

guir esperando y luchando. Si Dios resucita a Jesús nos está diciendo que está de parte suya, y no de parte de los que le llevaron a la muerte: los que ostentaban el poder político y religioso del momento, los que dejaban a tanta gente fuera del sistema y de la posibilidad de experimentar la bondad de Dios, los que no quisieron aceptar la buena noticia del Reino. La resurrección de Jesús nos habla del Dios que sigue caminando junto a los crucificados de hoy y se identifica con ellos⁴². El Dios de Jesús no es un Dios poderoso sino un Dios que, desde abajo, identificándose con los pequeños e invisibles, da vida a todos los que creen. Dios, más que todopoderoso se manifiesta como impotente. O, mejor, no teniendo poder, al menos, tal y como solemos entenderlo, es todopoderoso en amor, ternura y compasión. El Dios que resucita a Jesús es, también, un Dios de perdón, un Dios que sigue estando con nosotros, que sigue amándonos, aunque no lo merezcamos; el Dios que está en la cruz de Jesús y le devuelve la vida se nos da a conocer como el Dios que nos sigue perdonando porque no puede hacer otra cosa. Nos dice que, pese a todo, la bondad, la compasión y la ternura son más fuertes que el mal y que el dolor⁴³. Algo de esto pretende enseñar el evangelio de Juan: la cruz de Jesús es la manifestación de su gloria (Jn 7,39; 12,16.23). No porque la cruz sea menos cruz, sino porque en ella está Dios, y al estar, ha destruido su poder, el poder del mal y de la muerte.

42 Arregui, "Resurrección de Jesús. Reflexiones teológicas" 83.

43 Arregui, "Resurrección de Jesús. Reflexiones teológicas" 84.

LOS RETOS DE LA ASTROBIOLOGÍA A LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

CARLOS BEORLEGUI

a) Introducción

Desde hace mucho tiempo el ser humano ha soñado con la posibilidad de que haya seres vivos, e incluso seres vivos inteligentes, fuera de nuestro planeta. Los relatos de ciencia ficción han poblado durante mucho tiempo la imaginación de los humanos, a la búsqueda de algún extraterrestre (ET).

Lo novedoso en la actualidad es que tales expectativas ya no se reducen a ser un tema de ciencia ficción sino objetivo de investigación de una nueva ciencia, la Astrobiología, a la que se dedican numerosos científicos y que cuenta con poderosos y sofisticados proyectos de investigación dedicados a encontrar huellas de vida en algún lugar del universo¹. Esta cuestión puede ser vista desde múltiples vertientes, siendo la primera y más directa la científica. Pero no me voy a detener en ella, porque no me corresponde, sino que centraré la atención en este escrito en reflexionar sobre los interrogantes filosóficos y teológicos que la supuesta presencia existencia de extraterrestes nos plantearía.

El escrito tendrá tres partes. La primera se centrará sobre las consecuencias que tendría para el denominado *biogeocentrismo*² la existencia de vida fuera de nuestro planeta. La segunda parte se enfrentará a las consecuencias filosóficas que para la superación del denominado *antropocentrismo* tendría la presencia de vida inteligente en el universo. Y la tercera hará referencia a las consecuencias teológicas que esa

¹ Como síntesis completa de las investigaciones en este campo, cfr. Paul Davies, *Un silencio inquietante. La nueva búsqueda de inteligencia extraterrestre*, Barcelona, Crítica, 2010.

² El *biocentrismo*, como lo define J. Chela Flores, es "la doctrina que atribuye un carácter único a la evolución biológica que ha tenido lugar en la Tierra, desde una bacteria hasta los seres humanos". Pero coincido con R. Aretxaga en que esa idea está mejor expresada por el concepto *biogeocentrismo* para expresar la teoría que defiende la exclusividad de la vida en nuestro planeta: cfr. R. Aretxaga, "La ciencia astrobiológica. Un nuevo reto para el humanismo del siglo XXI", en *Letras de Deusto*, 36 (2006), n.º 110, pp. 12-20; 18, nota 5.

presencia posible de vida inteligente extraterrestre supondría de cara a poner en cuestión la centralidad de Cristo (*crisocentrismo*) como único mediador de la salvación humana, pieza básica de la teología cristiana.

