Globethics Repository



Dios y los equilibrios discontinuos [Discontinuous God and balances]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Hansen, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 07:42:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155278

Cuadernos de Teología
Vol. XXIII, 2004. p 163-202

Dios y los equilibrios discontinuos: una mirada teológica desde (las márgenes de) la evolución

Guillermo Hansen

Resumen: El artículo presenta aspectos centrales del pensamiento evolutivo contemporáneo. Asumiendo que la teología articula una trama esencial del vivir (religioso) humano, se derivan dos asuntos fundamentales a tratar: por un lado, la relación existente entre evolución, medio ambiente o entorno y, por el otro, la congruencia estructural entre organismos y ambiente, explorando cómo estas ideas contribuyen heurísticamente a nuestro pensar sobre la vida, el mundo y Dios. Esto se plantea en el plano de una búsqueda de una hermenéutica que pueda entrelazar en forma más estrecha el concepto de medio o entorno con la misma realidad de Dios.

Palabras clave: Teología. Eevolución. Monoteísmo. Trinidad.

Abstract: This article deals with some aspects of the contemporary theory of evolution. Assuming that theology expresses an essential aspect of human (religious) life, two lines of thought are investigated: on the one hand, the relation between evolution, environment and the structural coupling between organisms and environment, aiming to explore how these ideas contribute heuristically to our thinking about life, the world and God. This is posited in the search for a hermeneutic which closely links the concept of environment with the reality of God.

Key words: Theology. Evolution. Monoteism. Trinity

Durante el siglo XIX los estudios sobre la religión adoptaron el paradigma histórico-evolucionista como marco de interpretación de los cambios progresivos en las ideas, creencias y prácticas religiosas[1]. Basada en las teorías antropológicas en boga, sobre todo las derivadas del idealismo alemán, la visión evolucionista suponía la unidad "psíquica" de la humanidad que se desarrollaba a través de distintos estadios culturales y sociales. La religión constituía una ventana privilegiada para la observación de ese desarrollo, la cual se potenciaba por las nuevas investi-

[1] En lo que sigue utilizo la distinción corriente entre *evolucionismo* (visión que se entronca en el idealismo y el romanticismo alemán y que propugna una visión historicista del desarrollo cultural, social, político y religioso humano) y la teoría *evolutiva* (aplicada en principio al campo de la biología, dando cuenta de la evolución de especies como adaptación por el mecanismo de la selección natural).

gaciones europeas sobre los pueblos "primitivos". Así, en la perspectiva positivista de Herbert Spencer y Auguste Comte, la religión aparecía como un fenómeno que progresaba desde el politeísmo al agnosticismo pasando por la monolatría y el monoteísmo (Spencer), para ser finalmente superada por la ciencia (Comte). Estas tradiciones confluyeron en la figura de E. B. Tylor, quien popularizó la idea del substrato *animista* en el origen religioso de la humanidad[2].

La teología liberal protestante del siglo XIX abrazó el paradigma *evolucionista* para justificar la relevancia contemporánea del cristianismo. Según estos intérpretes, el cristianismo poseía la capacidad interna para deshacerse de su vieja piel mitológica, descubriendo así los valores morales perennes y su pertinencia respecto del horizonte ideológico de la modernidad. Hay que destacar que la teología liberal fue el primer intento serio de confrontar en toda su radicalidad la noción misma de *cambio* —principio estructurador del evolucionismo. La figura de David Friedrich Strauss es un ejemplo tal vez exagerado, pero no obstante válido, de un intento liberal por combinar la tradición idealista-hegeliana con el positivismo de corte francés[3]. Sin embargo, no todos estaban de acuerdo con el lugar que debía ocupar la religión en la evolución cultural y social humana; los extremos iban desde la visión gradualista propia del positivismo —donde la "religión" gradualmente daría paso a la "ciencia"— hasta un Ernst Troeltsch, para quien el cristianismo representaba el apogeo de la evolución religiosa —aunque destinada a ser superada como toda realidad evolutiva.

El debate alcanza un punto crítico cuando la presuposición progresiva o gradualista del evolucionismo comienza a ser seriamente cuestionada. Las nuevas evidencias que asomaban desde las investigaciones antropológicas de campo (sobre todo en África, Asia y América Latina) sugerían que las religiones no necesariamente transitaban por las mismas etapas evolutivas identificadas en el contexto europeo —animismo, politeísmo, henoteísmo, monolatría, monoteísmo, hasta llegar al agnosticismo y el ateísmo modernos. Además, se cuestionó la circularidad del argumento evolucionista que proponía criterios de "progreso" y "retraso" facilitados por su propio marco teórico. Todo esto acarreó serias dudas respecto de la existencia de una "dirección" u "orientación" normativa cuyas etapas forzosamente habrían de agotarse antes de transitar a un estadio superior. Ante esta posición crítica en la cual el paradigma evolucionista peca de historicista y eurocéntrico, se ha agregado la hipótesis más reciente de que los cambios en las culturas y las reli-

---

[2] Ver Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, 5, NewYork, Macmillan, 1987, s v "Evolutionism," p 214s

[3] Esta combinación se ve sobre todo en una de sus obras más tardías, *La antigua y la nueva fe Confesion* (Madrid, El Liberal, 1881) Ya en 1835, con su obra clásica *Das Leben Jesu*, Strauss habla de una crítica al mito y echa las bases para un verdadero programa de desmitologización Siguiendo la distinción hegeliana entre *Vorstellung* y *Begriff* o *Idee*, Strauss inicia una metodología hermenéutica basada en la desmitologización de los relatos religiosos antiguos para poder así capturar su significación presente Esto era considerado una "evolución" en el pensamiento religioso y filosófico de la época

giones no evolucionan según un esquema gradualista, sino que transitan por largos períodos de *stasis* o estabilidad para ser súbitamente interrumpidas por períodos cortos y frenéticos de cambios difíciles de predecir. El proceso "evolucionista", por lo tanto, no es un derrotero lineal, sino sinuoso e impredecible[4].

Ahora bien, el evolucionismo fue sólo *una* de las expresiones de una tendencia hermenéutica general que caracterizó al siglo XIX y parte del XX. En esta misma atmósfera respiraba la teoría darwinista de la *evolución* de las especies, que se nutría de los recientes descubrimientos geológicos y paleontológicos. Nuevamente, la teología protestante liberal dio una buena recepción a la teoría darwinista. En parte, esta actitud era entendible desde que la teología (liberal protestante) pasara por el tamiz "evolucionista" de la crítica histórica y literaria de sus fuentes[5]. Pero el factor decisivo en esta recepción y armonización no se debió a una *lectura teológica* del proceso evolutivo, sino a la estricta *división de labores* o esferas entre religión y ciencia: mientras la teología centrase su discurso en la personalidad humana y las ciencias se dedicaran a clasificar el mundo sensible y material, no habría razones para el conflicto. Sin embargo, pese a esta delimitación de roles, era inevitable que la ciencia comenzara a incursionar en el campo de la religión y que la religión tratara de apropiarse de algunas afirmaciones derivadas de la ciencia. El conflicto no se hizo esperar y estalló en torno a la idea religiosa de un supuesto *designio* divino perceptible en la naturaleza, que la teoría darwinista explicó a partir del principio de la selección natural[6]. De esta forma, la discusión se centró sobre el problema del carácter arbitrario o azaroso de la *evolución*, particularmente en lo que tocaba a la *teleología* del proceso evolutivo. La idea de la providencia divina, que para ese entonces estaba profundamente asociada al desarrollo del *Geist* o espíritu (humano), perdió terreno ante la batería de datos y pruebas presentadas por la teoría evolutiva de Darwin[7].

---

[4] Teoría primeramente desarrollada por el historiador Frederick J Teggart en su crítica a la teoría victoriana del progreso, en *Theory and Processes of History* (Berkeley, University of California Press, 1960), luego recogida por la paleontología y la antropología en figuras como Niles Eldredge y Ian Tattersall, *The Myths of Human Evolution* (New York, Columbia University Press, 1982) Estas teorías serán clave para la postura del biólogo Stephen Jay Gould a quien me referiré más adelante

[5] Ver Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century vol 2 1870-1914*, New Haven, Yale University Press, 1986, cap 6

[6] Ver Francisco Ayala, "Intelligent Design The Original Version," en *Theology and Science* 1/1 (abril/2003), p 10 Sobre el conflicto con el darwinismo, ver John Haught, *God after Darwin a Theology of Evolution* Boulder, CO Westview Press, 2000, p 2s

[7] A grandes rasgos, la teoría evolutiva basa sus postulados en tres principios 1) la vida se multiplica crece exponencialmente, 2) el crecimiento a lo largo del tiempo da lugar a variaciones, 3) tanto el crecimiento como las variaciones son mediatizadas por la herencia El relato evolutivo se basa en los supuestos de que una población crece hasta aproximarse al límite de sus recursos (base alimenticia, amenaza de otras especies) En la lucha y/o competencia por la vida tienen más posibilidades de sobrevivir y reproducirse aquellos que poseen rasgos que les permitan superar fuerzas adversas del entorno La descendencia muestra una tendencia a heredar los rasgos favorables de sus ancestros Los individuos con desventajas no tienen la misma probabilidad de supervivencia En el curso de muchas generaciones este proceso, que conserva y fortalece algunos rasgos mientras que elimina otros, transforma gradualmente a la especie En suma, la selección natural significa la supervivencia del más apto (*fittest*), no necesariamente del mas fuerte (que en algunas circunstancias puede ser una desventaja)

Pero el escenario que confronta hoy a la teología es diferente, puesto que la teoría darwinista ha experimentado su propio proceso "evolutivo" desembocando en una nueva síntesis *neo*-darwinista (incorporando conceptos de la genética, la ecología y la teoría de los sistemas). El concepto de evolución ya no está asociado a la ideología (decimonónica) del "progreso," sino a las nociones de complejidad, entorno y sistema[8]. Particularmente, la noción de *entorno* o *medio* es central en esta teoría, lo mismo que el de *sistema* como organización e integración de distintos niveles. Se insiste en que los seres vivos conservan su organización en un medio si su estructura y las estructuras del medio son *congruentes* y si esta congruencia se conserva. También se enfatiza que la unidad de supervivencia no es los individuos (de una especie), sino el organismo suspendido en una *red flexible* con su entorno. El mismo fenómeno de la vida parece contradecir leyes fundamentales de la física, por lo que ahora la vida (y la mente) adquiere una nueva significación no sólo *en* el proceso evolutivo, sino *para* la evolución misma. Todos estos datos, sumados a la pregunta sobre la trascendencia humana y la unidad imbricada de la naturaleza, esbozan un horizonte más propicio para los que algunos han denominado una hermenéutica *metafísica* de la evolución[9]. Frente a la teología se abre así un nuevo escenario.

La atención que hoy merece la temática evolutiva conjuga dos factores estrechamente interrelacionados: por un lado, la aplicabilidad de la teoría evolutiva a campos del saber más allá de la biología; por el otro, la aparición del tema evolutivo como el nuevo "mito" estructurante de la cosmología contemporánea[10]. Durante el siglo XX, la teoría evolutiva, que nació como una explicación del fenómeno de la variación de las especies, comienza a utilizarse como una herramienta clave de interpretación en disciplinas alejadas de la biología. Así comienza a emplearse el concepto de una manera integral y abarcadora: la dinámica evolutiva no es sólo un fenómeno relacionado con la vida, sino con todo el *universo* observable. Por ello, el concepto de evolución eventualmente desborda el estudio de los seres vivientes para constituirse en una suerte de paradigma cosmológico que estructura diferentes disciplinas y esferas del saber —desde las ciencias "duras" hasta las sociales, incluyendo, por supuesto, la religión, la ética y la teología[11]. Para muchos, la teoría evolutiva perfila el corazón narrativo del universo mítico-simbólico contemporáneo[12], lo que trae aparejado grandes consecuencias no sólo para la epistemología en general, sino para los símbolos que estructuran el lenguaje moral y religioso de la humanidad en particular.

---

[8] Ver Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life,* New York, Simon & Schuster, 1999, p. 261 (Hay traducción al castellano).

[9] Ver Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, p. 211s.

[10] Sobre esto último, ver Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature,* Berkeley, California University Press, 1982, p. 21s.

[11] Ver Loyal Rue, *Everybody's Story: Wising Up to the Epic of Evolution,* New York, SUNY, 2000, p. 42.

[12] Cfr. Joseph Campbell, *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion,* Novato, California, New World Library, 1986.

Por supuesto que la temática evolutiva no pasó desapercibida para las teologías más abiertas al diálogo con las corrientes culturales y sociales del siglo XX. La voz de Teilhard du Chardin, por ejemplo, fue pionera en un camino que para muchos sigue tan desafiante como entonces. Karl Rahner, quien siguió sus pasos, amplió el espectro de la inquisitiva teológica al preguntarse cómo afecta la teoría evolutiva a los símbolos teológicos fundacionales del cristianismo, por ejemplo, la encarnación. Otros, como los teólogos del proceso, han visto en la filosofía de Whitehead un importante puente entre teología y evolución. Pero los ejemplos no se dan sólo en el ámbito "esperado" para tales correlaciones, es decir, en el mundo más expuesto al conocimiento científico, sino que también se agregan los aportes de valiosas figuras teológicas críticas de la modernidad, como Jurgen Moltmann[13], y otras surgidas de ámbitos con relaciones ambiguas con la modernidad, como el caso de Juan Luis Segundo en América Latina[14]. En estos autores aflora la importancia que posee la teoría evolutiva aun para las preguntas que surgen en contextos no inmediatamente afectados por el pensamiento científico contemporáneo. Después de todo, si la hipótesis evolutiva es correcta, estamos hablando de una dinámica que no deja espacios sin alterar[15]. Esto incluye las preguntas acuciantes que surgen en relación con la pobreza, la injusticia y la marginalidad, en el marco de un escenario reacio a las formulaciones ingenuas respecto de la providencia divina, el poder del amor o las presunciones historicistas.

En este trabajo no busco una comprensión totalizadora de la relación entre evolución y teología —en parte porque tales visiones son imposibles, en parte porque las mismas nociones se encuentran en constante evolución. Sólo deseo avanzar sobre algunos aspectos derivados del pensamiento evolutivo que marcan inquietantes senderos heurísticos para la reflexión teológica. En esta tarea propongo una doble vía: por un lado, rescatar lo que aportan las ciencias a la teología resaltando sus dimensiones y capacidades heurísticas; por el otro, subrayar la capacidad hermenéutica de la teología con su capacidad para reconfigurar y reordenar los distintos "datos" que surgen de la experiencia y conocimientos humanos

---

[13] Jurgen Moltmann realiza una importante crítica al pensamiento de Teilhard du Chardin y Karl Rahner Segun Moltmann, estos hacen una apropiación acritica del paradigma evolutivo Sostiene que el mismo proceso evolutivo que siempre genera víctimas, debe ser redimido Pero aun tomando en cuenta las importantes críticas de Moltmann no quedan satisfechas las preguntas que surgen ante el mismo fenómeno de la evolucion Su contribución radica más en la descripción de los *valores* que debería seguir la evolución humana (un aspecto "testimonial", legado de su barthianismo) que en el esclarecimiento del lugar que ocupa el fenomeno religioso en la dinámica evolutiva (y como se reconcilian los mecanismos evolutivos con la idea y existencia de Dios) Ver *The Way of Jesus Christ Christology in Messianic Dimensions* San Francisco Harper San Francisco, 1990, p 292-301 (Hay traduccion al castellano)

[14] El mérito de Segundo es que no sólo incorporo la teoria evolutiva como tema de reflexion teológica, sino que sentó las bases para una teología sistematica declinada desde la teoría evolutiva, sobre todo la tesitura de Alfred Wallace Ver Juan L Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/2 Historia y actualidad* Madrid, Cristiandad 1982 p 787s , *¿Qué mundo? ¿Que hombre? ¿Que Dios?* Santander, Sal Terrae, 1993 En América Latina no se puede olvidar la contribución de Leonardo Boff, con una marcada ascendencia teilhardiana, ver *Ecología grito de la Tierra grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996

[15] Referido en un artículo anterior Guillermo Hansen "Universo en expansion, ¿contracción de la teología? Apreciaciones sobre la cosmología científica y su impacto en la reflexión teológica," *Cuadernos de Teología* XX (2001), p 151-190

Desde este compromiso metodológico situado frente al paradigma evolutivo contemporáneo, surgen dos temas que urge investigar. Primero, la relación existente entre las nociones de evolución, medio ambiente o entorno, y la "congruencia estructural" entre organismos y ambiente. Habría que explorar cómo estas ideas contribuyen heurísticamente en nuestro pensar sobre la vida, el mundo y Dios, encuadradas en la búsqueda de una hermenéutica que entrelace en forma más estrecha el concepto de medio o entorno con la misma realidad de Dios. Segundo, la incidencia del fenómeno humano en general y del religioso en particular, *en* y *para* los procesos evolutivos. Esto supone que los símbolos e ideas religiosas, como corazón de los complejos culturales, conforman medios de adaptación al entorno al generar o vehiculizar emociones, ideas y valores que son "adaptativos", en el sentido evolutivo del término. La noción de que el cristianismo presenta valores que responden a una necesidad evolutiva, aunque también parezcan "contradecir" cierta lógica aparente de la evolución, debe ser tratada en referencia a los símbolos cristológicos y trinitarios. Éstas señalan no sólo una mutación en las estructuras específicas de adaptabilidad (humana), sino una mutación en el desarrollo mismo de las ideas religiosas monoteístas.

