven con estupor cómo los avances científicos parecen hacer zozobrar los cimientos del catecismo que aprendieron de niños.

Este aniversario, entonces, nos puede hacer pensar sobre los desafíos que plantearon la obra de Darwin y la teoría de la evolución a la teología católica. Parecidos desafíos pueden presentar teorías como, por ejemplo, la de Hayek respecto del orden espontáneo o del proceso de mercado o de la evolución de las instituciones a un pensamiento social católico anclado en una visión demasiado “fixista”, para usar un término de la vieja controversia sobre el evolucionismo.

Aún a riesgo de simplificar materias muy intrincadas y complejas, señalaremos algunas cuestiones sobre las que la teología católica del siglo XX tuvo ocasión de reflexionar a partir de su confrontación con la teoría de la evolución que, en palabras de Juan Pablo II, es hoy día “más que una hipótesis”. Si toda teología es un esfuerzo del creyente encaminado a comprender lo que cree, consideramos que, a la luz del desafío de la teoría de la evolución, esa comprensión mejoró y se despegó de ciertos preconceptos cosmológicos o paleo-antropológicos ajenos a la fe³.

¹ “Científicos y teólogos debaten sobre Darwin”, en *La Nación*, 4 de marzo de 2009.

² *Gaudium et Spes*, 36 y 59.

³ La literatura sobre estas cuestiones es inmensa, pero en las líneas que siguen nos orientamos enormemente por las obras del teólogo español Juan L. Ruiz de la Peña que figuran citadas. Los teólogos

En primer lugar, la cuestión de la *creación del universo*. La noción clásica de creación, entendida como la producción de algo a partir de la nada, cerraba sin mayor esfuerzo en una cosmovisión estática en la que la pluralidad y variedad de las diferentes creaturas y especies emerge en forma acabada y conclusa en su ser desde el comienzo de la mano del Creador. Es el relato literal del Génesis. El paso de una cosmovisión fixista y estática a la cosmovisión dinámica de la teoría de la evolución, según la cual casi todo procede “de algo”, por un proceso evolutivo de cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis, presentó una dificultad de conciliación con la noción clásica de creación. La solución más fácil fue relegar la creación a la primera forma de realidad extra-divina, al instante inicial del Big-Bang⁴.

Muchos teólogos consideraron que eso no bastaba. Dios —sostuvieron— sigue operando “desde dentro” del proceso evolutivo informándolo, potenciándolo y haciendo factible que cada ser traspase su límite, cruce su umbral: desde la biogénesis hasta la antropogénesis. De tal modo, Dios no sólo mantiene en el ser *metafísicamente* a la creatura, a través del acto de ser, sino que le ha “infundido” a cada una la pulsión para evolucionar mediante una causalidad creativa de orden trascendental. La creación es así el trasfondo invisible de la evolución. Dios continuamente permite a las causas creadas trascender sus propias virtualidades y producir efectos que por sí mismas son incapaces de producir.

Este concepto de *creación continua*, presente en el desarrollo evolutivo, dando a cada creatura la actualización del cruce de su umbral propio, no estaba tan vigente en una cosmovisión clásica y ha sido refinado por el confronto con la teoría de la evolución. En definitiva, como bien expresa Ruiz de la Peña: “el concepto de creación pertenece al ámbito del discurso explicativo, *meta-físico* y responde a la pregunta sobre el *ser* (¿porqué es algo y no la nada?), mientras que el concepto de evolución pertenece al ámbito del discurso descriptivo, *físico*, y responde a la pregunta sobre el *aparecer* (¿cuándo y porqué aparecen estas cosas y no otras?)”⁵.

En segundo lugar, la cuestión de la *creación del hombre*. En 1871 Darwin publicó su obra sobre *El origen del hombre* y revolucionó los espíritus de la época en mayor medida, quizás, que la revolución copernicana. Ese mismo año, un biólogo católico inglés, St. George J. Mivart, publicó un libro en que defendía un “evolucionismo mitigado”: el cuerpo humano procedía de padres no humanos pero el alma procedía de una intervención creativa inmediata de Dios. En años posteriores, algunos autores como John A. Zahm y el dominico Ambrose Gardeil sostuvieron la posibilidad de conciliación del evolucionismo con el dogma católico, que encontró sin embargo un fuerte rechazo en la mayoría de los teólogos de la época y en sectores eclesiásticos de fines del siglo XIX. El estado de la exégesis bíblica de la época y el clima general anti-modernista en la curia no facilitaron una comprensión pacífica del evolucionismo.

que abrieron el camino en la materia fueron principalmente Rahner, Schoonenberg, Flick y Alszeghy, sobre los cuales se basa Ruiz de la Peña para su exposición. No puede dejar de mencionarse, por su importancia, la figura del Padre Teilhard de Chardin, más allá de las críticas que ha merecido su pensamiento o de las imprecisiones de que adolece.