1. La cuestión del biogeocentrismo y su puesta en entredicho

Los avances científicos nos han mostrado que las leyes de la física y de la química son universales; esto es, todos los componentes de nuestro universo están hechos de la misma materia, conformada por las mismas leyes. La cuestión ahora está en ver si ocurre lo mismo con la biología, como pretende la Astrobiología. El problema está en que, de momento, no conocemos más vida que la existente en nuestro planeta. ¿Hay vida también fuera del mismo? Y si la hubiera, ¿sería del mismo tipo que la terrícola? ¿Podría haber incluso vida inteligente? Para tratar de responder a estas cuestiones, se creó el SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*) de la mano de Frank Drake, con objeto de captar cualquier señal proveniente de cualquier parte del universo que pudiera atribuirse a un agente inteligente. Pero, de momento, todos los esfuerzos por encontrar vida extraterrestre han resultado fallidos. Claro que eso no demuestra que no exista, sino sólo que no la hemos encontrado todavía. Por tanto, la cuestión está muy lejos de cerrarse.

Por otro lado, la emergencia de la vida en nuestro planeta no ha podido ser descifrada. La ciencia da por hecho que surgió a partir de la materia inanimada. El problema está en demostrar cómo. Desde Oparin, Haldane, Miller y otros posteriores, se ha intentado reproducir en el laboratorio las supuestas condiciones originales de la aparición de la vida, pero los avances no han sido definitivos³. Al igual que respecto a la posibilidad de encontrar vida fuera de nuestro planeta, se enfrentan dos posturas ante la posibilidad de generar vida artificial en el laboratorio: la *determinista* y la *contingentista*. Dejamos de lado el *creacionismo fundamentalista*, que defiende la intervención milagrosa de Dios en el origen de la vida, en la medida en que tales afirmaciones presuponen una incorrecta diferenciación entre ciencia y teología, además de

3 Cfr. Pier Luigi Luisi, *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*, Barcelona, Tusquets, 2010, cap. 1º; Stanley L. Miller, "La síntesis de aminoácidos en condiciones posibles de la Tierra primitiva", *Mundo Científico*, 2003, nº 147, pp. 42-45.

constituir una errónea teología ⁴.

La postura que defiende la posibilidad de generar vida en el laboratorio, considera que ésta ha sido consecuencia de una serie de factores o elementos que pueden reproducirse de forma artificial, así como entiendo también que la reproducción de estas mismas condiciones se han podido repetir en otras ocasiones fuera de la tierra, en la medida en que el origen de la vida estaría inevitablemente determinada por las leyes de la física y de la química. Se cumpliría aquí lo que Christian de Duve ⁵ ha denominado el *imperativo cósmico o biológico* respecto a la vida. Es decir, para De Duve, así como para H. J. Morowitz ⁶, la vida, si se le da tiempo, termina por emerger. Hay muchos científicos que se decantan por esta tesis de la universalidad de la bioquímica, y, por tanto, a favor de la posibilidad tanto de producir vida artificial como de que se haya producido vida en otras partes del universo, en la medida en que se hayan dado las condiciones necesarias y el tiempo para ello ⁷. Avalarían esta postura los hallazgos en otros planetas y lunas del sistema solar de diversos componentes orgánicos de la vida, que indicarían o que ha habido vida antes, o que se dan los componentes necesarios que podrían dar lugar a la presencia de la vida en un momento futuro. Estas pruebas mostrarían lo que se denomina la convergencia al nivel molecular en los aminoácidos encontrados en los meteoritos y en diversas lunas de los planetas. De esta forma, parecería que el proceso de complejificación evolutiva, dejado a sí mismo, acaba por crear organismos que podrían formar peldaños anteriores (procariotas) a una vida eucariota ⁸.

Pero todavía no nos hemos planteado otra cuestión. Los bioquímicos advierten que la vida que conocemos en la tierra induce a pensar que

4 Cfr. F. J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente*, Madrid, Alianza, 2007; Leandro Sequeiros, *El diseño chapucero*, Madrid, Edic. KHAf, 2009; Id., *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, Madrid, PPC, 2009; Carlos Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2011, cap. 2º.

5 Cfr. Chr. De Duve, *Blueprint for a Cell: The Nature of the Origin of Life*, Neil Patterson Publishers, 1991; Id., *Life Evolving: Molecules, Mind and Meaning*, Oxford University Press, 2002 (trad. esp.: *La vida en evolución*, Barcelona, Crítica, 2004).

6 H. J. Morowitz, *Beginnings of Cellular Life*, Yale University Press, 1992.

7 Cfr. P. Davies, o.c., cap. 2º; Julian Chela-Flores, *A Second Genesis. Stepping-stones Towards the Intelligibility of Nature*, New Jersey/London, World Scientific, 2009.