En procura de algunas respuestas seguiré estas hipótesis:

1) La realidad de Dios como medio o entorno último, que la expondré vía la noción científica de la "*top-down causation*" o "causación descendente." Asumiré algunas teorías desarrolladas en la química, la cibernética y la física, junto a la noción de "campos morfogenéticos" del biólogo Rupert Sheldrake. Sostendré la idea de que Dios puede ser concebido como medio o entorno último, como instancia unificadora de todos los "entornos" o "medios," sin por ello constituir un medio "físico" sino un (meta)*campo* que es percibido y vivido indirectamente.
2) La noción de religión como fenómeno cultural y social de adaptabilidad manifiesta un tipo de congruencia estructural con el entorno que es vehiculizada por una construcción mítico-simbólica. Me serviré aquí de los aportes teóricos del biólogo Humberto Maturana, quien ha estudiado la dimensión cognitiva del proceso de adaptación. Propondré la idea de que la vida autoconsciente y sus ideaciones culturales y religiosas son un caso de adaptabilidad a determinados campos morfogenéticos que operan como "atractores" en el proceso evolutivo. La idea y práctica monoteístas constituyen una de las respuestas (más) adecuadas a dicho entorno último, que alcanza un nuevo estadio evolutivo con la teoría trinitaria.
3) La especificidad cristiana en esa adaptación en la trayectoria específica del monoteísmo. Aquí los trabajos de los biblistas Gerd Theissen y Robert Gnuse serán mis máximos referentes a la hora de incorporar una noción clave de la biología contemporánea: la teoría de los "equilibrios discontinuos", desarrollada por el biólogo Stephen Gould. Esto me servirá de marco para

enfatizar que el amor se descubre expresado en crisis o quiebres bifurcadores en la historia, tales como el exilio de Israel y los eventos que rodean a la crucifixión de Jesús; más aún, que esos quiebres dan pie a una evolución ulterior de la idea monoteísta hacia el paradigma trinitario, eje estructurante de la propuesta de adaptabilidad del cristianismo.

1. Evolución, entorno y Dios: congruencia estructural entre inmanencia y trascendencia

a) Causación, medio e información

En las discusiones científicas recientes aparece con fuerza el concepto de *causación descendente*[16]. Tanto en la cibernética, en la física, como en la biología, esta noción establece que las interacciones que se dan en los niveles inferiores de un sistema no pueden ser predichas atendiendo solamente a las dinámicas y componentes propios de esos niveles. Existe un gran contrate entre éste y el paradigma *mecanicista* de la ciencia —que alcanza su apogeo en el siglo XIX— cuya metodología consistía en reducir cualquier sistema o estructura a sus elementos básicos. Por medio de esta estrategia epistémica se esperaba explicar la conducta y las propiedades de un sistema por medio del comportamiento y de las propiedades de sus componentes. A esto se lo denominó "causación ascendente" (*down-top causation*), lo que fue acompañado por una visión jerarquizada de las ciencias humanas que medía el progreso del conocimiento en forma proporcional a la clasificación, descomposición y reducción del todo a sus partes.

Sin embargo, durante el siglo XX el estudio de las estructuras complejas, desde las reacciones químicas autocatalíticas hasta los seres vivientes cuestionó esta perspectiva. Las así llamadas "estructuras disipativas" manifiestan un orden a través de las fluctuaciones, apuntan a la influencia ejercida por el estado del sistema como un *todo* sobre el comportamiento de sus partes. El ejemplo clásico lo señala el experimento de la modificación de las paredes de un contenedor de partículas gaseosas, en el que uno de sus efectos principales es la alteración del movimiento de las moléculas dentro de él. De esta forma, los cambios que se detectan en los microniveles se explican no ya por las características intrínsecas de sus elementos (propiedades de las partículas), sino por su *incorporación* en un sistema o en una totalidad que las engloba y trasciende a la vez (contenedor).

---

[16] Utilizaré el neologismo *causación* para distinguirlo de *causalidad*. Este último concepto supone un esquema lineal de causa-efecto, mientras que la idea de causación apunta a la influencia que ejerce un entorno sobre sus componentes. Ver Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming - Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 53s, 157s, Nancey Murphy y George Ellis, *On the Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1996, p. 24s, 51s, 150s. Es importante destacar que si bien la teoría de la causación descendente se aplicó primero en las áreas de la química y la biología, también se desprende de la física cuántica y del estudio de los procesos cognitivos. Ver David Deutsch, *The Fabric of Reality: The science of Parallel Universes and its Implications*. New York, Penguin Books, 1997, cap. 5 y 6.

Por lo tanto, el campo que este sistema encarna ejerce una influencia específica sobre las entidades en niveles inferiores, las que ahora se comportan de maneras diferentes a como lo hacían aisladamente. En la composición de este campo, las *fronteras*, o condiciones fronterizas son claves para la constitución de un sistema, de una identidad, y por ende, de una complejidad[17].

Los ejemplos se vuelven más dramáticos a medida que se asciende por la escalera de la complejidad de la naturaleza. El caso de los seres vivos es particularmente interesante. En principio, todo ser vivo puede entenderse reduciéndolo a sus componentes mínimos, por ejemplo, como una constitución particular de átomos que se hallan en abundancia en el entorno inorgánico. Pero, ¿qué es lo *vivo* en un ser vivo? La simple enumeración de los distintos niveles que componen un organismo tampoco da una respuesta convincente. Decir que un ser vivo es una cadena de moléculas implicadas en un sistema complejo de reacciones con el entorno no avanza más allá del plano de la descripción de reacciones químicas observables. El problema radica en que la explicación del *surgimiento* o *emergencia* de un organismo no puede agotarse en la identificación y clasificación de sus partes; debe explicarse la *modificación* de la conducta de esas partes que sólo es inteligible al considerar un macro nivel o una totalidad que ejerce una influencia y confiere una *frontera* (*boundary*) específica, marcando las dinámicas propias de ese organismo particular. Los fenómenos parecen requerir de un punto de vista *superior* que apunta, precisamente, a la noción de entornos constitutivos.

El premio Nobel en química, Ilya Prigogine, acuñó el término de "estructuras disipativas" para describir los sistemas que "espontáneamente" surgen como orden en medio de una realidad dominada por el desorden[18]. Los sistemas aislados, que se encuentran en un estado de equilibrio con respecto a su entorno, no pueden más que estancarse y ser subyugados por la segunda ley de la termodinámica, la entropía[19]. Sin embargo, B. Prigogine señala que en la naturaleza se observa una tendencia que produce orden en medio del caos, lo que marca estados que se hallan alejados del equilibrio (en fluidos y gases, hasta en organismos). Estos estados consisten en sistemas de retroalimentación que dan lugar a la posibilidad de reducir la entropía y así aumentar el orden. Cuando estos sistemas adquieren la capacidad de autorreplicarse, estamos ante el fenómeno de la vida, un verdadero ejemplo de manifestación espontánea de un orden previamente inexistente.

---

[17] Ver Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress, 1993, p. 53s. En biología, el concepto de membrana es crucial a la hora de identificar las particularidades de la vida en su gestación celular. No habría vida sin células y no habría células sin membranas que permitan el surgimiento de organizaciones autopoiéticas.

[18] Que en parte sigue las teorías sistémicas de Ludwig von Bertalanffy, quien en 1940 denominó a las criaturas vivientes "sistemas abiertos," enfatizando el flujo de materia y energía que caracteriza a la vida. Ver Fritjof Capra, *The Web of Life*, New York: Anchor Books, 1996, cap. 8. También Lynn Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York, Basic Books, 1998, p. 78.

[19] Entropía refiere a la segunda ley de la termodinámica que dice que en todo proceso de cambio en la naturaleza el desorden, la descomposición y la disipación permanecen igual o se incrementan.

En otras palabras, estamos ante el fenómeno que los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela denominan "autopoiesis"[20].

De este modo la naturaleza parece apuntar hacia la complejidad. Más que estar constituida por partes elementales organizadas desde *abajo* hacia arriba (causalidad ascendente: partículas subatómicas, átomos, moléculas, etc.), ella abarca una compleja imbricación de distintos componentes y niveles lógicos que interactúan entre sí, dando lugar a estructuras cada vez más relacionadas[21]. Tomando el caso de la biosfera, se puede hablar de distintos niveles en un *orden emergente* que son sucesivamente incorporados en nuevas estrategias de integración. El primer nivel de la estructura celular, por ejemplo, puede a su vez subdividirse en sus distintos componentes a partir de iones y electrones, hasta llegar a átomos, células y moléculas. Un segundo nivel, el de la estructura orgánica, parte de los tejidos hasta llegar a los órganos y sus sistemas. Por último, el nivel de la estructura comunitaria parte de los individuos para remontarse a las especies, a las comunidades biológicas, hasta el ecosistema. En cada nivel —y dentro de ellos, en cada subnivel— aparecen organizaciones espontáneas que modifican el comportamiento, distribución y dinámica de los elementos precedentes. Nuevamente, estamos ante el caso de una aparente causación que actúa desde *arriba* hacia abajo, lo que amplía el horizonte de interpretación de los fenómenos naturales[22].

La idea de condiciones fronterizas, que confieren identidad a estructuras y organismos situados en diferentes niveles de organización, no sólo es aplicable a los seres vivos, sino al *universo* entero. Estos niveles, delimitados por condiciones fronterizas específicas, van conformando una jerarquía[23] de identidades con sus respectivos medios o entornos. La noción central es que el entorno, junto con la entidad específica, constituye un *sistema* que, una vez surgido, no puede volver a reducirse a sus partes. El medio ejerce una *influencia* no sólo sobre el comportamiento de la entidad, sino en la emergencia de la misma entidad. Los estudios realizados por la biología molecular sobre el ADN suministran valiosos ejemplos[24]. No sólo el entorno o medio es lo que provee la información que es codificada como ADN, sino que es el mismo entorno —compuesto por esa imbricada red de componentes y niveles— lo que también modifica y determina aquellos aspectos de una secuencia que serán *disparados* en un determinado proceso evolutivo. Así se conforma una progresión donde cada entorno o medio es contenido en un medio

---

[20] Ver Humberto Maturana y Francisco Varela, *The Tree of Knowledge The Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambhala, 1987, p 47-48 Hay traducción al castellano

[21] Ver Peacocke, p 67

[22] El hecho de enfatizar este tipo de causación no desplaza la causación ascendente que nos es accesible tanto en los estudios de la naturaleza como en la estructura de pensamiento que es habitual en la cotidianeidad La realidad también puede ser analizada desde esta dinámica, pero estaría incompleta sin la anterior Ver Peacocke, p 54

[23] Si bien la palabra *jerarquía* ha sido sospechada de encerrar rémoras autoritarias, la utilizo aquí en el sentido empleado por la ciencia contemporánea para referirse a la contención concéntrica de distintos nichos que conforman al universo Ver John Haught, *God after Darwin*, p 69s

[24] Ver Peacocke, p 56s

aún mayor, ejerciéndose un condicionamiento recíproco: un ecosistema es contenido en una biosfera, que a su vez es contenida por un sistema solar, una galaxia, un claustro local de galaxias, etc., hasta llegar al medio o entorno que confiere al universo entero un sentido en función de una totalidad. No debería sorprendernos que hoy en día muchos científicos, como el físico Martin Rees, sugieran que la *cosmología* es la más amplia de las ciencias medioambientales[25].

Si el concepto de condiciones fronterizas es esencial para distinguir distintos niveles lógicos de complejidad, también lo es una noción que parece funcionar en sentido inverso: la *información*. En términos generales —y según la teoría de los sistemas— se entiende por información no tanto la unidad discrecional de objetos portadores de datos, sino la estructura de una entidad y de un sistema que introduce una "diferencia que hace una diferencia"[26]. Esta información no es comunicada por "energía," sino por una *congruencia estructural* que se da entre organismos y/o sistemas [27]. Es decir, información refiere a un acoplamiento estructural que posee la potencialidad de desencadenar un proceso de cambio y una modificación de las estructuras y/u organismos comunicados. Así los procesos de comunicación son procesos de atracción dinámica determinados por la permeabilidad de las condiciones fronterizas de los organismos y sistemas.

Entonces, desde el punto de vista de la física y la biología, "información" refiere a una estructura u organización que presenta un orden al borde del caos. Mientras más compleja sea una estructura, más información contiene[28]. En relación con este punto, el físico Paul Davies ha llamado la atención sobre la relación existente entre información y entropía negativa que es tan peculiar en los sistemas biológicos. Siguiendo las teorías cibernéticas de Claude Shannon, Davies nota cómo lo que comúnmente denominamos "información" contraría la entropía o degradación de la energía[29]. La premisa experimental de este postulado es el ejemplo de la comunicación telefónica: se entabla una conversación, es decir, se genera un evento comunicativo, sólo si el "ruido" producido por el fenómeno electromagnético es "ordenado". El gran descubrimiento de Shannon fue que el ruido es desorden y el desorden, entropía. Pero las teorías de Shannon traspasaron el campo de la física para aplicarse a los organismos biológicos; la vida puede ser considerada desde sus propiedades "informáticas" a partir del descubrimiento del ADN (en el sentido de que el ADN almacena la información vital para generar y operar un organismo biológico). Pero si la "comunicación" en el enlace telefónico supone la reducción del ruido del entorno (entropía) y la generación de un orden (entropía negativa), se puede avanzar la siguiente pregunta: ¿de dónde proviene el "orden" o información que constituye

[25] Martin Rees, *Our cosmic habitat* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 136.

[26] El tema de la relación entre información, procesos cognitivos y vida ha sido desarrollado ampliamente por Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books, 1972, p. 453.

[27] Retomaré el concepto de congruencia estructural más abajo.

[28] Ver Ian Marshall y Danah Zohar, *Who's Afraid of Schrödinger's Cat?*, New York, Quill, 1997, p. 103, 205.

[29] Ver Davies, *The Fifth Miracle*, p. 60.

la codificación genética de los seres vivos? En otras palabras, ¿de dónde surge la información que permite generar la información de la vida?