⁴ Cabe señalar que el inventor de la teoría del Big-Bang o del “átomo primigenio” fue un físico y sacerdote católico belga, Georges Lemaître.

⁵ *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1988, pág. 122.

A partir de la segunda y tercera décadas del siglo XX hubo un gran avance en la aceptación de una cosmovisión evolutiva por la doctrina católica. Los escritos del paleontólogo y jesuita francés Teilhard de Chardin, así como de ciertos teólogos y escrituristas, comenzaban a abrir camino en el tema⁶. Llegamos así a la encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1950) en que se aclara que el magisterio de la Iglesia no se opone al evolucionismo, si por tal se entiende el origen del cuerpo humano de una materia ya existente y viviente. El origen del alma, en cambio, sostiene la encíclica, es creación inmediata de Dios. El documento alaba a aquellos (“no pocos”) que ruegan que la religión católica atienda lo más posible a los resultados de las disciplinas (científicas), aunque aconseja moderación y cautela allí donde se trate de “hipótesis” o “conjeturas”.

A partir de allí, la reflexión teológica profundizó el estudio de la evolución, el Génesis y el dogma católico. En efecto, la solución de *Humani Generis* que entregaba al cuerpo humano, por así decirlo, a la jurisdicción de las ciencias y reservaba a la fe el pronunciamiento sobre el origen del alma, parecía adolecer de cierto dualismo. Uno de los más importantes teólogos del siglo XX, el jesuita Karl Rahner, elaboró una respuesta que concitó la adhesión de muchos y que nos reconduce a lo expuesto en la cuestión anterior: cómo concebir la creación en el ámbito de una cosmovisión evolutiva. Para Rahner, “Dios actúa en el mundo no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de causas creadas, sino *como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano*. Con otras palabras: Dios actúa siempre *mediante* las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, *desde la raíz del ser creado*”⁷. Gracias al impulso creador divino, lo más surge de lo menos: el hombre surge de la materia en una antropogénesis.

Aplicado al origen del hombre —y aquí Rahner dice que el caso del primer hombre y el de cada hombre que nace en el presente, o sea el caso de la hominización y el de la generación son similares en su explicación— tanto Dios como los padres —o los prehomínidos— son en algún sentido *causa* del hombre. La “causalidad trascendental” de Dios es la “creación”; la “causalidad categorial” de la creatura es la “hominización” o la “generación”. Además, cada nuevo hombre es *persona*, algo totalmente nuevo, singular e irreplicable. Es así que la “infusión del alma” en forma directa e inmediata por Dios —de la que habla *Humani Generis*— es comprensible si se la entiende como el coprincipio espiritual en el que radica el núcleo del ser personal humano y esa “inmediatez” es la especial relación de Dios con cada alma que se funda en la voluntad relacional divina desde el principio de cada ser humano. Convenza o no la formulación de Rahner, lo cierto es que la teología ya no tuvo reparos en considerar al evolucionismo no materialista como compatible con la fe católica sobre el origen del hombre en general y de cada hombre en particular.

En tercer lugar, la cuestión del *pecado original* en la que aparecieron dos principales dificultades como producto de la teoría de la evolución: la del *poligenismo-monogenismo* y la de los *dones preternaturales*. Todo ello en el marco de un contexto

⁶ Desde la exégesis bíblica se notaba, por ejemplo, que el relato del Génesis señala que “Yahvé Dios formó al hombre con *polvo del suelo*, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (2,7), vale decir, en la creación del hombre interviene una materia preexistente como podría ser un mono en avanzado estado de evolución.

⁷ J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, pág. 257.

de “problematización” de la doctrina tradicional del pecado original, debida tanto a la renovación de los estudios bíblicos como a los descubrimientos científicos.

La evolución se inclinaba por sostener la hipótesis poligenista, esto es, que la especie humana procede de una pluralidad de parejas y no de una sola pareja⁸, lo que creaba una situación embarazosa a la presentación tradicional de la doctrina del pecado original, con un Adán y una Eva histórica como primera pareja. La hipótesis monogenista, en cambio, parecía ofrecer un mejor fundamento al pecado original porque todos seríamos hijos de Adán y Eva, la primera pareja. Por esta razón, la *Humani Generis* se manifestaba contraria al poligenismo “porque en modo alguno se ve cómo pueda conciliarse esta sentencia con lo que las fuentes... proponen sobre el pecado original”.