8 Cfr. P. Davies, o.c.; Bruce Jakosky, *La búsqueda de la vida en otros planetas*, Madrid, Cambridge University Press, 2002; Manuel Vázquez Abeledo/E. Martín Guerrero de Escalante, *La búsqueda de vida extraterrestre*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana, 1999.

ha emergido una única vez, y de ella se han producido por evolución el resto de las vidas que existen y han existido. Es evidente que, siguiendo la lógica de la postura determinista, si la vida tiene una probabilidad elevada de existir, se nos plantea la cuestión de por qué no ha surgido varias veces en el entorno terráqueo. Los *contingentistas* entienden que es un fuerte argumento a su favor el hecho de que todos los seres vivos tengan la misma estructura básica, que demuestra que la vida sólo surgió una vez, como fruto de una convergencia única de diversos factores. Y esta convergencia tan irreplicable de los elementos y circunstancias que llevaron al origen de la vida, es lo que hace concluir a Luisi que “sería casi imposible que tales condiciones volvieran a repetirse”⁹, y, por consiguiente, es muy posible que nunca los científicos logren reproducir vida artificial. Para P. Davies¹⁰ no está tan claro que la vida sólo haya surgido una sola vez, porque puede ocurrir que haya surgido, y que esté entre nosotros, pero no la hayamos detectado todavía. Para despejar esta incógnita, se han realizado investigaciones de diverso tipo, aunque con resultado negativo.

Y en relación a la posibilidad de que haya vida fuera de la tierra, ¿quién nos asegura que si hubiera brotado en algún sitio, poseería una estructura bioquímica similar a la nuestra, y no más bien estaría conformada de modo muy distinto? Y en caso de ser una vida distinta, ¿de qué tipo? Como puede verse, son muchas cuestiones las que están en juego, y no de importancia menor.

La tesis sobre el origen de la vida de tipo *contingente*, que apunta a considerarlo como un acontecimiento único e irreplicable, no está vacía de razones de peso. Entre sus defensores están J. Monod¹¹, Fr. Jacob¹² o Stephen Jay Gould¹³, entre otros. Uno de sus defensores actuales, P. L. Luisi, comienza por considerar contradictoria la postura del imperativo cósmico o biológico, en la medida en que, por un lado, se apoya en una tendencia determinista del universo para generar vida tarde o temprano, y, por otra, se acoge a la selección natural, fuerza que actuaría de

9 P. L. Luisi, o.c., p. 41.

10 Cfr. P. Davies, o.c., cap. 3, “Una biosfera en la sombra”, pp. 63 y ss.

11 Cfr. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989 (2007).

12 Cfr. Fr. Jacob, *The Possible and the Actual*, Washington, University of Washington Press, 1982.

13 Cfr. S. Jay Gould, *Wonderful Life*, Penguin Books, 1989 (trad. esp.: *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica, 1996).

forma aleatoria y sin ningún tipo de intencionalidad¹⁴. Para P. L. Luisi, está claro que “una cosa es decir que las leyes naturales pueden haber regido la escena prebiótica y todo lo sucedido en términos de reactividad y transformaciones, y otra es afirmar que las leyes naturales han dado lugar a una serie causal de pasos conducentes a la vida. Esto último es dar por sentado que el determinismo está deliberadamente orientado hacia la generación de la vida. Pero las leyes naturales *per se* no tienen ninguna dirección preferente, y operan sin propósito alguno (como también indicaba antes De Duve) en la dirección de los hechos más probables. En otras palabras, invocar un determinismo orientado al surgimiento de la vida sólo tendría sentido si la construcción de la vida siguiera una trayectoria natural demostrablemente preferente y altamente probable. Pero eso es precisamente lo que no sabemos”¹⁵. De Duve acepta la contingencia en la evolución, pero no en el contexto del origen de la vida, lo cual no deja de ser contradictorio.

Esta postura roza ya lo que es una propuesta filosófica, una interpretación que va más allá de los datos de la ciencia, y que tiende a mezclar ciencia y filosofía. Y, de hecho, Luisi acusa al determinismo biológico, y su convicción de la inevitabilidad de la vida, tal y como lo plantean De Duve, Morowitz y seguidores, de defender una “visión similar a la versión más liberal del creacionismo, el diseño inteligente, aunque dichos autores no lo enuncien expresamente”¹⁶. La diferencia estaría en que mientras que los *creacionistas* atribuyen el origen de la vida a Dios, los deterministas lo atribuyen a un dinamismo natural inevitable, que suena a una cierta concepción divinizada de la naturaleza.