La respuesta parece hallarse ligada a la noción fundamental de *medio ambiente* o *entorno;* esta es la clave en la comprensión de los procesos evolutivos y de la creciente complejidad e imbricación de los distintos componentes y niveles en el universo. La investigación en torno a las teorías de los sistemas (desde Ludwig von Bertalanffy en adelante) ha señalado que la información *llega* a los seres vivos desde el entorno, estrategia que permite "burlar" la segunda ley de la termodinámica (entropía) y alcanzar así estados cada vez más alejados del equilibrio. De esta manera al "importar" información del medio ambiente se establece un proceso de *comunicación.* Esta comunicación es posible ya que las condiciones fronterizas de los organismos vivos constituyen sistemas selectivamente abiertos a dicho entorno, permitiendo una interacción con distintos niveles del universo (cosa que no ocurre, por ejemplo, en una estrella o en una roca, limitados a ciertos niveles de interacción). En el caso de los seres vivos lo que importa acotar es que no son simples emergentes de niveles anteriores, sino una nueva fase cualitativa de un proceso evolutivo que integra a través de lo viviente distintos componentes y niveles previos[30]. La adaptabilidad de los seres vivos tiene que ver entonces con un proceso *cognitivo* donde el entorno es estructuralmente asimilado en grados de congruencia que corresponden al tipo de organización que representan[31]. Se da así un proceso de *feedback* y *autopoiesis* donde el medio ambiente se sitúa como una *causación descendente* que condiciona la emergencia de los componentes que la integran.

Pero si la fuente de la información yace en el medio ambiente del organismo, ¿de dónde proviene la información que se encuentra en este medio? Ciertamente esta información no refiere a *bits* cuantificables o fragmentos de un plano original que sólo espera una "inteligencia" para ser ensamblados. El medio ambiente como tal no es un diseñador inteligente, aunque en él se exprese una "inteligencia" que va conformando diferentes nichos o niveles lógicos. Siguiendo la hipótesis de la causación descendente (*top-down causation*), a fin de comprender el fenómeno evolutivo en un entorno específico es necesario considerar el entorno inmediatamente *superior* que actúa como un factor causal de información, ejerciendo una determinada influencia sobre los eventos de los niveles inferiores. De última, el universo entero constituye un sistema que se estructura generando constantemente información[32]. Ahora bien,

---

[30] Ver Ibid

[31] Así en la teoría de Maturana, que desarrollare mas abajo

[32] Ésta es una pregunta que aún se sostiene frente a las distintas teorías contemporáneas sobre universos paralelos o dimensiones inaccesibles a nuestra experiencia espacio-temporal Se ha propuesto la noción de multiversos y universos paralelos, que en principio identificarían la causación de nuestro universo Martin Reese enumera cuatro posibilidades a) la visión de Andrei Linde quien postula una fase inflacionaria eterna con innumerables big-bangs b) la perspectiva de Alan Guth y Lee Smolin para quienes nuevos universos surgen en los agujeros negros, c) la teoría Randall-Sundrum, donde otros universos existen en dimensiones extraespaciales, d) la teoria de John Wheeler de universos paralelos Sin embargo, todas estas teorias empujan la pregunta de la causación a ámbitos que a su vez requieren de una explicación causal Ver Martin Rees, *Our Cosmic Habitat* p 169

sigue en pie la pregunta: ¿qué informa al sistema como totalidad? ¿Hasta dónde debemos avanzar con la lógica causativa? Muchos pensadores consideran que aquí se abre una dimensión novedosa para la consideración teológica. Si bien la idea de Dios no es un corolario natural para aquellos que plantean esta problemática, ideas amparadas por teorías contemporáneas, como "Punto Omega," "mente," "vacío cuántico" o "matriz-generadora", ocupan el mismo lugar (ontológico y cosmológico) que otrora ocupara la categoría "Dios." ¿Puede la teología (cristiana) quedar indiferente?

b) Información, campos morfogenéticos y vida

En la actualidad, algunos científicos se aventuran a definir la vida y ese fenómeno llamado mente o inteligencia (que no es reducible al fenómeno humano) como manifestaciones naturales de la materia, cuyas leyes estarían inscriptas en el mismo tejido del universo. Otros, incluso, hablan de la vida como una forma de manifestación de la materia que se desarrolla naturalmente por virtud de las afinidades químicas existentes entre átomos y moléculas[33]. El universo sería *biofílico* debido a las leyes inherentes a los procesos atómicos que dieron origen al mismo[34]. Salvando las distancias, también las diversas teorías tejidas alrededor del "principio antrópico" suponen la inmanencia de una cierta direccionalidad nómica que, proporcionado el tiempo necesario, podrían (versión "blanda") o deben (versión "dura") desembocar en la aparición de la vida y la inteligencia. Pero todas estas hipótesis siguen la premisa causativa *ascendente*, en el sentido de que el presente es resultado de la evolución y transformación de los elementos y leyes *previos*. De esta manera se establecería que los procesos atómicos incluyen una predisposición hacia la conformación de organismos y sistemas, ya que las mismas leyes de la física atómica contendrían las *instrucciones* para la vida. La clave para desentrañar la realidad sería así protológica, es decir, referida a los comienzos; tener una clara comprensión de estas leyes develaría el origen del universo y, eventualmente, de la vida. Pero si uno de los principios de la física es precisamente la simplicidad y generalidad de las leyes, ¿por qué habría que esperar que este ámbito contuviera una "ley" compleja (tan compleja que aún no fue descubierta) que invariablemente llevase al surgimiento de sistemas complejos y, eventualmente, de la vida?[35]

En la búsqueda de una respuesta satisfactoria hoy las respuestas parecen inclinarse en otra dirección. Como fue señalado en la sección anterior, el misterio de la vida, o si se quiere, la clave en el surgimiento de sistemas complejos —que puede retrotraerse al mismo estado inicial del universo— parece descansar no tanto en ciertas "leyes" que se desplegarían gradualmente, sino en la *diferenciación* que produce un influjo informativo perteneciente a un entorno o medio "superior" sobre las componentes o niveles previos. En este punto, la química, la física y la cibernética parecen abandonar

[33] Ver Davies, p. 253.
[34] Ver Rees, p. xvi.
[35] Ver Davies, p. 254.

el concepto positivista de la verificabilidad de las hipótesis para entrar en terrenos mucho más sinuosos y discontinuos. Lentamente las ciencias reconocen sus límites y, en muchos casos, identifican cuestiones fronterizas que escapan a los criterios científicos aplicables para la generación de un cierto tipo de racionalidad. ¿Señala esto el umbral de un misterio al cual se debe aproximar por medio de otro tipo de inteligencia? ¿Una inteligencia —si pudiese llamarse de algún modo— *mítico-intuitiva*?

En este viaje hacia zonas fronterizas (aunque sin abandonar la rigurosidad científica) se han embarcado varios investigadores de renombre. Un caso interesante es el controversial biólogo británico Rupert Sheldrake[36], quien ha aplicado y desarrollado importantes conceptos no-mecanicistas en la esfera de la biología, tales como "atractores" y/o "campos morfogenéticos"[37]. Inscriptos dentro de una teoría que Sheldrake denomina *organicista* u *holística,* estos conceptos señalan una reversión de las ideas corrientes de causación, tal como la presenta también la teoría de la causación descendente. Básicamente, la teoría estipula la existencia de dimensiones inaccesibles a la experimentación científica directa denominados "campos morfogenéticos". Dichos campos serían los responsables por las formas y la organización características de los organismos en todos sus niveles de complejidad (aunque engloba no sólo los ámbitos propios de los procesos biológicos, sino también los niveles "precedentes," como son los procesos químicos y físicos). La misma noción ha sido expresada matemáticamente por medio de la categoría de "cuencas" o "vectores atractivos," utilizados para explicar sistemas dinámicos que "fluyen" hacia un punto o un estado (o inclusive, hacia el caos)[38].

Por cierto, un dato nada despreciable en esta teoría es que estos campos *atraen* ordenando los sistemas con los cuales están asociados. Esto afecta a los eventos que desde el punto de vista de la física y de la biología clásicas sólo pueden aparecer como probabilísticos o indeterminados. En otras palabras, los campos imponen patrones "restrictivos" en los procesos energéticos del campo físico[39]. Pero Sheldrake avanza un paso más con su teoría al afirmar que los campos morfogenéticos son, a su vez, modificados por las conductas que las entidades y organismos aprenden en su devenir. Es decir, existe una relación de *reciprocidad* donde lo "escatológico" (el atractor) y lo "histórico" (lo atraído) se condicionan mutuamente. De esta forma, la teoría de los campos morfogenéticos o atractores implica en cierta medida una "escatologización" del mismo proceso evolutivo, sin por ello caer en un determinismo revertido[40].

---

[36] Obras consultadas: *A New Science of Life. The hypothesis of Morphic resonance* Rochester, Vermont, Park Street Press, 1995, *The Rebirth of Nature. The Greening of Science and God* Rochester, Vermont Park Street Press 1994 Terence McKenna y Ralph Abraham *Chaos Creativity and Cosmic Consciousness* Rochester, Vermont Park Street Press, 2001

[37] Ver Rupert Sheldrake, *A New Science of Life*, p 49s

[38] Ver Sheldrake, *The Rebirth of Nature*, p 93

[39] Ver Sheldrake *A New Science of Life*, p 18, p 49s

[40] Cfr Sheldrake, et al , *Chaos, Creativity and Cosmic Consciousness*, p 6 En efecto, de la misma manera que no todo está determinado desde el comienzo, tampoco hay una determinación absoluta desde el final La idea de los *campos morfogeneticos* o *chreodes* presenta un escenario que habla de una determinación general sin especificar las particularidades de las formas de los organismos que el mismo proceso evolutivo genera

La teoría de Sheldrake sobre los campos morfogenéticos, sumado a la teoría de la causación descendente vista en el apartado anterior, refuerza la noción de entorno o medio como un campo "atractor" que estimula cambios en las conductas de los componentes que estos campos abarcan. Son estos campos los que proveen de "información" como energía, información que es plasmada por identidades cada vez más complejas e imbricadas que surgen de la acotación de los campos energéticos. Los campos señalan y circunscriben un recorrido, una orientación (que Sheldrake también denomina "chreode", canales en un campo epigenético)[41], aunque no determinan todos los *detalles* del recorrido —de ahí la acotada libertad de los eventos. Así emergen distintos entornos que entrelazándose conforman el medio ambiente de las especies biológicas, lo que es luego extensible al universo como totalidad.

c) Congruencia estructural en la dinámica de la vida

Para comprender más en profundidad la dinámica que involucra a los organismos con su entorno, es oportuno dirigir la mirada hacia las teorías desarrolladas por el biólogo chileno Humberto Maturana, algunas de las cuales ya se han anticipado[42]. La teoría de Maturana permitirá realizar una conexión entre los procesos de vida que nacen de la dinámica evolutiva con la aparición de los niveles de complejidad propios de los sistemas culturales y sociales. Esto ubicará la temática de la vida (humana) en relación con el metacampo o entorno último que la percepción y la conducta religiosa identificará como una dimensión trascendente.

Su famosa "teoría de Santiago" puede resumirse en los siguientes puntos centrales[43]. En primer lugar, los organismos vivos, incluyendo a los seres humanos, son *sistemas determinados estructuralmente*. Esto significa que todo lo que acontece en los organismos acontece por cambios en sus estructuras, es decir, en los componentes y las relaciones entre ellos. Estos cambios resultan ya sea de la propia dinámica estructural interna, ya sea de los cambios estructurales "gatillados", "disparados" o "provocados" por las interacciones con el medio. Así, la conducta de un ser vivo es adecuada cuando sus cambios estructurales ocurren en *congruencia con los cambios estructurales* del medio[44]. Los seres vivos, en

---

[41] Sheldrake, *A New science of Life*, p 50s

[42] Trabajos de Humberto Maturana consultados "Biología del fenómeno social ' original publicado en aleman como "Biologie der Socialitat," *Delfin* (Sept/1985), "Autopiesis structural coupling and cognition" disponible en www isss org/maturana htm, "The Nature of Time" (Nov/1995) disponible en www inteco cl/biology/nature htm "Reality The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument" *The Irish Journal of Psychology* 9 1 (1988), p 25-82 También es importante su trabajo junto con Francisco Varela *De Maquinas y Seres Vivos Una caracterizacion de la organizacion biologica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1972, *Autopoiesis and Cognition The Realization of the Living*, Boston, Studies in the Philosophy of Science, Cohen Robert S , and Marx W Wartofsky eds , 42, Dordecht, D Reidel Publishing Co , 1980, *The Tree of Knowledge The Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambhala, 1998 [hay traducción al castellano]

[43] Sigo el resumen de Humberto Maturana en su artículo "Biología del fenomeno social" Tambien desarrollado por Fritjof Capra, *The Hidden Connections Integrating the Biological Cognitive and Social Dimensions of Life into a Science of Sustainability*, New Cork, Doubleday, 2002, p 36s

[44] Por favor, retener esta noción de congruencia estructural, fundamental para la argumentación que sigue

suma, son remolinos de producción de componentes donde las sustancias que se toman del medio participan transitoriamente del ininterrumpido recambio de componentes con el entorno. Este proceso es la característica singular de la *autopoiesis* —una expresión cara a la teoría de Maturana.

En segundo lugar, el cambio estructural se da tanto como resultado de una dinámica interna como disparado por sus interacciones en un *medio* que también está en *continuo cambio*. El medio siempre aparece *seleccionando* en el organismo las secuencias de cambios estructurales que ocurren en su vivir. La estructura de cada ser vivo es, por lo tanto, una consecuencia tanto de su estructura inicial como de las interacciones con el medio que le tocó vivir.

En tercer lugar, los seres vivos participan de los fenómenos como seres vivos mientras la *organización* que los define como seres vivos (autopoiesis) permanece invariable. Éste es el aspecto "conservador" de la vida. De este modo algo mantiene su identidad —cualesquiera que sean sus cambios estructurales— sólo mientras la organización que define su identidad no cambia. La organización de un sistema refiere entonces a las *relaciones* entre sus componentes, confiriendo una identidad de clase (silla, auto, ser vivo, sociedad, etc.). Así, la *organización* de un sistema tiende a la invariabilidad, mientras que su *estructura* está en constante mutación [45]. De esta forma todo sistema se desintegra cuando en sus cambios estructurales no se conserva su organización.

En cuarto lugar, los seres vivos siempre *pertenecen al medio* donde interactúan. Por ello un organismo conserva su organización en un medio sólo si su estructura y la estructura del medio son *congruentes* y esta congruencia se conserva. Si esta congruencia no se conserva, las interacciones con el medio disparan en el ser vivo cambios estructurales que lo desintegran y muere. Esta congruencia entre seres vivos y medio se denomina *adaptación*. El corolario es que ser vivo y medio, incluyendo en éste a otros seres vivos y no vivos, forman siempre una unidad espontáneamente congruente, cuyos componentes existen siempre en una *co-deriva* histórica. La biosfera es una deriva o frente histórico de sistemas vivientes co-evolucionando.

En quinto lugar, el proceso de congruencia estructural entre organismo y medio implica una identificación entre *conocimiento* y la acción de vivir. La interacción de un organismo con su entorno constituye una actividad "mental". Esta actividad cognitiva involucra no sólo la percepción, sino también la emoción y el comportamiento. Pero todo acto cognitivo está a su vez condicionado por la estructura del organismo. Por ello, un ser vivo no sólo especifica sus cambios estructurales, sino que también "selecciona" los estímulos del entorno que provo-

[45] Es importante notar que en el lenguaje de Maturana "estructura" refiere a los *componentes* que constituyen una unidad en particular. No debe confundirse con el concepto de "organización," que denota las *relaciones* que deben existir entre los componentes para que estos tengan una identidad y pertenencia a cierta clase, especie, etc. Ver *The Tree of Knowledge*, p. 47.

carán dichos cambios. De esta forma la cognición no es una representación de un mundo *independiente* del organismo, sino la constante "producción" de un mundo por medio del mismo proceso de vivir-conocer. Todo acto cognitivo, por lo tanto, acontece dentro de las dinámicas de congruencias estructurales, lo que conforma un "nicho cognitivo" particular. En suma, toda observación y distinción realizada por un observador es un resultado de su operación y conducta en el entorno.