Ahora bien, la reflexión teológica posterior se ha encargado de intentar comprender cómo la doctrina del pecado original puede explicarse sin dificultades también en caso que la humanidad tenga un origen poligenético. Los relatos del Génesis no permitían considerar al monogenismo como revelado, ya que el vocablo *Adam* designa al hombre como un colectivo y no necesariamente como una persona singular. La formulación sobre el poligenismo que aparecía en el texto definitivo de *Humani Generis* (“en modo alguno *se ve cómo* pueda conciliarse...”) corregiría, según parece, una redacción más categórica (el poligenismo “en modo alguno *se puede* conciliar”)⁹. Años más tarde, el profesor de la Gregoriana Maurizio Flick publicó en la *Civiltà Cattolica* —una influyente publicación que contaba con el beneplácito de la curia— un artículo sobre el tema que mostraba la compatibilidad del poligenismo y la doctrina teológica del pecado original, en una línea seguida a partir de allí por la gran mayoría de los teólogos. Esto no fue la consagración del poligenismo, que no compete a la teología sino a la ciencia, sino mostrar como esa teoría científica —de ser cierta— no contradecía la fe católica.

En cuanto a la doctrina clásica de los *dones preternaturales*, sobre todo aquellos de *ciencia infusa* y de *impasibilidad* (inmunidad de sufrimientos) que son fruto de una elaboración teológica pero no de declaraciones dogmáticas, el evolucionismo —al sostener que posiblemente los primeros hombres fueron más imperfectos que los actuales— la sometió a dura crítica. Muchos teólogos elaboraron una comprensión de la perfección de Adán como un estado de alguna manera infantil o primitivo, como el de un niño que todavía no posee plenamente lo que está llamado a ser. Para usar una imagen de un teólogo actual: como un niño que poseyera al nacer dotes excepcionales pero al que, antes de desarrollarlas, un accidente le dejase parcialmente discapacitado mentalmente¹⁰. Al llegar a edad madura, ese hombre estará más desarrollado intelectualmente que antes del accidente, pero ya no llegará a ser el genio que estaba llamado a ser.

⁸ Aunque hoy en día muchos paleoantropólogos y genetistas defienden el monogenismo sobre la base del estudio del ADN mitocondrial de una Eva única y primigenia. Es una cuestión que la ciencia no ha resuelto de modo definitivo y es objeto de fuerte debate.

⁹ Al parecer, Pío XII introdujo de puño y letra esa corrección al tiempo que comentaba que “para casos Galileo, bastaba uno” (J. Ruiz de la Peña, op. cit., pág. 266)

¹⁰ Luis González-Carvajal Santabárbara, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Santander, Sal Terrae, 1998, pp. 32-33.

También los dones de *inmortalidad* y de *integridad* (ausencia de concupiscencia) tuvieron relecturas a partir de los años cincuenta, destacando que la muerte antes de la caída —aún de existir la muerte física como hecho natural— no era una ruptura sino una transformación, una pascua sin angustia ni sufrimiento¹¹. Toda esta reflexión, cabe aclarar, no negó nunca que el hombre primigenio haya sido creado en estado “de santidad y justicia original”, como declaró el concilio de Trento, esto es, que haya tenido la gracia santificante y haya sido elevado al estado sobrenatural que perdió como consecuencia del pecado original.

En la historia, el conflicto entre ciencia y fe surgió cuando se creyó que determinados modelos científicos de lo real venían impuestos por la Revelación, como el geocentrismo o el fixismo, o bien cuando el científicismo positivista incurrió en igual desmesura al negar a Dios desde la ciencia.

En nuestros días pareciera que hemos llegado a una situación de coexistencia pacífica entre la ciencia y la teología, incluso de enriquecimiento mutuo sobre la base de la clara conciencia de los límites de cada disciplina. Quizás la obra de Darwin hoy no habría conmocionado a la teología, como ocurrió a fines del siglo XIX. Quizás hoy día otras teorías u otras realidades son las que presentan nuevos desafíos al mensaje revelado. En cualquier caso, nada fue en vano, ya que la teología católica pudo refinar algunos de sus conceptos y de sus formulaciones a raíz de su confrontación con el evolucionismo.

¹¹ Juan Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, pp. 164-172.