¿Con qué postura quedarse? Ninguna de las dos, la determinista o la azarosa, pueden demostrarse. Son hipótesis de trabajo. Ambas tienen sus bazas y conllevan una concepción filosófica del universo y de sus leyes muy concreta y razonable. Para la postura *determinista*, la vida se habría producido en múltiples planetas del universo, y, por tanto, no tendría sentido defender un biogeocentrismo¹⁷, según el cual la vida se habría producido en la tierra como un fenómeno único e irrepetible.

14 Cfr. Luisi, o.c., p. 26.

15 Ibídem, p. 29.

16 Ibídem, p. 30.

17 Cfr. lo dicho más arriba en la nota 2.

Estas tesis se suelen relacionar con el denominado *principio antrópico*¹⁸, que posee diversas versiones, y que, a su vez, puede ser utilizado para apoyar tanto la tesis *determinista* como la de la *contingencia*. El *principio antrópico*, en su versión *débil*, no hace más que afirmar que la historia del universo se ha iniciado y desarrollado de tal modo que ha permitido la emergencia de la vida, y de la vida inteligente y autoconsciente, al menos en la tierra. Es una constatación a posteriori. Pero en su versión *fuerte*, afirma que el universo ha sido orientado desde el principio (¿por quién?) para que pudiera existir vida consciente e inteligente. La versión fuerte no es ya una tesis científica, sino una propuesta metafísica.

Pero puede utilizarse también para defender la tesis determinista, como así lo entiende P.L. Luisi, quien lo considera una expresión de las tesis de la inevitabilidad de la vida, así como del *diseño inteligente*, metiendo a ambas en el mismo saco. Pero también puede valer el principio antrópico para la teoría azarosa sobre el origen de la vida, puesto que supondría afirmar que somos la única expresión de la vida inteligente en el universo, sea que lo entendamos como expresión de la providencia divina o bien como resultado de un proceso totalmente contingente y azaroso.

De momento, creo que ambas posturas están en tablas, inclinándome más bien por la postura azarosa, aun dejando a los empeños de los astrofísicos la tarea de encontrar vida, aunque sea elemental, en cualquier planeta o cuerpo estelar de nuestro universo. En manos de la ciencia está este empeño.

2. ¿Más allá del antropocentrismo?

La discusión entre las tesis *determinista* y *contingencista* se vuelve a repetir a la hora de referirse a la posibilidad de que haya en el universo no sólo vida, sino vida inteligente. Con lo cual, la especie humana no estaría sola sino que, siguiendo los planteamientos deterministas sobre el imperativo cósmico y biológico, sería inevitable su aparición en algún momento. Si en la estructura de la materia hay un constreñimiento

¹⁸ Cfr. J. M. Alonso, *Introducción al principio antrópico*, Madrid, Edic. Encuentro, 1989; G. Gale, "El principio antrópico", *Investigación y Ciencia*, 1982, n° 65, pp. 93-103; C. Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2011, 246-261.

hacia la aparición de la vida, también habría otro, consecuente con el anterior, que le llevaría a una progresiva complejificación hasta generar tarde o temprano vida inteligente similar a la humana.

Así lo entiende la postura determinista, y desde estas tesis es desde las que se comprende la puesta en marcha del SETI como esfuerzo para captar posible vida inteligente, y estar dispuestos a interactuar con ella si se hace presente. Para esta postura, es evidente que la posibilidad de su existencia se da por hecho, aunque la dificultad de entrar en contacto con ella es también evidente. En relación a esta probabilidad de vida inteligente en algún lugar del universo, Frank Drake propuso una ecuación ¹⁹, a partir de la cual se puede cuantificar dicha posibilidad. Como indica P. Davies, no se trata de una “auténtica ecuación” matemática, sino “una forma de cuantificar nuestra ignorancia” ²⁰. Es decir, se trata de examinar las diversas variables que intervienen a la hora de tratar de cuantificar las probabilidades de hallar un planeta o cuerpo celeste que pueda poseer condiciones similares a la tierra para permitir la emergencia de vida, y de vida inteligente. El problema está en que, como ya hemos indicado en el apartado anterior sobre el *biogeocentrismo*, una cosa es que puedan darse escenarios similares a la tierra, y otra, que se haya producido vida. Esto es, no debemos confundir las *condiciones de posibilidad* con las *condiciones de realidad*. Esto segundo sólo se puede mostrar con la comprobación empírica *a posteriori*.