Este último punto de la teoría de Maturana marca una importante transición hacia el plano típicamente humano de la sociabilidad, los símbolos, el lenguaje y la cultura. En el fenómeno humano, la *conciencia* —estrechamente unida al *lenguaje*— indica una forma particular del proceso cognitivo marcado por su nivel de complejidad. Los seres humanos existen *en lenguaje* en el ámbito de las congruencias estructurales con el medio, confiriendo a la humanidad una identidad particular. Al operar y comportarse *en* el lenguaje como dominio, éste manifiesta la forma de *ser* típicamente humano en las relaciones con el entorno. La particularidad del lenguaje es que constituye una manera de vivir asociados en *coordinaciones de coordinaciones* de conductas, las que surgen en el hecho mismo de conformar un dominio social de vida. Así, el lenguaje como fenómeno de la vida pertenece a la historia evolutiva de los seres humanos. Las palabras no indican nada "exterior" a los seres vivientes, sino que son elementos en el flujo de las coordinaciones de acciones y emociones que ocurren en la convivencia humana en el lenguaje. Maturana usa la expresión "*languaging*" para enfatizar el carácter dinámico y relacional del lenguaje, y emplea el término "conversaciones" para referirse al entrelazamiento de las coordinaciones de coordinación de conducta y emoción consensual que ocurren al coexistir en el lenguaje[46].

El ámbito de la cultura constituye así un mundo de significación que los seres humanos expresan en su realización como seres vivos. Esta idea permite entrever que las conductas y asociaciones que ellas expresan y promueven serán vitales a la hora de decidir sobre el futuro evolutivo de la especie, ya que éstas componen un sistema organizativo que determina las interacciones con el medio —con sus consiguientes cambios estructurales[47]. A mi juicio, es aquí donde surge con intensidad la posibilidad de contemplar las referencias religiosas y trascendentales como generadoras de una "coordinación de conductas".

Las teorías de Maturana, integradas a las categorías evolutivas ya vistas, conducen a una mejor comprensión del lazo dinámico que involucra a los organismos con su entorno —un entorno que, en un sentido amplio, incluye otros organismos con sus particulares nichos cognitivos. Pasaré a detallar algunas de las

[46] Por ello, un sistema social, cuyo mecanismo fundamental de interacción en su operar es el lenguaje, es el medio en que sus miembros se realizan como seres vivos. Surge, entonces, como una manifestación social de la congruencia estructural humana con su entorno. Un sistema social opera como selector del cambio estructural de sus componentes, pero a la vez son los mismos componentes quienes por su conducta (cognición) seleccionan las propiedades del mismo sistema social que ellos constituyen.

[47] Maturana, "Biología del fenómeno social," p. 7.

implicancias que tiene esto para la teología, pero no sin antes notar la puerta que Maturana deja abierta para comprender a la *religión* como una dimensión del comportamiento (conocimiento) que tiene la peculiaridad de integrar los distintos niveles de la experiencia y el conocimiento humanos. En otras palabras, la religión, y por ello la teología, es pasible de ser entendida como un emprendimiento de seres vivientes en su proceso de simbolizar el entorno o medio con el que interactúan estructuralmente. Así se establece una estrecha relación entre valores e ideaciones religiosas y la misma praxis de vida[48].

d) Dios y entorno: congruencia y trinidad

Las nociones desarrolladas hasta aquí conducen a campos teológicamente fecundos. Al menos aparecen dos aspectos que deben considerarse teológicamente: una es la noción de *causación descendente* como un concepto heurístico que ubicaría a la realidad divina como la dimensión de profundidad que subyace a la misma creación. La otra es la noción de congruencia estructural que se establece entre el medio o entorno último (Dios) y la temporalidad. El mismo Sheldrake, después de años de investigación, sugirió la posibilidad de hablar de Dios con referencia a este proceso morfogenético. Por un lado, recuerda la similitud de su teoría con las nociones de *entelechia* y primer motor aristotélicos. Pero, por el otro lado, el autor apunta a una visión más dinámica de la trascendencia, lo que deriva en su visión de un Dios evolutivo, muy semejante a las propuestas de la teología del proceso[49]. Personalmente, me inclino por conservar este carácter evolutivo, pero dentro de una visión *trinitaria* que va más allá de la idea de un polo atractor o atrayente. El símbolo de la trinidad permite revertir la dinámica y postular la atracción de la trascendencia por la inmanencia tal como lo prefigura la noción de un Dios hecho corporalidad. Pasemos a desarrollar el primer punto.

1) Dios y la causación descendente

El hecho de que el símbolo "Dios" (o nociones análogas) sea un componente en las correspondencias o congruencias estructurales humanas con su medio (religiones) indica que el lenguaje religioso apunta a una *dimensión de profundidad* respecto del entorno conformado por la vida. Como en el lenguaje, lo "religioso" codifica una congruencia que supone la recepción de *información,* señalando un influjo comunicativo perteneciente a un entorno o medio "superior" o trascendente. Pero, como se señalara

[48] Por ello, la teología, como instancia explícitamente reflexiva, se ubicaría tanto en el nivel de una ciencia o arte que produce conocimientos como, asimismo, en el plano *terapéutico,* en cuanto busca integrar distintos niveles en congruencia con las intuiciones de un *holos* que es propio al conocimiento religioso Esta visión también tiene consecuencias adicionales para la misma organización de los estudios teológicos Por ejemplo, en el carácter práctico-pastoral de la teología, que, por tener una función integradora, requiere una inteligencia constantemente informada por los "mundos" producidos en la interacción humana La profundidad de la reflexión sumada a la orientación pastoral es lo que ha caracterizado a los grandes teólogos cristianos

[49] Ver Sheldrake, *The Rebirth of Nature,* p 201

anteriormente, la cognición expresada en el lenguaje no es una representación de un mundo *independiente* del organismo, sino la "producción" de un mundo en el proceso mismo de vivir. Por ello, lo que se genera a través del lenguaje religioso es —como en toda percepción humana— un mundo *virtual*. En suma, el lenguaje en general y el lenguaje religioso en particular apuntan a la existencia de una congruencia estructural entre organismo y medio que se expresa como una estrategia de *adaptación*.

Si las religiones, en definitiva, son estrategias que "construyen mundos", su lenguaje constituido en torno al símbolo "Dios" no representa un mundo preexistente, sino que "abre" o "produce" un entorno o nicho cognitivo que a su vez permite nuevas y diferentes estrategias de congruencias estructurales que enriquecen el proceso de vida. Por esta razón, el símbolo "Dios" refiere a dos realidades unísonas: un universo axiológico y un medio epistémico. Dicho de otro modo, toda referencia a "Dios" indica una congruencia o correspondencia con un "campo de campos" o un "metacampo," cuya acción se traduce en el influjo que produce esta diferencia o información sobre los distintos subsistemas[50].

La teoría de la causación descendente ofrece un importante modelo para iluminar uno de los temas más problemáticos de la teología: la interacción de la totalidad, Dios, con las partes, el mundo[51]. Si entendemos que el universo como un todo compone un *sistema*, este sistema, a su vez, constituye un factor causal en el estado de las partes. Lo mismo si trasladamos estas categorías al entorno último del universo entendido ahora como Dios: este campo es un factor causal en el derrotero de las partes, el entorno último que envuelve y determina las dinámicas propias de todos los subsistemas. De esta forma, la trascendencia ya no requiere ser subjetivizada, localizada u objetivizada a fin de otorgar inteligibilidad a su interacción con la finitud. Al hablar de Dios como este medio o entorno *último*, se supera la necesidad de imaginarlo como realidad espacial, física o temporalmente distante, para apuntar, en vez, a una *dimensión* (o la conjunción de varias, como sugiere la visión trinitaria) de dónde y hacia dónde fluye la realidad misma. De esta forma, no existe una *distancia* infinita entre Dios y creación, sino una *relación* infinita que va configurando el mismo proceso evolutivo. La evolución, el cambio, la adaptación, son todas categorías que, más que referirse a los mecanismos o leyes operativas en la creación, describen la relación que existe entre el campo último (atrayente y afluente) y las realidades finitas. En esta perspectiva, la adaptación adquiere una connotación particular en el caso de los seres autoconscientes: aquí, la emergencia del campo religioso constituye un factor fundamental dentro del proceso de "adaptación" al metacampo último.

---

[50] Debería desarrollar en este punto la idea jungiana de arquetipos, que puede ser asociada a este concepto de metacampos atractores, metacampos epigenéticos o *chreodes*. Así el arquetipo, una energía psíquica que se manifiesta desde el inconsciente colectivo, trazaría chreodes culturales que aglutinarían energías psíquicas en ciertas direcciones. Estas energías no son ni más ni menos que ideas, sobre todo, religiosas. Y decir "idea" o "religión" no implica remontarse a un universo platónico, sino asociarlas como una dimensión de la realidad.

[51] Ver Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, p. 161.

La referencia suscitada por el término "Dios", que por ahora se sitúa en el campo virtual de la *información*, abre el circuito de las interacciones estructurales humanas a una modificación cualitativa del comportamiento. La idea de trascendencia implica la unificación de todo el cosmos como *medio* de realización humana en congruencia con una suerte de "patrón" o "molde que todo lo conecta" (Bateson). Así, una conducta que no corresponda a dicho "Dios" —que entrelaza al universo entero— significaría, en definitiva, abonar la desintegración de la propia adaptabilidad humana, es decir, su propia existencia. Esto trae aparejado serias consecuencias sobre el modo de concebir la responsabilidad ética. Necesidad y libertad adquieren aquí una nueva integración. Como lo ha señalado el renombrado epistemólogo Gregory Bateson, las catástrofes sociales son también fallas en la percepción y procesamiento de información donde se malinterpreta en forma individualista una estrategia de supervivencia. Si los seres humanos sólo se preocupan por su entorno humano inmediato (una lectura parcial y fragmentaria), su "progreso" terminará destruyendo su medio ambiente y, por ello, a sí mismos. Una visión sistémica, es decir, la percepción de la existencia humana como perteneciente a una amplia red o "patrón", señala que la unidad de supervivencia no es el organismo aislado, sino el organismo flexible *en* su entorno mediando dinámicas *simbióticas*[52].

El carácter flexible de esta relación y adaptación entre organismo y entorno es una cualidad que ha pertenecido desde el inicio a la imaginación religiosa judeocristiana. Categorías que denotaban "relacionalidad" (elección), "sistema" (pacto), "información" (ley y promesas), han sido claves en la literatura bíblica. Pero un aspecto específico de la inteligencia mítico-intuitiva cristiana hace más explícito la naturaleza de esta relacionalidad entre entorno (último) y organismo, superando la simple dinámica unidireccional. Me refiero a la visión *trinitaria* que ha caracterizado a la gramática cristiana sobre la relación entre trascendencia y creación. Se debe, por ello, relacionar la idea de congruencia estructural entre un organismo (Jesús) y su entorno, destacando la relación de *reciprocidad* existente entre este Jesús y el metacampo último, Dios.

En lo que sigue enfocaré la temática trinitaria como la traducción en el medio cultural helenístico del significado de Jesús para Dios como espacio de atracción recíproca entre trascendencia e inmanencia[53]. Dejaré para la próxima sección otro aspecto del tema trinitario, a saber, la idea de Jesús como emergente y mutación en la experiencia monoteísta de Israel.

---

[52] Ver Gregory Bateson, *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, New York, Bantam, 1988 La noción de simbiosis ha sido enfatizada por Lynn Margulis, *Symbiotic Planet op cit*

[53] El siglo XX ha sido testigo de una renovación del tema trinitario a partir de la recuperación de la especificidad del tema de Dios Pero esta nueva visión trinitaria no pudo desconocer los temas centrales que caracterizaron a la modernidad, a saber, historicidad-temporalidad, libertad, autonomía, en síntesis, una revaloración de lo contingente y de la existencia Por ello, la hermenéutica trinitaria contemporánea, si bien en continuidad con las importantes intuiciones patrísticas y de la Reforma, también implica un nuevo énfasis que revaloriza la creación y la historia como dimensiones fundamentales de la obra y el ser de Dios En esta línea, autores como W Pannenberg, J Moltmann, E Jungel R Jenson L Boff, y J L Segundo intentaron superar discursos sobre Dios que dicotomizaban la relación entre Dios y mundo

2) Jesús, cruz y Dios: la trinidad como corolario de una congruencia estructural

Hasta ahora se ha propuesto concebir a Dios en forma análoga a un metacampo morfogenético del cosmos, una conjunción de dimensiones que genera el espacio-tiempo accesible a la experiencia. La religión sería así una respuesta al poder de "atracción" que suscita una trascendencia percibida en y a través del cosmos. Pero una de las afirmaciones cristianas centrales, que definitivamente la alejan de perspectivas unidireccionales de corte aristotélico, reseña otro tipo de "atracción," a saber, la atracción que ejerce el mundo sobre Dios. En efecto, Dios es una instancia amorosa que no sólo *atrae*, sino que *es atraída* por sus criaturas. En Jesús, el Cristo, vemos una adaptación novedosa de la criatura a Dios, pero también de Dios a la criatura. De esta forma, la congruencia estructural que la misma trascendencia entabla con la inmanencia es expresada por un "organismo," Jesús, entendido ahora como *persona* de la misma deidad. El punto cúlmine de esta teología son los eventos y símbolos congregados en torno a la *cruz*[54], que en su versión radical (ejemplificado por Martín Lutero en sus célebres tesis de Heidelberg) ubica a los pecadores, los miserables, los necios y los débiles de este mundo como "atractores" de la misericordia y la gracia divinas[55].

La idea trinitaria se entronca con las congruencias estructurales que expresara Israel en su historia y la concentración que éstas alcanzan en los eventos que rodean a Jesús de Nazaret. Estos "eventos" son los que impulsan a pensar, en primer lugar, sobre el estatus trascendente de Jesús y de su mensaje y, en segundo lugar, sobre la naturaleza misma de la trascendencia. Pero la estrecha asociación establecida entre la figura del nazareno y la deidad no fue siempre fácil, ya sea porque se tendió a afirmar su humanidad en detrimento de la divinidad o a su divinidad en perjuicio de la humanidad. De ahí que las categorías desarrolladas a partir de las teorías de Sheldrake y Maturana nos ayudan a comprender más profundamente la figura de Jesús como una instancia de congruencia estructural suprema entre una praxis de vida y la realidad de la trascendencia. En otras palabras, el lugar donde se establece una congruencia estructural definitiva e irreversible entre Dios y humanidad.

Por esta razón, la visión trinitaria de lo trascendente es siempre, a la vez, una afirmación sobre la realidad toda. El Dios que se relaciona con la percepción

[54] Desde el punto de vista protestante, la teología de la cruz ha sido un elemento esencial para una visión neo-económica de la trinidad. Aquí se inserta el aporte de Jüngel y Moltmann al preguntarse sobre el significado de la *muerte de Jesús* para Dios mismo. Para Jüngel es en la vida y destino de Jesús donde se define la coherencia y la posibilidad de un Dios vivo capaz de vencer a la muerte. Más aún, en la muerte de Jesús es donde Dios se define como un Dios trinitario, es decir, como un Dios que no es tal aparte de su solidaridad con sus criaturas. La muerte de Jesús, por lo tanto, remite a la muerte del cosmos como creación, lo engloba en su propia persona. La resurrección de Jesús, por el otro lado, implica teológicamente que Dios se ha identificado con el hombre Jesús y tal identificación supone una auto-diferenciación que es la base de la existencia de lo diverso.