El imperativo biológico se mantiene, por un lado, fiel a la teoría de la selección natural, que no acepta tendencias finalísticas sino selección del ambiente *a posteriori*. Pero, por otro lado, quiere ver en el proceso evolutivo un cierto “progreso”, una tendencia que avanzaría hacia la complejificación de los procesos adaptativos y una progresiva cerebralización, con la consecuente complejificación de las estructuras comportamentales, hasta llegar a la vida inteligente humana. Por tanto, este proceso no sería tanto una tendencia azarosa y contingente, sino “una propiedad básica del orden natural de las cosas” ²¹. Es decir, “la inteligencia, y su manifestación en forma de una sociedad tecnológica, es algo que casi por obligación debe emerger tarde o temprano allí donde comience la vida, suponiendo que no se produzca algún desafortu-

19 Cfr. P. Davies, o.c., pp. 104 y ss.

20 Cfr. Ibídem, p. 104.

21 Ibídem, p. 92.

nado accidente (como que explote la estrella en cuestión)”²². A pesar de que P. Davies ve que este punto de vista está muy extendido entre ámbitos científicos y muchos investigadores del SETI, considera que se trata de una grave simplificación. “Las mutaciones, indica Davies, se producen al azar y sólo se seleccionan según lo que funcione mejor en ese momento: La naturaleza no puede prever el futuro más de lo que podemos hacerlo nosotros, así que la idea de que la vida se esfuerza activamente por alcanzar un fin determinado, o que de algún modo está canalizada hacia ese fin, es errónea”²³. Por consiguiente, parece más adecuado pensar que la vida, en su empeño por reproducirse y complejificarse, dio de sí, de forma totalmente azarosa, la emergencia de la vida humana inteligente.

La cuestión que se le plantea a la tesis de la convergencia cosmológica y biológica es qué probabilidad hay de que la vida, aceptando la hipótesis de que se ha dado también en otros planetas fuera de la tierra, haya evolucionado hasta producir vida inteligente. Además, otra cuestión consecuente con ella es si el tipo de inteligencia que consiga desarrollar esa vida extraterrestre sería similar a la nuestra o no. Esto es, si en el caso de que nos encontrásemos con expresiones de ella, ¿nos podríamos entender? ¿Podríamos hablar el mismo lenguaje y expresarnos con lógicas similares?

Si nos situamos en la historia de la aparición de la vida en nuestro planeta, tanto la emergencia primera de la vida como las diferentes especies presentes en la biosfera, hasta llegar a la emergencia del *homo sapiens*, entendemos que la tesis que mejor refleja este proceso evolutivo, desmarcándonos de las tesis del naturalismo reduccionista y del dualismo espiritualista, es el *emergentismo sistémico*²⁴, que considera el proceso en base a la complejificación de las estructuras o fórmulas nuevas con las que la vida se va dotando. Pero esa emergencia de nuestras estructuras o fórmulas vitales no son en absoluto predecibles desde el nivel vital anterior. Sólo cuando emerge una nueva estructura y

²² Ibídem, p. 92.

²³ Ibídem, p. 93.

²⁴ Cfr. P. L. Luisi, o.c.; Denis Noble, *La música de la vida. Más allá del genoma humano*, Madrid, Akal, 2008; Ph. Clayton, *En búsqueda de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo actual*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2011; C. Beorlegui, “Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo”, *Pensamiento*, 62(2006), nº 234, 391-439; “Emergentism”, *Pensamiento*, Serie Especial (Ciencia, Filosofía y Religión), 65 (2009), nº 246, serie especial, nº3, pp. 881-914.

una nueva fórmula vital es cuando se advierte la estrecha relación con el nivel anterior del que procede.

Y además, ese no poder predecirse es consecuencia de su total aleatoriedad, visto desde el punto de vista científico. De tal forma que no hay ninguna seguridad de que iniciada la vida en un planeta diferente al nuestro, pueda al cabo de un tiempo, breve o largo, dar de sí y hacer emerger especies con inteligencia similar a la nuestra. Más bien la lógica lleva a inclinarse por la gran improbabilidad de la aparición de la especie humana, defendida, como ya hemos indicado más arriba, por J. Monod, Fr. Jacob, S. J. Gould o P. L. Luisi, siendo más bien el resultado, como indica Monod, de una asombrosa jugada de suerte del casino de Montecarlo. De ahí que, siendo fruto de una absoluta contingencia, la especie humana podría incluso no haber existido, llegando con ello a la conclusión de que “estamos solos en el universo”²⁵. Pero eso no supone el triunfo del puro azar, sino aceptar que, desde la mirada científica, las circunstancias de la aparición de la vida, y de la vida humana, son únicas e irrepetibles.

El mismo P. Davies defiende como fenómeno único e irrepetible la aparición de la ciencia en Occidente²⁶, y la invención de la mayoría de los avances tecnológicos y culturales de la historia humana. A diferencia de las tesis de la escuela *evolucionista* en Antropología cultural²⁷, que ontologizaba a las culturas y consideraba que todas ellas llegarían a producir en su momento histórico los diferentes frutos culturales que vemos en otras culturas más avanzadas, todo el mundo defiende la unicidad de los inventos y creaciones culturales, excepto muy contadas excepciones.

De ahí que la cuestión que nos tenemos que plantear es: ¿los datos de las investigaciones científicas llevadas a cabo por la Astrobiología ponen en peligro el *antropocentrismo*? Para responder a esta cuestión tenemos que hacer algunas precisiones sobre el *antropocentrismo*. Puede entenderse en dos sentidos. Uno de ellos consiste en la atribución de un valor específico a cada uno de los integrantes de la especie humana, por encima del resto de las realidades existentes, que no por eso de-

25 Cfr. J. Monod, o.c. Cita tomada de Luisi, p. 32.

26 Cfr. Un silencio inquietante, o.c., pp. 99 y ss.

27 Cfr. las tesis de Taylor, Frazer, Morgan, Maine y demás: Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, cap. 6º.

jan de tener valor, sino un valor relativo e inferior al del ser humano, apoyándonos en el humanismo cristiano y kantiano de entender al ser humano como un fin en sí mismo y no poder ser utilizado como un medio para nada ni nadie.

Pero también puede significar, en la línea de Monod, que estamos solos en el universo. De todos modos, aunque no estuviéramos solos, sino que hubiera otras especies inteligentes en el universo, tenemos que esperar a ver qué tipo de seres inteligentes serían los que encontraríamos. En la medida en que tuvieran autoconciencia y autonomía, y capacidad de comunicación inteligente, sería cuestión de ver en qué medida les podríamos denominar humanos, y atribuirles el mismo valor ontológico y ético que a nosotros. En principio, no habría demasiado problema en ello, entendiéndose entonces el *antropocentrismo* como una realidad abierta también a estos seres inteligentes encontrados en otros planetas.

De todos modos, la hipótesis de que estamos solos en el universo no supone una concepción, al estilo de Monod, de restar valor a la existencia y a los seres humanos, teniendo que concluir que todo es absurdo. Cabe también defender tanto la tesis de P. L. Luisi de que “se puede llegar a los valores de la conciencia y de la ética desde dentro de la humanidad, sin necesidad de ninguna fuente trascendente, lo cual no los hace menos nobles”, como también la hipótesis de una creación guiada por Dios, que en diálogo con la historia del universo desemboca en la emergencia de la especie humana, creada a su imagen y semejanza²⁸.

3. ¿El cristocentrismo en cuestión?

Damos el salto ahora a los aspectos y desafíos teológicos, desde el supuesto de la existencia de vidas inteligentes como las humanas en algún lugar del universo fuera de nuestro planeta. La teología cristiana está escrita en clave de la centralidad de Jesús, que la fe considera el Cristo, el Salvador, la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. El nos salvó de nuestros pecados por medio de su muerte y su resu-

²⁸ Cfr. Karl Schmitz-Moormann y James F. Salmon, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005; J. Polkinghorne, *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*, Estella, Verbo Divino, 2007; D. Edwards, *El Dios de la evolución*, Santander, Sal Terrae, 2006; J. F. Haught, *Cristianismo y ciencia*, Santander, Sal Terrae, 2009; H. Küng, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007.

rección ²⁹. Y por su resurrección, como indica Pablo, ha sido constituido como la cabeza de la creación, en quien se recapitula toda la historia y el cosmos entero ³⁰.

Pero, si se descubrieran seres vivos inteligentes extraterrestres, ¿no se pondría en cuestión esta centralidad de Cristo, o habría que considerarlos también como candidatos a disfrutar de la mediación salvadora de Cristo? ¿Y de qué manera? Porque, ¿cómo puede ser significativa la vida y la condición de mediador de cara a vidas que no lo han conocido, ni quizás lleguen nunca a conocerlo? ¿Qué sentido tiene todo eso?