[55] Cfr. Martín Lutero, "La Disputación de Heidelberg," en *Obras de Martín Lutero*, 1, Carlos Witthaus, ed., Buenos Aires, Paidós, 1967, explicación a la tesis 28, p.46.

trinitaria no es sólo la idea de un campo atrayente que ejerce una influencia direccional desde fuera del mismo proceso evolutivo, sino que expresa una congruencia estructural de mutualidad entre la inmanencia y la trascendencia en la figura de ese organismo llamado Jesús. En otras palabras, refiere a un proceso de *adaptación*, a una propuesta de vida. A partir de esta propuesta de "adaptación" es que la doctrina trinitaria codifica una tradición de comportamientos o relaciones estructurales con el universo, donde éste es "reclamado" como ámbito en el que se anticipa un mundo último[56]. Pero aquí la adaptación también involucra al propio campo trascendente: Dios aparece en una relación estructural de "dependencia" respecto del destino de Jesús. Esto significa que la noción misma de creación e historia es fundamental para esta manera de percibir la trascendencia. Ya no es posible concebir una trascendencia en forma independiente de la inmanencia; en rigor, ambos espacios lógicos se implican en una relación de mutua adaptación e intercambio, tanto con respecto a la vida como a la muerte[57].

De esta manera, la afirmación más substancial del cristianismo es que la realidad última a la que se encamina el universo —la salvación, el Reino— se define por la *relacionalidad*, una relacionalidad que entreteje en clave de *mutualidad* las historias que discurren en la inmanencia. No hay nada últimamente extrínseco sobre el destino de los seres humanos desde el momento en que sus actos corresponden a esta percepción de lo trascendente como relacionalidad última. Como lo apunta Mark Heim, el fin de nuestras vidas conforma una sola pieza con nuestra praxis actual[58]. Decir que el Dios trino se constituye en, por y bajo las relaciones intratrinitarias de mutualidad implica afirmar que los seres vivientes, en su modalidad "creyente," construyen un mundo confiados en que posee una resolución última trascendente. Todo lo que se construye en esta praxis de vida compone una intrincada red con la cual la trascendencia se halla estructuralmente asociada. Esto indica que las vidas humanas y sus entornos conforman realidades penúltimas en espera de su plenitud última. Sin embargo, la reciprocidad entre el campo morfogenético trascendente y el desarrollo de personas (cristianas) "ata" mutuamente sus destinos. Por ello, la esperanza cristiana es una afirmación de la promesa que abarca a la creación toda en función de ese acople estructural entre Dios y la finitud.

---

[56] Después de todo, la doctrina trinitaria se articula frente a otra propuesta de congruencia estructural la del gnosticismo Pero éste proponía la correspondencia a un entorno despojado de este mundo, de esta creación

[57] ¿No es este, acaso, el centro del "intercambio feliz' (*frohlich wechsel*) que Lutero identificaba con la figura del Cristo? Aquí la muerte es intercambiada por la vida, el pecado por la gracia, la opresión por la liberacion Cfr "La Libertad Cristiana," en *Obras* I 154

[58] Mark Heim, *The Depth of the Riches A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids Eerdmans 2001, p 267 Las teorías de Sheldrake y Maturana también aportan elementos para una epistemología trinitaria Principalmente, existe un nivel epistemológico que se deriva de Maturana que no debe menospreciarse A partir de sus estudios de biologia cognitiva, Maturana ha sido consistente en su crítica a la pretendida objetividad trascendental que asume la existencia de entidades aparte de la praxis de vida del conocedor En defensa de una ontologia "constructivista," su teoría constituye un golpe mortal a los esquemas racionalistas-metafísicos y por ello puede constituirse en un gran aliado de la teologia

El hecho de que, para la inteligencia mítico-intuitiva cristiana, la encarnación y la cruz señalan el punto máximo de la congruencia estructural entre trascendencia e inmanencia determina los parámetros —o reglas— que caracterizan una determinada forma de organización cultural y social humana: la *fe*. Éste no constituye un nivel que se agrega a otro preexistente ni tampoco que sea reducible a su mediación institucional, sino que implica una mutación evolutiva que habla de una nueva instancia de adaptabilidad al entorno percibido virtual y simbólicamente como último. Por ello, esta fe determinará el flujo y reflujo de las conductas, emociones e ideaciones por medio de las cuales un grupo humano interactúa con su entorno. Corresponde ahora describir los aspectos sobresalientes de esta fe, es decir, las simbolizaciones propias que tradujeron en clave religiosa una cierta correspondencia con el entorno último. Esto nos permitirá comprender la estrecha relación que existe entre la evolución de un grupo humano, su correspondencia estructural con el entorno y la mediación de estos aspectos por la expresión religiosa monoteísta.

2. *Evolución, monoteísmo y valores*

El pensamiento trinitario constituye el referente simbólico fundamental para entender a Dios como el medio (o entorno) último y al medio ecológico y social como el ámbito de la comunicación de Dios. Pero llegar a la idea trinitaria supone haber pasado por un proceso donde ciertas simbolizaciones de lo sagrado mutan hasta llegar a su estadio presente. Es por ello que ante esta "evolución" uno debe preguntarse sobre la relación existente entre trinidad y monoteísmo, lo que necesariamente conduce a la evolución propia de Israel. Es indudable que en esta historia el pasaje del politeísmo y la monolatría al monoteísmo significó un cambio de relaciones estructurales con el entorno: una cosa es corresponder a una realidad definida por dioses que compartimentalizaban distintas dimensiones según sus dominios y otra es corresponder a una realidad unificada por ese poder o campo que Israel denominó *Yahvé*. Con el monoteísmo se abre, entonces, la oportunidad de tener una visión unificada y holística del cosmos, un verdadero concepto emergente en la historia religiosa de la humanidad. Esto implica un paso trascendental en la adecuación y adaptación a una realidad última percibida como una voluntad que "atrae" a la historia, lo que a su vez expresa un "conocimiento" (emoción, conducta, valores) que es devuelta al entorno inmediato como un camino ético-religioso.

Aplicar categorías evolutivas a las ideaciones virtuales de Israel permite asociar estrechamente una praxis de vida (una fe) surgida de las congruencias estructurales con un entorno y una modificación de ese mismo entorno. Ellas nos clarifican no sólo que las religiones constituyen estrategias adaptativas, sino también que las mismas perspectivas religiosas —como expresiones de un proceso de vida— experimentan mutaciones en sus ideas y creencias, es decir, en la in-

formación que recaban desde, pero que también *aportan* a, su entorno. Pasemos a considerar la transformación que señala el pensamiento *monoteísta* en la historia de Israel: ¿Qué tipo de cambios y transformaciones permiten entender su surgimiento? ¿Qué tipo de congruencia estructural es expresado por él?

a) Equilibrios discontinuos y nuevas visiones religiosas y culturales

Tratar el surgimiento de la idea monoteísta en Israel debería abarcar las influencias egipcias, mesopotámicas y persas[59]. Pero no me concentraré aquí en estas influencias, sino que indagaré sobre las dinámicas previas, es decir, los *cambios*, que hacen que la trayectoria de un pueblo sea pasible de recibir determinados influjos de su entorno. Por ello en esta sección se emplearán las categorías evolutivas para ilustrar cómo el surgimiento de un nuevo dominio cognitivo (religioso) sigue procesos análogos a los que la paleontología, la biogeografía, la genética molecular y la biología identifican en los procesos evolutivos de las especies. Quiero enfatizar que si la religión es un ámbito cognitivo que surge del proceso de vida de una especie, dicho ámbito puede ser interpretado echando mano a los conocimientos que hoy disponemos sobre los procesos de *cambio* implicados en la evolución biológica. No se trata de reducir el fenómeno religioso-cultural a su precedente biológico (lo que contradiría lo sostenido más arriba) sino de entender que las manifestaciones (religiosas) no son ajenas a los mecanismos evolutivos.

Una de las ideas más importantes que debe destacarse aquí es la de *punctuated equilibria,* normalmente traducido como "equilibrios discontinuos" o "equilibrios interrumpidos", desarrollada por el biólogo y paleontólogo Stephen J. Gould[60]. El primer desafío al que apuntó el pensamiento de Gould fue la reinterpretación crítica del registro fósil catalogado por los paleontólogos durante los últimos siglos, que mostraba irrupciones abruptas entre distintos estratos geológicos. Para Gould la aparente ausencia de formas intermedias en la secuencia fósil —que ya preocupaba a Darwin— es un dato crucial y no sólo una expresión del carácter incompleto de los registros. En otras palabras, esta ausencia de datos sería una evidencia de que los cambios evolutivos no proceden en forma "gradualista" sino que "dan saltos".

Esta hipótesis evolutiva constituye una modificación de la visión clásica (neo)darwinista. Esta última explicaba la evolución analizando los pequeños cambios genéticos que a lo largo de extensos períodos de tiempo (eras) producían

---

[59] Ver Karen Armstrong, *A History of God The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York Ballantine Books, 1993 (Hay traducción al castellano) Mark Smith, *The Early History of God Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, Gerd Theissen, *Biblical Faith An Evolutionary Approach* Philadelphia, Fortress Press, 1985, p 72s

[60] Ver Stephen J Gould, *Ever Since Darwin Reflections in Natural History*, New Cork, Norton, 1977, "The Meaning of Punctuated Equilibrium and its Role in Validating a Hierarchical Approach to Macroevolution" en R Milkmann, ed , *Perspectives on Evolution*, Sunderland, Sinauer, 1982, y junto a N Eldredge, "Punctuated Equilibrium Comes of Age" *Nature* 366 (1993), p 223-27

mutaciones y, eventualmente, la aparición y diversificación de nuevas especies. Para Gould, en cambio, las especies, una vez originadas, se mantienen prácticamente inalteradas durante largos períodos, hasta que nuevas especies aparecen por mutaciones que se producen velozmente en corto tiempo. Así, la regla para la vida sería el "no cambio" (*stasis*), mientras que las mutaciones significativas que originan nuevas especies se concentrarían en breves períodos signados por profundos cambios ecológicos. En suma, los largos y profundos períodos de *stasis* son "discontinuados" o interrumpidos por tiempos cortos de rápidas transformaciones evolutivas. Este nuevo enfoque se plasmó en el modelo de los "equilibrios discontinuos" e incorporó un amplio registro de variables al momento de interpretar los procesos de cambio.

Ahora bien, un aspecto central en esta teoría es la descripción de la dinámica que caracterizaría estos rápidos cambios, lo que Gould llama la "especiación alopátrica". Básicamente, este concepto refiere al aislamiento geográfico de un pequeño grupo que, una vez acumulados ciertos cambios genéticos, producirían en un corto plazo cambios lo suficientemente profundos como para originar una nueva especie. Mientras que en grandes poblaciones los cambios genéticos individuales son rápidamente absorbidos por la especie en su conjunto, en poblaciones pequeñas, marginadas y periféricas el caso es distinto. Si las mutaciones que aquí se originan llevan al origen de una especie mejor adaptada a su entorno, ésta rápidamente se expandirá y colonizará el territorio de su especie ancestral, eventualmente desplazándola. Gould lo sintetiza en los siguientes puntos: 1) las especies emergen por bifurcación de los linajes; 2) las especies se desarrollan rápidamente; 3) los quiebres en las secuencias fósiles reflejan rápidos cambios morfológicos en regiones geográficas limitadas y aisladas; 4) estos cambios se traducen en el surgimiento de una nueva especie que luego trasciende la limitación geográfica original.

El atractivo de la teoría presentada por Gould radica no sólo en la resolución de uno de los misterios de los registros fósiles, sino en su concepto mismo de evolución que acomoda la noción de cambio genético con la *influencia del medio ambiente* o entorno, remitiendo a las teorías de la "causación descendente" desarrolladas más arriba. Esto lleva a distinguir dos niveles en el proceso evolutivo: la micro-evolución, que se da por los cambios genéticos dentro de una misma especie, y la macro-evolución, que lleva al surgimiento de una nueva especie. Según Gould, en este último nivel es donde se dan los cambios *creativos* de la evolución, ya que los sutiles cambios genéticos en el nivel micro-evolutivo dentro de una especie pueden *preparar* grandes cambios, pero no los desencadenan. El factor decisivo para esto último es el *entorno* o *medio ambiente*, que seleccionará las mutaciones favorables de una nueva adaptación. Así, la evolución propiamente dicha ocurre debido a una instancia superior que influye sobre los cambios producidos en el nivel genético de la especie, dependiendo de factores *ecológicos* y

contextuales que determinan la viabilidad de una variedad. Por ello en el seno de una especie pueden acumularse cambios genéticos significativos, pero dependerán de un *nuevo entorno* para su expresión y desarrollo distintivo.

Si se considera seriamente la relación existente entre procesos de vida y la emergencia de la especie humana, las consecuencias de esta teoría para el ámbito de las ciencias sociales y humanísticas son muchas. Pocas, sin embargo, han sido exploradas, siendo todavía el paradigma gradualista o evolucionista el que impera en estos campos. Sin embargo, a principios del siglo XX, el historiador Frederick Teggart propuso una teoría análoga a la de los equilibrios discontinuos. Fruto de sus extensos estudios de culturas y civilizaciones, Teggart afirmaba que las sociedades humanas se caracterizan por largos períodos de estabilidad mechados por períodos cortos de cambios profundos[61]. También sostenía que las nuevas ideas y los cambios estructurales surgen desde grupos humanos que se sitúan en las *márgenes* o *periferias* de grandes complejos culturales y sociales que transitan por un período de *stasis*. Por último, también afirmaba que la historia humana es una combinación de adaptación conservadora que se masifica y de novedad surgida desde las márgenes. Así, los cambios históricos se producen debido a encuentros culturales y sociales en tiempos de crisis, donde las organizaciones dominantes van cediendo ante la penetración de nuevas ideas y grupos humanos. Según Teggart, las sociedades tienden a resistir al cambio, reflejando una tendencia innata de carácter homeostático conservador —una característica de todo proceso viviente, como lo vimos en Maturana. Sin embrago, se mantendrá un equilibrio hasta que una matriz de nuevos factores sociales produzca un efecto multiplicador de nuevas mutaciones, desembocando en un cambio radical. De esta manera, el esquema de los "equilibrios discontinuos" de la biología (que marca el origen de una nueva especie que reemplaza a la anterior) puede trasladarse análogamente al campo histórico y social para comprender los grandes cambios culturales. Como se notará más adelante, la expresión *análogamente* no puede pasar inadvertida, ya que una de las características de la cultura humana, a diferencia de los procesos biológicos a secas, es la canalización de una selección "blanda". Aquí la asimilación —y no solo el exterminio— rige su dinámica.

La teoría de los desequilibrios discontinuos también ha sido aplicada al estudio de la historia social y religiosa de Israel[62]. Sus categorías conforman un verdadero encuadre hermenéutico en un esfuerzo historiográfico de grandes proporciones. Como es sabido, las últimas décadas presenciaron un fuerte debate concerniente al desarrollo de Israel como sociedad y como expresión religiosa. Dicho debate se polarizó básicamente en torno a la visión evolutiva gradualista de Julius Wellhausen y alrededor de aquellos que proponían la tesis "revolucionaria," ya sea

[61] Ver Frederick Teggart, *Theory and Processes of History*, Berkeley, University of California Press, 1960; citado por Gnuse, p. 331.