La verdad es que la teología sigue sin preocuparse apenas de este problema ³¹. Se ha dado una profunda renovación de la teología acogiendo los retos y sugerencias de la corriente ecologista ³². Pero cuando se hacen síntesis teológicas desde esta sensibilidad, se salta de aceptar la naturaleza como obra creada por Dios, entendida como *casa* del hombre, y llamada también a una salvación escatológica junto con toda la humanidad, al conjunto del universo como un todo, sin hacerse eco de la posibilidad de que aparezcan vidas inteligentes en algún rincón del universo.

A la hora de juzgar si la posibilidad de inteligencias extraterrestres pondrían o no en cuestión el cristocentrismo, se pueden considerar tres posturas:

- considerar que esa hipótesis echaría por tierra las tesis cristianas, con lo que se demostraría su falsedad;
- pensar que habría que suponer la posibilidad de otra encarnación de Dios en esas otras civilizaciones inteligentes, que adoptarían forma y características específicas, sin que podamos saber cuáles. Pero eso pondría en cuestión la concepción trinitaria de

²⁹ Efesios 1,3-12; Filipenses 2, 6-11.

³⁰ Colosenses 1, 13-20.

³¹ Resulta interesante el libro de Henri Duquaire, *Si les Astres sont habités ...*, París, La Palatine, 1963 (trad. cast.: *Si los astros estuviesen habitados...*, Valencia, Fomento de Cultura, 1964), donde se recogen respuestas de representantes teológicos del catolicismo, protestantismo, judaísmo e islamismo, así como opiniones del público en general en relación con la cuestión que se plantea en el título. Pero, dada la fecha de su publicación, la teología cristiana que ahí se defiende está en la actualidad muy superada.

³² Cfr. Ian Bradley, *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*, Santander Sal Terrae, 1993; "Ecología y pobreza. Grito de la tierra, grito de los pobres", *Concilium*, 1995, nº 261; "Ecoteología: Nuevas cuestiones y debates", *Concilium*, 2009, nº 331.

Dios, que entiende a Jesús como personificación del Hijo de Dios, dentro de la Trinidad;

- entender que no hay dificultad teológica en extender la condición salvadora y mediadora única de Jesús, el Hijo de Dios, al conjunto de las otras posibles civilizaciones inteligentes del cosmos. Esta postura, en la que me sitúo, considera que tal dificultad ya se da a la hora de entender la mediación salvífica de Jesús dentro de la propia historia humana, y ese es en la actualidad uno de los temas teológicos más candentes que se suscitan en el diálogo entre las diferentes religiones.

La teología cristiana ha tratado siempre de conjugar dos elementos fundamentales: la universal voluntad salvífica de Dios, que “quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim 2,4) y la radical centralidad de Cristo, ya que “no hay salvación en ningún otro” (Hch 4,12)³³. Pero dada la dificultad de realizarse esta centralidad, no queda más remedio que situarse en medio de dos posturas extremas: diluir la universalidad específica de la revelación cristiana, dada la universalidad numérica de los humanos, o bien, por ahondar en la centralidad de Cristo, dejar en la sombra el destino salvífico de tantos humanos que no le llegan nunca a conocer³⁴.

El problema de fondo está en cómo conjugar que un hombre particular, Jesús, encarnación de Dios, pueda ser el salvador universal, el Cristo. En lo particular se realiza lo universal. En realidad, la condición particular, histórica, concreta, de Cristo es algo inevitable. Si Dios se hace hombre, lo tiene que ser en un tiempo y en una realidad cultural y geográfica concreta. Y desde ahí, convertirse en significativo para todos los hombres de su momento y del conjunto de la historia, tanto del pasado como del futuro.

Así, se conjugan en este punto, como indica A. Torres Queiruga, tres principios:

- el *carácter histórico de la revelación*: la encarnación de Dios en Cristo tiene que darse, como ya se ha dicho, en un momento del tiempo y del espacio;

³³ Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid, Trotta, 2008, p. 322.

³⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 322.

- el *principio de necesidad*: Dios no podía hacer las cosas de otra manera, ya que “la revelación sólo puede realizarse como un lento y tanteante “caer en la cuenta”, dentro del crecimiento de la historia”³⁵;

- y el problema de la *verificación histórica*: se trata de un ir descubriendo la revelación de Dios en Cristo a través del transcurrir histórico, descubriendo la acción de Dios en el proceso de la realización humana.