[62] Sigo las sugerencias de Robert Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield, Sheffield Academia Press, 1997.

en el período mosaico (William Albright) o durante el período de la conquista y ocupación (George Mendenhall y Norman Gottwald). A pesar de sus diferencias, lo común a estas teorías era que se basaban mayormente en la evidencia de los *textos*, sean estos bíblicos o extra-bíblicos. Sin embargo, muchas de estas teorías han sido revisadas a la luz de los resultados de una disciplina que ha experimentado un auge considerable en las últimas décadas, la arqueología. En efecto, los "registros fósiles", es decir, las evidencias provistas por los vestigios de la actividad humana en Palestina, apuntarían hacia la noción de la existencia de "equilibrios discontinuos" en un complejo sociocultural cananeo del cual surgiría una nueva "especie", Israel. Esta teoría dirá que es cierto que la identidad israelita y sus creencias religiosas *evolucionaron* (lo que daría razón al énfasis de la teoría de Wellhausen), pero también dirá que lo hacen en períodos de saltos acelerados que responden a desafíos específicos de su entorno sociopolítico y medioambiental (lo que se acercaría al énfasis de Mendenhall y Gottwald).

Aplicando las herramientas teóricas de los "equilibrios discontinuos" a los datos histórico-arqueológicos que hoy se poseen, el orientalista y biblista Robert Gnuse estudió el surgimiento de Israel a partir del enfoque sobre las *mutaciones* de un complejo sociocultural previo, el cananeo. Según el autor, este complejo ya había acumulado una serie de transformaciones culturales en su seno (una suerte de "reserva genética" o "pool" simbólico-lingüístico) que sólo ante un nuevo contexto y medio sería capaz de "disparar" una serie de mutaciones en la dirección de una variedad social y culturalmente diferente y viable. Recostándose en las teorías evolutivas de Gould, sobre todo en su noción de evolución alopátrica, el autor propone reconstruir la historia de Israel como un grupo que se desprendió del mundo cananeo de la costa para aislarse en las zonas montañosas de la Palestina central. Este grupo, que desde la periferia se nutría selectivamente de las contribuciones de sus vecinos, gestó la matriz de lo que sería Israel. Y, tal como sucede con toda especie que pasa por períodos cortos pero de profundos cambios, Israel —como toda nueva identidad— retornó sobre el espacio ancestral palestino (costas y valles) desplazando el complejo sociocultural cananeo del cual evolucionó. Se trata, en suma, de la aparición de una nueva identidad desde la periferia marginal del ecosistema palestino. Según Gnuse, el carácter periférico fue lo que le dio una "ventaja" frente a las formidables fuerzas sociales, culturales y económicas que operaban en la época (Egipto y Mesopotamia). A su vez, su misma condición periférica le habría permitido hacer una selección de ciertos elementos culturales de sus vecinos, lo que habría servido a una nueva adaptación a su entorno.

Gnuse explora esta teoría concentrándose en dos momentos clave de la historia evolutiva de Israel: su conformación social y económica en la era del Hierro temprano (1200-1050 a.C.) y la irrupción del monoteísmo radical que culmina una odisea social y cultural durante el período exílico y post-exílico (600-400 a.C.). Gnuse admite que se puede hablar tanto de dos revoluciones o mutaciones (una

centrada en la organización social, otra en la cosmovisión religiosa), o bien de un *proceso* evolutivo continuo, cuyas mutaciones se suceden rápidamente a lo largo de aproximadamente 700 años. Pero en uno u otro caso, el patrón organizativo que permite a Israel una determinada congruencia estructural con el entorno en momentos de profunda crisis fue el complejo de creencias e ideas asociadas al *monoteísmo yahvista*. Aquí el factor cultural-religioso entra a jugar un rol generador del entorno político-social en la medida en que determina, internamente, las congruencias estructurales con su entorno[63].

La teoría de Gnuse es un gran aporte para la sistematización de una perspectiva evolutiva sobre Israel y su religión que permite ubicar la especificidad monoteísta de la fe de Israel como un aspecto clave en su constitución como pueblo, es decir, en su congruencia estructural con el entorno. Esta teoría abona la dirección que ha tomado este trabajo en el sentido de entender a la religión, y por ello a la teología, como un emprendimiento de *seres vivientes* en su proceso de simbolizar el universo. Por ello, el estudio del monoteísmo debe mantenerse en estrecha relación con los valores y la misma praxis de vida que lo encarnan, una praxis que fue marcada por la crisis, el sufrimiento y el dolor, como nos recuerda Gnuse[64].

---

[63] Combinado el marco teórico provisto por el historiador Teggart y el biólogo Gould, la teoría de Gnuse se resume en los siguientes puntos

1 Tanto los israelitas de las tierras altas palestinas del periodo del Hierro temprano como los judíos en el exilio babilónico reconstruyeron sus valores sociales y religiosos —muchos de ellos muy antiguos— en forma análoga a como una nueva especie biológica recombina material genético utilizando muchas veces genes latentes o recesivos, que son "disparados" por un medio propicio Esto produce cambios acelerados en un período relativamente corto de tiempo

2 El aislamiento geográfico y social, tanto en las tierras altas como en el exilio, es paralelo a la forma en que una especie nueva emerge al aislarse geográficamente del territorio y de la especie ancestral El aislamiento (temporal) es esencial para que una nueva entidad —sea ésta biológica o social— se establilice Los palestinos de las tierras altas se aislaron de los palestinos de los valles y costas, y los judíos del exilio se aislaron tanto de los "gentiles" como de la población judía autóctona

3 Los israelitas de las tierras altas se expanden en las áreas que hasta el momento estaban bajo el influjo cultural y político palestino, absorbiéndolos en una nueva configuración religiosa, política y social Los judíos del exilio también retornaron a Palestina desde la diáspora, tal como una nueva especie retorna para vivir "simpátricamente" en el territorio de la especie ancestral

4 De la misma manera en que el colapso de las ciudades-estado palestinas durante el Bronce tardío facilitó la expansión de los israelitas, el colapso del estado de Judá permitió la formacion del judaísmo exílico con su nueva identidad Estas identidades se irradiarían adaptativamente ya sea en la conformación de nuevos estados (Israel y Judá), ya sea en la conformación de un nuevo canon religioso con la compilación de un abundante corpus literario que estructurará la identidad de un pueblo a pesar de su dispersión geográfica (judaísmo post-exílico)

5 Como nueva "especie", tanto los israelitas de las montañas como judíos del exilio se adaptaron a sus respectivos nichos ecológicos en medio de las grandes presiones de las civilizaciones circundantes Sus valores y sus ideaciones religiosas demostraron su adaptabilidad y su capacidad de supervivencia, lo que a su vez constituyo el fundamento para nuevos cambios o mutaciones, tales como el cristianismo y el judaísmo rabínico

6 Toda mutación se da ante la crisis que provoca el entorno El *ethos* de los israelitas tanto como el de los judíos exílicos fue forjado bajo el fuego de las demandas del medio

7 Las implicancias de la mutación inicial sólo se estabilizan con el tiempo Una nueva visión religiosa como una nueva especie puede llegar a vivir un largo período de inestabilidad hasta que adquiere su fijación "genética" e identidad definitiva De la misma manera que los israelitas tuvieron que luchar con su pasado pastoralista y tribal los judíos exílicos plasmaron una visión monoteísta de la trascendencia que aún hoy en día vive desplegando sus implicancias en el Judaísmo, en el Islam y en el Cristianismo Ver Gnuse, p 340s

[64] Gnuse, p 354

Pero toca ahora explorar brevemente el *cambio significado por el cambio*, es decir, las características adaptativas en el enfoque monoteísta como sustrato de una visión y práctica cultural. Éste es un aspecto que en la obra de Gnuse permanece latente, inconcluso. Su aporte es ligar la noción de mutaciones y cambios en organismos (en este caso, un organismo social, Israel) con la consolidación de una visión monoteísta. Pero ¿qué ventajas adaptativas trajo esta visión monoteísta? Si el monoteísmo conforma un nuevo principio organizativo de un conjunto viviente, ¿qué nichos, espacios, vistas, territorios, abrió la visión monoteísta yahvista para el flujo y reflujo de sus "componentes" (humanos) con el entorno? ¿Qué símbolos, instituciones y prácticas la identifican? Si la realidad última a la cual hay que adaptarse se la concibe en forma monoteísta, ¿qué implicancias tiene esto para el *ethos* de quienes ven en ese Dios la realidad que todo lo determina?

b) Monoteísmo, valores y cambio

La evolución cultural y religiosa humana posee una característica casi contradictoria con la aparente inexorabilidad de los mismos principios evolutivos. La adaptación humana a un entorno muchas veces sombrío regido por la lógica selectiva presenta, sin embargo, otra arista. Según el biblista Gerd Theissen, la característica de la cultura humana es la creación de mecanismos —económicos, políticos e institucionales— que *amplían* las posibilidades de vida inicialmente mucho más acotadas. Dicho de otro modo, la cultura —y su núcleo, la religión— tiene el efecto de *reducir* los efectos de la selección "natural"[65].

Sin abolir la dinámica evolutiva, la simbolización humana (intercambio con el entorno) introduce algo nuevo en la propia dinámica evolutiva: la expansión de sus posibilidades[66]. Como se ha señalado, la vida implica un proceso que disminuye la degradación energética signada por la entropía gracias a su capacidad de conformarse en una constante autopoiesis estructuralmente abierta al intercambio con el entorno. De la misma manera, la cultura es un sistema simbólico que por medio de claves cognitivas (intelectuales y emocionales) abre o cierra determinadas esferas o aspectos del entorno[67]. Cuando ese aspecto se descubre como la realidad última que todo lo determina, estamos en presencia del dominio de lo

[65] En parte me distanciaré de la interpretación que Theissen sostiene sobre algunos aspectos de la evolución, que a mi juicio siguen marcados por elementos de un paradigma ya superado. Theissen parece adherir a una concepción todavía rígida del proceso evolutivo, lo que no le permite explorar los aspectos que permanecen "abiertos" en esta evolución. Por ejemplo, hoy se sabe que la noción de simbiosis —y no sólo competencia— es esencial a la evolución, lo que acomodaría mejor conceptos análogos de sociabilidad y comunidad que parecen ausentes en el paradigma tradicional. En todo caso, la emergencia cultural humana, y en especial el monoteísmo, no es un fenómeno anti-evolutivo, sino la emergencia de una nueva *posibilidad* evolutiva. Además Theissen no maneja el concepto de metacampos, lo cual no le permite explorar el carácter recíproco existente entre realidad última, organismos y proceso evolutivo.

[66] La cultura humana funciona más con una dinámica lamarckiana que darwinista, es decir, que transmite a las generaciones postreras enseñanzas culturales que amplían las posibilidades de supervivencia. Ver John Polkinghorne y Michael Welker, *The End of the World and the End of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000, p. 30.

[67] Ver Theissen, p. 49.

religioso —una estructura de adaptabilidad humana[68]. Así, el intercambio estructural, es decir, lo que Maturana definió como la congruencia estructural de un organismo con su medio, se expresa en determinadas conductas que, en el caso del monoteísmo judaico, se manifiestan como una rebelión contra el principio brutal de la selección natural. De aquí se desprenden los "valores" que una humanidad identificada con la trayectoria de este pueblo y sus ideas religiosas buscará plasmar en su praxis de vida.

Ahora bien, sabemos que este monoteísmo no surgió en Israel como una evolución gradualista, como si existiese un camino lógico y único desde el animismo al monoteísmo, pasando por el politeísmo, el henoteísmo y la monolatría. Más bien, el monoteísmo apareció como una *mutación*, una revolución, que si bien tuvo paralelismos con otras expresiones culturales de la era axial[69], se destacó por la radicalidad de sus ideas y demandas. Entre ellas cabe resaltar la insistencia y contundencia con la que los profetas llaman a sus coetáneos a corresponder a un nuevo "entorno". Sus dichos y admoniciones intentan responder a nuevas demandas de adaptación por medio de un lenguaje que es un llamado a una mutación psicológica y cultural (cfr. la noción de *cambio de corazón* en Jer 24:7; 32:37-40; Ez 11:17-20; 36:25s). Es como si a Israel se le confiriese ahora un nuevo "órgano" (corazones de carne en vez de piedra) o un nuevo factor nomenclador en su congruencia estructural con el entorno. Por lo tanto, el monoteísmo señaló la percepción, y por ello la "producción" de un nuevo entorno o medio que conllevaba una cierta estrategia de "adaptabilidad".

Retomando la tesis de Gnuse, se recordará que el fortalecimiento del movimiento yahvista o, más precisamente, el movimiento galvanizado en torno a la premisa de "sólo Yahvé", se da en el período más crítico de la historia de Israel, el exilio. Esto trajo no solamente una derrota en el plano militar y político, sino también un severo cuestionamiento de las ideaciones religiosas y culturales de los israelitas. Al borde de caer presa de los procesos históricos de selección, el gran derrotado —teniendo en cuenta el contexto mitológico mesopotámico y del Medio Oriente— parecía ser el mismo dios tutelar, Yahvé. Sin embargo Israel contaba con una "reserva" simbólica acumulada por su propio devenir como pueblo. Frente a las crisis signadas por la amenaza asiria y las múltiples connotaciones de la inequidad social interna, las tradiciones previas ligadas a los profetas del reino del Norte (Israel), tales como Amós y Oseas, y a los del reino del Sur (Judá), Isaías y Jeremías, incorporan recursos ideacionales dentro del "*pool*" o "reserva" lingüístico-simbólico de la religión israelita que luego servirían para interpretar, es decir, para establecer

[68] Este tema también es desarrollado, aunque desde una óptica distinta, por el filósofo de la religión Loyal Rue. Ver *Everybody's Story*, p. 102.

[69] El concepto de "era axial" pertenece originalmente al filósofo Karl Jaspers. Se refiere a los eventos culturales y sociales acaecidos alrededor del siglo V a.C. (desde el 800 al 200 a.C.) que cimentaron los fundamentos espirituales, intelectuales e institucionales de la humanidad en forma simultánea e independiente en China, India, Persia, Palestina y Grecia.

una nueva congruencia estructural con el entorno, la derrota que se avecinaría en manos de los babilonios. De esta manera, las crisis precedentes abren a Israel un nicho cognitivo desde el cual interpretar la victoria de los babilonios no ya como la victoria de su dios tutelar, Marduk, sobre Yahvé (lo que hubiese significado su desaparición), sino como el castigo del mismo Yahvé a su pueblo mediante el enemigo. Yahvé deja de ser el dios *sobre* todos los dioses (monolatría y/o henoteísmo) para pasar a ser el *único* Dios existente y, por ello, soberano universal. Este cambio de perspectiva, por lo tanto, permitió mantener y hasta recrear la identidad de Israel asociada con una mutación monoteísta radical de sus creencias.

Por un lado, entonces, la crisis del exilio crea un nuevo contexto o entorno donde cambios y mutaciones previas en el corpus ideacional yahvista demostraron una flexibilidad que posibilitó el reacomodamiento de la congruencia estructural de Israel como pueblo[70]. Una de estas expresiones fue, precisamente, la afirmación de que hay *un solo* Dios, Yahvé. Y este Dios no es sólo el Dios de Israel, sino un dios *universal*. Su gobierno del cosmos y de la historia se manifiesta aun en la derrota más abyecta: Yahvé acompaña a su pueblo en medio de la amenaza de su desaparición. Pero como bien lo señala Theissen, paralelamente a este monoteísmo radical aparece la noción complementaria del *cambio de corazón* o arrepentimiento (de Israel)[71]; dicho de otra forma, Yahvé ofrece a su pueblo el perdón y la posibilidad de un cambio de *conducta* (cfr. Ez 33:11). Se establece así una nueva congruencia estructural con un entorno o medio que es receptivo a un cambio radical ajustado a ciertos valores conducentes al fortalecimiento de la comunidad humana. Israel "descubre" a su manera un entorno donde no solamente el cambio es posible, sino que el cambio y la flexibilidad son preferibles a una muerte individual y colectiva.

De esta forma, los profetas del exilio combinaron dos ideas monumentales para el desarrollo del campo religioso no sólo de Israel, sino de la humanidad. En rigor, la universalidad y el carácter único de Yahvé, sumado a la idea de la conversión radical, representó una exitosa estrategia que privó a las leyes de la selección de su fuerza brutal[72]. Según Theissen, este nuevo acoplamiento estructural repercute concretamente en dos campos. Por un lado se genera una nueva actitud hacia el conflicto y la guerra. En una visión politeísta, la guerra era vivida como una confrontación entre dioses donde las comunidades y naciones eran meros ins-

[70] Ahora bien, este campo de datos que recoge Israel no es algo que emana de su propio reservorio —como si estuviese desde sus orígenes impregnada de una inevitable inercia monoteísta— sino de la comunicación de una trascendencia que Israel "descubre" en su medio y que la "atrae" hacia una reorientación de su praxis de vida. El caracter sagrado, totalmente otro de la experiencia de lo numinoso, habla a las claras de la conciencia que Israel mantuvo de la otredad de Yahvé quien "irrumpe" en la "deriva" de su propia historia (cfr. Dt 26 5, "mi padre era un arameo errante ") Pero aún así, esta irrupción jamás implica una abolición de las condiciones creaturales. Si así fuera, la visión religiosa caería en un dualismo catalogando el proceso evolutivo como algo arbitrario, inconducente y ajeno a los propósitos mismos de la trascendencia —cosa que no se puede adjudicar a Israel con su marcado acento en la providencia divina, aún en tiempos de calamidad historica. El fatalismo y el nihilismo no son actitudes fomentadas por la congruencia estructural con Yahvé.

[71] Ver Theissen, *Biblical Faith*, p. 65s.

[72] Ver Theissen, p. 69.

trumentos de los designios divinos. Las guerras reflejan un proceso de "selección" de y entre los dioses, cuyos "pueblos" triunfan pasajeramente o desaparecen para siempre de la historia. La guerra, entonces, era un medio de selección política y social (cuyos ecos también encontramos en los libros de Números, Jueces, I y II Samuel). Por su parte, el Israel post-exílico, con la creencia en la universalidad de Yahvé, introduce una nueva lógica en la interpretación —y por ello, "producción"— de los conflictos. Si bien la mera *creencia* en un solo Dios no reduce las guerras (hasta se podría decir que en muchos casos las potencia, pero ya dentro de otras coordenadas históricas), no obstante prepara la imaginación para concebir una realidad distinta que trascienda la violencia legitimada por lo sagrado. Aparece así la visión de una paz eterna, es decir, la abolición del principio de selección que motoriza la violencia: las espadas se convierten en azadones, las lanzas en podaderas (cfr. Is 2:2-4). Todas las naciones tendrán en Sión su propio *axis mundi*, puesto que Yahvé convoca a todos los pueblos[73]. De esta manera, la mutación monoteísta se afirma en la noción de que Yahvé no provee de un nicho ecológico más (es decir, que es un dios entre otros), sino que es el medio o campo último que sostiene a Israel y al universo entero. Su universalidad hace que éste sea un dios de una riqueza inagotable, superador de la escasez y la mezquindad. Contrariamente a una visión politeísta, donde cada deidad administraba ya sea un área de recursos naturales específicos, ya sea un pueblo o nación, ya sea un sector particular del cosmos, Yahvé es el fundamento y la fuente de todos los recursos.

Por el otro lado, la identificación de la realidad última con Yahvé como dios único acarreó otras consecuencias sociales y políticas. En estas áreas, la adecuación de las conductas a la voluntad de Yahvé implicó un cuestionamiento de los procesos selectivos *sociales* que elevaban las chances de vida de algunos a costa de otros. La fuerte asociación que se establece a nivel mítico-narrativo entre Yahvé y un proto-Israel errante, esclavo, fugitivo, exiliado y deportado (las historias de Abraham, Jacob, David, éxodo, exilio, etc.) marcan una tendencia u "opción preferencial" de este Dios por los más vulnerables y sufrientes. A ellos se les confiere un poder de supervivencia que de otro modo no tendrían. Pero el punto central es que esta supervivencia está ligada a una fuerte concepción doxológica, ética y social que replantea las normas morales hasta entonces vigentes.

La idea monoteísta articula así una mutación ideológico-espiritual donde ya no será la rivalidad, la particularidad, la lucha por los recursos escasos lo que guiará la vida, sino otros valores y conductas que se expresan en correspondencia con esa realidad totalmente *gratuita* y, por ello, asombrosa. En síntesis, la identificación de la realidad última con Yahvé como único Dios implica una mutación o salto evolutivo en la medida que la comunicación con este ámbito ata o desenca-

[73] Por supuesto, muchas referencias bíblicas continúan siendo profundamente etnocéntricas y hasta totalitarias. Pero esto no es algo intrínseco al monoteísmo como tal, a lo sumo se podrá adjudicar a una cierta forma absolutista que adquiere el monoteísmo en épocas determinadas.

dena ciertas congruencias estructurales que modifican profundamente la forma en que el universo es percibido, vivido y "producido".

Pero tal vez lo más importante de esta mutación sale a la luz cuando se la observa desde la perspectiva de la causación descendente previamente analizada. Si Yahvé es el metacampo o entorno último, la percepción de esta realidad desencadena una causación específica en los entornos o nichos jerárquicamente comprendidos por la realidad última. Lo que esta trascendencia desata es una mutación dentro del proceso evolutivo, que, a su vez, reconfigura la relación de la especie (humana) con el entorno. Yahvé, el único dios, abre todo el cosmos como ámbito de relacionalidad y responsabilidad humanas (cfr. los relatos de Gn 1 y 2). Yahvé actúa tanto en la naturaleza como en la historia, e Israel lo "conoce" (tanto en el sentido semita como el dado por Maturana) como un nuevo entorno o metacampo atractor, generando una nueva organización del vivir humano que selecciona determinados elementos y nichos de su medio para establecer dinámicas de congruencia estructural que mantienen y expanden la vida. En este "conocer", el elemento *doxológico-cúltico* es central. Sin esta instancia no hay posibilidad de mantener una congruencia cognitiva con ese ámbito trascendente al que sólo se puede acceder mediado por el lenguaje simbólico. Pero intrínseca a esta dimensión se ubica la relación *moral* con el entorno. En este punto, la religión monoteísta destacó aspectos únicos, que si bien tenían antecedentes en las religiones y culturas del contexto[74], los combinó de una manera singular.

En vistas de lo hasta aquí analizado, no se puede más que concordar con Theissen cuando afirma que el monoteísmo yahvista representó una dinámica *antievolutiva*, es decir, cuestionadora de los principios (sociales) de selección natural que favorecerían a los más aptos, fuertes, etc.[75] El monoteísmo yahvista aparece indisolublemente asociado a un programa moral y social que confiere nuevas posibilidades de vida no sólo a un conjunto abroquelado en torno a ideas programáticas (lo que acontece en todas las religiones y naciones) sino a individuos y grupos marcados por su exclusión social y económica. La opción preferencial de Yahvé por los excluidos, los pobres y los sufrientes señala una experiencia de vida que Israel trasmitió a partir de una nueva congruencia estructural con su medio. Pero a diferencia de Theissen, que habla de la tendencia *anti*-evolutiva del monoteísmo de Israel, prefiero entender estos valores o congruencias estructurales del "proceso de vivir" yahvista como una posibilidad que se abre desde la misma dinámica evolutiva. Dicho de otro modo, la visión yahvista —como todo proyecto sociocultural— redefine el *sentido* y la *dirección* evolutiva desde el mismo proceso evolutivo, pero no cancela sus mecanismos. Por ello, no puede decirse que el monoteísmo yahvista encarne una dinámica *anti*-evolutiva; al desentrañar otras posibilidades de adaptación que critican a la vez que afirman las dinámicas creaturales, su postura es más bien *pro*-evolutiva. Por esto,

[74] Piénsese, por ejemplo, en el *Libro de los Muertos* egipcio, en el *Código de Hammurabi* o en la *Avesta* persa. Todas contienen una marcada visión moral asociada a la dimensión trascendente.

[75] Ver Theissen, p. xii. Adopta un tono similar al de Moltmann.

Israel descubre en su propia historia una nueva "lógica" o logos, pero la descubre como algo que promete a toda la creación un futuro inagotable[76]. Aquí yace, a mi entender, el aporte más significativo del fenómeno monoteísta yahvista.

Por último, existe otro aspecto del pensamiento de Theissen que debe ser matizado y corregido[77]. Su descripción del monoteísmo quedaría incompleta si no se recogieran las nociones elaboradas a partir de las teorías de Sheldrake y Maturana sobre la dinámica de *reciprocidad* entre los campos morfogenéticos y las conductas que entidades y organismos aprenden en su devenir. Se recordará que el principio de la relacionalidad o mutualidad propia de una organización viviente repercute, a su vez, en el campo morfogenético generador. Aplicado al caso de la evolución de la idea monoteísta, esto significará que el metacampo identificado como Yahvé constituye una instancia vitalmente comprometida y, por ello, influida por la suerte de su consorte/hijos/hijas. No interesa aquí la simbología patriarcal utilizada —ciertamente superable— sino la *lógica* o gramática tejida por esta simbología. Yahvé no es un dios solitario, sino un Dios comprometido en un pacto, una alianza, es decir, en una relación que involucra dinámicas de *mutualidad.*

La trascendencia no es indiferente a la suerte que corra la creación y, menos aún, con la de aquellos con quienes ha establecido una dinámica estructural tan estrecha. Justamente por esta razón, es decir, por tratarse de una dinámica *estructural* —o un sistema que involucra entorno y organismos—Yahvé también "recibe" de su creación un enriquecimiento de sus propias modalidades de existencia. Como se ha notado previamente, este Yahvé es especialmente proclive a establecer congruencias estructurales con aquellos a quienes una *cierta* adaptación a la dinámica evolutiva parece marginar, rechazar e impugnar. El Señor de la evolución es quien despierta otras metas evolutivas que reflejan el campo organizacional mismo del último entorno o metacampo: el amor. El dinamismo de Yahvé, lo que lo constituye como realidad última, es por ello eminentemente una existencia relacional, es *koinonia.* Hacia allí apuntará la reflexión trinitaria cuando un personaje surgido en el seno de la historia del yahvismo, Jesús de Nazaret, radicalice su congruencia estructural en correspondencia con ese (meta)campo trascendente que denominó *Abba.*

c) Jesús: emergente y mutación en el monoteísmo

Desde las importantes contribuciones de Karl Rahner[78], es frecuente concebir la figura de Jesucristo como un *emergente* y consumación del proceso evoluti-

[76] Esto es lo que el cristianismo ha llamado "evangelio".

[77] Por ello discrepo en parte con la visión monoteísta *radical* defendida por Theissen. La perspectiva trinitaria ofrece una visión más pluralista tanto de los fines religiosos que pueden ser concebidos como entornos últimos y, por ende, de una visión positiva de la existencia de otras religiones. Cfr. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion,* Maryknoll, Orbis Books, 1995.

[78] Ver Karl Rahner, "Christology within an Evolutionary View of the World," en *Theological Investigations,* 5, Baltimore, Helicon Press, 1966, p. 157-192; *El problema de la hominización: Sobre el origen biológico del hombre,* Madrid, Cristiandad, 1973.

vo. Jesús ocuparía en la historia espiritual humana el lugar de una *mutación,* señalando una nueva respuesta frente al entorno o medio último. Estoy de acuerdo con la relación que se entabla entre Jesús y mutación, pero ¿cómo debe entendérsela?

Hasta ahora se afirmó que culturalmente el monoteísmo yahvista representó un desafío a la visión politeísta y su exaltación de la supervivencia de lo más "fuerte" y "poderoso." La violencia, la injusticia social y la guerra constituían así respuestas "estereotipadas" dentro de un universo mítico-simbólico estructurado en torno a figuras arquetípicas legitimadoras de cierto ordenamiento social. Pero este tipo de congruencia estructural con el entorno tarde o temprano desencadenaba sus propias contradicciones al postular múltiples realidades últimas trenzadas en conflictos eternos. Fue la unificación de estos entornos bajo la nomenclatura monoteísta la que permitió vislumbrar una posibilidad diferente en los encuadres estructurales de la vida. Para Israel, estas congruencias estructurales pasaban por una redefinición de los *chreode* o campos epigenéticos (humanos), lo que a su vez implicaba una nueva relación con el entorno como totalidad.

Siguiendo este encuadre evolutivo, toca ahora ubicar el mensaje y la persona de Jesús como una *mutación* en el seno del judaísmo post-exílico que desembocó en la redefinición o, si se quiere, en la profundización de ese entorno último que el judaísmo había identificado con Yahvé. En los relatos evangélicos sobre Jesús se perciben dos aspectos simultáneamente enfatizados: la radicalización de la protesta frente al principio de selección (social) natural y la radicalización de las demandas de adaptación frente a la realidad última, ahora identificada en claros términos relacionales como *Abba.* Más que describir los elementos individuales de Jesús, lo que interesa ahora es resaltar su carácter único. Éste no radica tanto en el genio de su personalidad (como fue la lectura de la teología liberal) sino en la *combinación* plasmada en su persona y obra de elementos (valores, perspectivas, teorías) que lo anteceden en la tradición judía, pero que se enlazan con otras expectativas religiosas y culturales de tono universal. El impacto de Jesús puede interpretarse como el ensamble en su persona de distintas corrientes y elementos previos que alcanzan en él la cualidad de una *mutación* y, por ello, de una correspondencia con un entorno percibido en forma novedosa[79]. Sólo desde esta perspectiva puede apreciarse el que haya sido identificado como la consumación de lo humano y el comienzo de una nueva creación[80].

En las tradiciones de los evangelios se observa la radicalización que Jesús hace de su propia tradición judía[81]. En términos generales, la ética de Jesús aparece como una profundización de la ética del amor ya presente en la *Torah.* Pero esta

[79] Aunque en verdad, en lugar de la generación de un entorno podríamos hablar —más trinitariamente— de la revelación de una dimensión de la trascendencia anticipada, pero no completada, por el judaísmo.

[80] Sobre todo en la literatura paulina y juanina. Metáforas como la de "primogénito", "Nuevo Adán", "nueva criatura", y relatos como los del bautismo de Jesús y las apariciones del Cristo resucitado, apuntan en esta dirección.

[81] Ver Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World,* Minneapolis, Fortress Press, 1999, p. 27s.

radicalización es acompañada por un cambio en la relación de Jesús con su entorno "mítico", centralizado en la noción del amor gratuito de Dios y la inminente llegada del reino. Esta combinación de amor y reino posibilitó la conformación de un entorno donde la radicalización de la ética del amor no degenerase en un nuevo *legalismo*. La nueva realidad que esto generara se manifiesta, por ejemplo, en las múltiples curaciones de Jesús (contra todas las concepciones de pureza e impureza), en el perdón y la misericordia de Jesús hacia los marginados sociales (adúltera, publicano, etc.), en su declaración de bienaventuranza hacia los "perdidos" de la casa de Israel, en suma, en sus distintas maneras de traspasar "fronteras" (sociales, económicas, étnicas y de género)[82].

De esta forma, la radicalización de la ética del amor (cfr. "El Sermón del Monte," Mt 5) no indica solamente un nuevo acople o congruencia estructural con el prójimo (mediado por la *moral*), sino que también des-cubre la condición humana en su inadecuado acople con el entorno más amplio[83]. Por ello, el substrato de la radicalización ética presente en Jesús no puede divorciarse de la radicalización que hace del primer mandamiento del decálogo, también herencia de la *Torah*. La proclamación de la cercanía del señorío divino encarna la dramatización en lenguaje mítico del mandamiento "Yo, Yahvé, soy tu Dios... no habrá para ti otros dioses delante de mí" (Ex 20:2s)[84]. Por lo tanto, es la entrega total a este señorío lo que estructura la persona, mensaje y obra de Jesús.

Sin clausurar la distinción que marca al Padre respecto de Jesús —al cual Jesús hace constante referencia— también es cierto que el cristianismo primitivo vio en él una novedosa cercanía de Dios. Tanto las tradiciones evangélicas sobre la tumba vacía y las apariciones (resurrección) como las fórmulas sacramentales-místéricas presentes en las tradiciones juanina y paulina dependen de una *exaltación* previa —ya sea por parte de un conjunto humano que lo identifica como el Mesías, ya sea por la misma trascendencia que lo "levanta" y redime de las limitaciones propias de la evolución. Tan peculiar resultó este Jesús que, en virtud de su "acople estructural" con Yahvé-Abba, el lenguaje cristiano refleja el paso de una realidad "autopoiética" a una totalmente *sympoiética* con su "Padre"[85]. Los diferentes símbolos neotestamentarios así lo expresan. En efecto, aunque nacido de hombre y mujer, Jesús es hijo de *Dios*. En su circuito ya no corre sangre humana, sino ríos de agua *viva*. Cristo "es" en su entrega a la voluntad del *Padre* y en su

[82] Temas excelentemente tratados por Juan L Segundo en el segundo volumen de su trilogía *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret* Allí, Segundo presenta una convincente interpretación del significado social de la categoría *pecadores* en el mensaje de Jesus reconstruido a partir de las tradiciones sinopticas He desarrollado este tema desde la perspectiva de la "catolicidad" de la persona y obra de Jesus, en Guillermo Hansen, "On Boundaries and Bridges Lutheran Communio and Catholicity," Wolfgang Greive, ed , *Between Vision and Reality Lutheran Churches in Transition*, Geneva, LWF, 2001, p 385-409

[83] De ahí que la visión de Lutero de la dialectica ley-evangelio resume muy bien la dinámica presente en los textos evangélicos, sobre todo si uno atiende a la diferencia de acentos presentes en la logia (imperativos) y en las formas narrativas (indicativos) Ver Theissen, *The Religion* p 30

[84] Ver Theissen, p 23

[85] Del griego *sym* (junto) y *poiesis* (generacion creacion) co-generacion

servicio al *prójimo*. Toda la batería simbólica a disposición del judaísmo (sumado a otras de raíces helenísticas) confluye en la transposición lógica significada por la "resurrección" de Jesús. Por ello Jesús no es simplemente un mortal exaltado, sino una nueva criatura, el *Logos* de Dios.

Asimismo, valores que radicalizan elementos ya presentes en la tradición judía aparecen asociados a Jesús. Fue una crisis histórica, marginal, oscura, la que catapulta una transformación en este "conocimiento": la crucifixión. En forma análoga a lo ocurrido en el exilio babilónico, al pie del Gólgota se produce ahora un nuevo "éxodo", es decir, una nueva crisis en demanda de una congruencia simbólica diferente. Los sucesivos cambios y adiciones al reservorio simbólico de Israel[86] confluyen en la persona y obra de Jesús como un nuevo "programa" capaz de interpretar las derrotas como si fueran victorias. Esto no quiere decir que el relato sobre la resurrección fue —a la usanza de Reimarus— una fábula inventada por los seguidores de Jesús, sino que en Jesús se hace presente una realidad novedosa que dispara elementos latentes en la tradición judía (y mistérica), revelando un sentido "final" para aquellos que por razones sociales, políticas y aún ecológicas viven en el límite entre la vida y la muerte. De ahí que la resurrección de Jesús sea, por un lado, la reivindicación de la persona de Jesús; pero, en virtud de la apertura estructural de este Jesús a esa trascendencia que llamó Abba, la resurrección es ahora también la esperanza para todos los desposeídos y "crucificados" de la historia. Todo el empuje de la ética social cristiana encuentra su fundamento en esta protesta y, por ello, en ese reordenamiento de la lógica evolutiva de la "selección". Ese entorno último identificado como Dios "atrae" y abre espacios para la conformación de circuitos humanos y ecológicos cada vez más enriquecidos por el rescate, la presencia y la contribución de aquellos que fueran explotados o excluidos por lógicas y dinámicas cerradas. Se trata de un *amor* que, como un verdadero epigrama de inclusividad, llama a pertenecer plenamente a la vida.

La resurrección de Jesús constituye entonces la afirmación definitiva del monoteísmo de Israel incorporando dimensiones que en este monoteísmo permanecían latentes, y que ahora son radicalizadas en torno a esta figura. En Jesús, el Cristo, Yahvé se acopla estructuralmente a la "carne", desencadenando una nueva línea morfogenética en la evolución que se caracteriza por la inclusión del sufrimiento y lo liminal. Como se destacó en una sección anterior, aquí subyace la clave del pensamiento trinitario: la trascendencia y la inmanencia divinas alcanzan en Jesús una congruencia estructural verdaderamente única, denominada *Hijo*, de la cual *todos* son llamados a participar (en Cristo "ya no hay judío ni griego", Gá 3:28). El Espíritu personificará este nuevo entorno en la finitud e incluirá no sólo la relación de Jesús con su Padre, sino a todos aquellos que ven en Jesús la realización definitiva de la congruencia estructural con el entorno último, Dios.

[86] Sobre todo mediado por la rica literatura y tradiciones intertestamentarias, como ser el apocalipticismo.

Rahner está en lo cierto al decir que Jesús es un emergente de la humanidad que personifica una profunda mutación en la historia espiritual humana[87]. Pero Jesús también encarna una mutación en la propia morfología de la trascendencia que cuestiona los mecanismos de selección que marginan y excluyen[88]. Existen dos niveles en los que se verifica esta mutación: aquel respecto del conjunto de símbolos y tradiciones presentes en el monoteísmo yahvista y otro expresado por la apertura a un nuevo modo de existencia que, aunque no niega la realidad biológica del ser humano, reorienta los mecanismos y criterios de "selección" en la historia evolutiva. Como señalara con el yahvismo, también aquí estamos ante un caso que redefine un nuevo entorno, o mejor aún, dimensiones "extras" de lo que Israel identificara monoteísticamente como realidad última. Toda mutación *des*-cubre esferas o dimensiones previamente ocultas, lo que fomenta una nueva adaptación a un entorno profundizado y ampliado. El corolario es que toda mutación religiosa y cultural, por ser una mutación en la esfera humana, reorienta el circuito y las tendencias selectivas de la evolución ya que propone, a través de su imaginario, una constelación de valores y prácticas que recrea una propuesta de vida.

La fe en el Yahvé-Abba que liberó a Israel y liberó de la muerte a Jesús, el testimonio histórico de un Jesús que encarnó un modo de existencia que cuestionó los criterios vigentes de selección natural y la experiencia de una comunidad humana convocada y habitada por el poder de la resurrección de Jesús serán los factores que coadyuvarán en la estructuración de un nuevo complejo simbólico-religioso llamado cristianismo. En este marco la "doctrina" trinitaria debe verse como una transformación hacia el interior del monoteísmo señalando nuevos mecanismos adaptativos a partir de la obra y persona de Jesús. La interpretación que se hiciera de un Jesús cuya vida fuera coronada por la muerte y la resurrección, sumada a la revolución ética que conllevaba la idea del amor y el reino, se plasma allí.

De este modo, la idea trinitaria redefinió el entorno último como una dinámica de amor cuyas congruencias estructurales transforman, reconcilian y completan a la creación. En el lenguaje clásico estas ideas se expresan en la noción de la comunión entre el Padre y el Hijo, y aun en las especulaciones sobre la unión de las naturalezas en Cristo. Los conceptos posteriores de *koinonía, perijoresis, communicatio*, etc., también lo indican. Esto respondió no sólo al impacto de la figura de Jesús en el concepto mismo de trascendencia, sino en la nueva experiencia de una existencia renovada en *comunión* —lo que fue asociado con la otra dimensión de la trascendencia, el Espíritu. Solo en el derrotero de los acoples estructurales de Israel con un entorno último llamado Yahvé pudo manifestarse esta mutación, que ahora ubica al entorno último trascendente en una congruencia estructural irreversible y final con la creación.

El corolario más importante de esta evolución es la inclusión de lo "penúltimo" en la estrategia de lo "último". La simbología de la resurrección da a la ma-

[87] Tema que también se ve reflejado en Peacocke, p. 286s.; y Theissen, *Biblical Faith*, p.105s.

[88] Cfr. la excelente crítica de Moltmann, a pesar de sus limitaciones (nota 13).

teria y a la corporalidad una nueva esperanza, abriendo así un complejo axiológico que hace del amor agápico y de la experiencia de la *koinonía* la columna vertebral de una nueva mutación[89]. La experiencia de comunidad, solicitud, caridad y solidaridad aparece así como una nueva manera de definir el proceso humano de vivir donde la congruencia estructural cristiana señala una apertura hacia las realidades liminales. No se proclama que esta orientación sea deseable porque merezca una "recompensa," sino porque es la forma correcta de vivir en consonancia con los propósitos para los que el entorno último convoca a la humanidad a través de la dinámica evolutiva del universo.

En suma, la simbolización trinitaria del entorno último radicaliza aún más la tradición monoteísta plasmada por la tradición yahvista de Israel. Merced al carácter normativo de los relatos en torno a la vida y obra de Jesús, el universo epistémico y axiológico que éste genera en congruencia con ese entorno es definitivamente integrado en un "proyecto" divino. No se trata ya de una obediencia ciega o resultado del temor, sino una fe confiada y esperanzada en el futuro que la trascendencia promete al universo. En Cristo, Dios "selecciona" para la vida plena al crucificado del Gólgota; desde allí la misma idea de *progreso* sufre un desfase lógico, puesto que la realidad de la selección natural aparece profundamente modificada en Jesús. La cruz no niega la existencia de una selección, sino que cuestiona que ésta sea "natural". Otra selección es posible. Ahora lo "natural" es el amor expresado por y en Jesús, un amor que no opera por la competencia brutal entre individuos o especies, sino a través de las capacidades simbióticas que integra en circuitos cada vez más complejos las realidades de vida otrora inimaginables. Si este es el entorno final para nuestra existencia, entonces el universo —y la humanidad— no sólo tiene un futuro, sino un presente.

3. Conclusión: teología desde (las márgenes de) la evolución

Al haber trazado algunos de los lineamientos principales de la teoría evolutiva traté de identificar ciertas rutas que se abren a una agenda teológica futura. Desde esta perspectiva, es menester seguir trabajando los temas teológicos clásicos en busca de las claves que descifren sus intuiciones fundamentales. Como lo he sostenido en este trabajo, pienso que esto es realizable en la medida en que se integre al paradigma evolutivo en nuestra visión religiosa. Desde allí habrá que

[89] La tradición pacifista cristiana es la que mas se ha percatado de esta nueva situación, aunque muchas de sus expresiones pequen a la hora de querer trascender dinámicas evolutivas que aun no son posibles de ignorar De ahí que la teoría de Lutero de los dos reinos y regímenes me parece la más adecuada a la hora de combinar dos aspectos esenciales de la congruencia estructural humana con su entorno mediato e inmediato por un lado, el amor radical que crea valor en el *otro* independientemente de sus logros, por el otro lado la justicia, que busca reconocer y cederle *valor* al otro sobre la base de sus derechos En el mejor de los casos amor y justicia se complementan aunque existen siempre en una tensión creativa que se plasma en formas siempre renovadas de convivencia humana La dialéctica de ley y evangelio ha sido uno de los puntos culminantes de la evolución monoteísta-trinitaria —aunque sus implicancias todavía siguen aguardando una mayor elaboración y recepcion

"declinar" el léxico teológico clásico que hemos heredado. Por cierto que no se trata de bautizar la teoría evolutiva, así como tampoco de "ajustar" la teología cristiana a un medio que le es foráneo; al contrario, consiste en establecer las bases de una consonancia que permita lanzar una lectura teológica (cristiana) de lo que aparenta ser la columna vertebral de la cosmovisión emergente en esta nueva era axial. A nadie escapa que nos acercamos vertiginosamente a una época de aceleración de los cambios sociales, culturales, políticos y religiosos producida por las fuerzas combinadas de la globalización y del conocimiento posmoderno. Como la evolución misma, no es claro hacia dónde se dirigen estos cambios; por ello el protagonismo teológico es más que necesario. Identificar las áreas donde sus senderos se bifurcan pero también se entrecruzan es una tarea que se impone con fuerza a la existencia teológica actual.

He argumentado que las religiones son estrategias que "construyen mundos" señalando objetos o realidades consideradas vitales para la adaptación (humana). En el caso de la referencia al Dios trinitario, el lenguaje abre y produce un nuevo entorno o nicho expresando una estrategia diferente en la necesaria congruencia con el entorno. La teología es el nexo fundamental, indispensable, congruente, entre la profundidad de la intuición religiosa y la "producción" de un mundo que integre en forma coherente la mediación simbólica propia del ámbito religioso con el entorno. Brevemente, la teología es una práctica que se desempeña en el campo mítico-simbólico resaltando ciertas "instrucciones" que activan o desactivan determinadas congruencias estructurales con el medio (disposiciones y valores). Esto ubica la existencia teológica dentro de la misma encrucijada evolutiva, lo que abre todas las temáticas concernientes a la interacción (ecológica) del ser humano con su entorno psíquico, social, económico y cultural.

Estoy convencido de que esta línea de trabajo permite aunar temas y esferas que actualmente aparecen desacopladas o hasta enemistadas: el estudio de la tradición dogmática, los mitos y símbolos, las cuestiones de género, la política, la economía y sociedad, la ecología, la cosmología, el diálogo con las ciencias, etc. Pero, sobre todo, la consideración de las nuevas perspectivas evolutivas y el papel de la religión en la evolución, contribuyen a la superación de la falsa dicotomía que muchas veces se plantea entre teologías concentradas en el diálogo con las ciencias y aquellas enfocadas en lo social y lo ético. Creo que el marco presentado en este trabajo deja atrás este tipo de dicotomización empobrecedora del trabajo teológico, contribuyendo hacia una visión religiosa que explore las dimensiones axiológicas desde el mismo proceso evolutivo. En concreto, el monoteísmo en general y la teoría trinitaria en particular contribuyen a la problemática evolutiva desde la lectura que hacen desde los *márgenes* de la evolución. Esto señala una sensibilidad peculiar ante las víctimas de sistemas y dinámicas que, en nombre de un (falso) progreso evolutivo, no hacen más que empobrecer tanto a la humanidad como al entorno ecológico que la sostiene. Resta a las visiones que se estructuran

desde la periferia (que no necesariamente coinciden con una geografía) proponer estrategias de inclusión que puedan ser abrazadas por el conjunto.

Entender la simbolización cristiana de la trascendencia bajo la nomenclatura trinitaria permite concebir la trascendencia como un "sistema" que engloba en sus congruencias estructurales a la naturaleza con todos sus procesos. Y de esta perspectiva emana una praxis de vida que privilegia valores y procesos de realización basados en la compasión y el amor. La visión cristiana se centra en una irrenunciable predilección por sistemas de inclusión y sanación, tanto de la naturaleza como de sus miembros (humanos) más vulnerables. Adaptarse a esta forma de *des*-cubrir y pro-*ducir* la realidad afirma que, más allá de los fracasos particulares, la vida se recibe merced al sacrificio de otros y, sobre todo, de lo Otro. Y al revés, "ganar" la vida significa "perder" nuestra pasajera autonomía autopoiética para así recibirla, renovada y sanada, en la *sympoiesis* de la comunión con ese amor integrador de todos los entornos, Dios.

Fecha de recepción: 28.5.04 Fecha de aceptación: 15.6.04

Guillermo Hansen es Doctor en Teología y profesor titular de Teología Sistemática en el ISEDET.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.