Claro que pretender que un acontecimiento singular tenga pretensiones de universalidad puede ser acusado de un etnocentrismo ingenuo, desconocedor del transcurrir de la historia. Pero, si se piensa bien, es la única forma de respetar la realidad histórica, que es concreta en el tiempo y en el espacio. Nada que afecte a la historia puede estar más allá de un momento y un espacio concretos. Así, “por paradójico que parezca, una revelación verdaderamente universal tan sólo podrá darse desde la particularidad de una radicación histórica”³⁶.

Por tanto, el problema no está en la particularidad de la encarnación de Dios, algo inevitable, sino en si muestra auténtica capacidad universal. El problema que suscita esto es qué pasa con los hombres que no van a entrar en contacto con este salvador concreto. Y además, otro problema cercano es por qué son las cosas tan difíciles, siendo un asunto tan fundamental como es el destino de la humanidad. ¿No podría hacer Dios las cosas un poco más fáciles y explícitas?

La dificultad de esta tercera hipótesis, que siempre se han dado en la historia de la teología, se halla en el hecho de que muchas personas no conocieron ni conocerán a Jesús, por lo que no resulta significativo ni para los que vivieron antes que él y para los que vivirán después sin tener ninguna noticia suya.

De ahí que la teología, al reflexionar sobre el momento de la encarnación de Jesús, se haya preguntado: *Cur tan sero?* ¿Por qué tan tarde? ¿Por qué se encarnó Dios en Jesús tan tarde, si la necesidad de salvación venía desde mucho antes. Pero a esto se junta el que, como

35 Ibídem, p. 323.

36 Ibídem, p. 326.

hemos dicho y resulta evidente, para muchos millones de seres humanos la figura de Jesús no será nunca conocida, ni, por tanto, significativa para enfocar su vida y darle sentido de cara a su realización o salvación personal y social.

Pero estas dificultades no pertenecerían a la impotencia de Dios, sino a la propia condición humana, que es histórica y limitada. Reflexionando en profundidad, “el asombro no radica en ver qué difícil, frágil y ambigua es la revelación, sino en darse cuenta de cómo es tan siquiera posible, de cómo el hombre puede advertir la presencia de Dios y traerla a la palabra” ³⁷.

Ahora bien, si la presencia de Cristo respondiera al momento en que la pedagogía de Dios habría preparado a todos los hombres para la acogida de la salvación en Cristo, más bien habría que preguntarse: *cur tan cito? (¿Por qué tan pronto?)* ³⁸. El problema está ahora en cómo explicar la universalidad de la particularidad histórica de Cristo y su salvación. No son correctas como fórmulas ni una universalidad impuesta, de conquista, ni una nivelación de lo particular en un universal abstracto. Jesús se ofrece más bien como un universal salvador, como un modelo de realización humana, no tanto por extensión a los demás de un particularismo cultural, sino como una meta simbólica a ir realizando como proceso emergente desde cada situación particular y cultural. Se da, por tanto, una dialéctica entre la particularidad y la universalidad. Esto supone que si la teología cristiana quiere presentar a Cristo como universal, “tiene que dar prueba de su destinación universal, mostrando que en ella se manifiesta, sin acaparamiento ni privilegio, la plenitud de aquello mismo que todos de alguna manera viven, presienten y buscan” ³⁹.

De alguna forma, en el mismo evangelio, en Mt. 25, 31-46, en el denominado juicio de las naciones, advierte Jesús que la realización o salvación, y por tanto el juicio positivo de Dios, no proviene tanto de realizar una serie de prácticas religiosas de una determinada iglesia, sino de realizar la solidaridad y el amor al prójimo necesitado, como vía de realización humana universalizable. Y en la medida en que se

³⁷ Ibídem, p. 331.

³⁸ Ibídem, p. 343.

³⁹ Ibídem, p. 353.

cumple ese programa, se está realizando el ideal de humanidad y el ideal de salvación que Cristo ofrece a todos.

De ahí que el reto para el universalismo de Cristo y del cristianismo está en la verificación y en lo creíble que resulte su oferta de universalidad. Torres Queiruga, siguiendo a W. Pannenberg, se esfuerza por mostrar una fórmula que haga creíble esta pretensión ⁴⁰. Para Pannenberg, es evidente que la revelación sólo resulta hoy aceptable y universal, si puede validarse ante la razón crítica y la investigación histórica. Por tanto, la revelación aparece como demostrable con certeza en la historia. Con esto lo que se quiere decir es que Dios se revela, de modo indirecto (no al estilo gnóstico), en todas las religiones, guiando a los seres humanos a su propia realización. Pero, en medio de las diversas religiones, el modo más explícito y completo lo ha hecho en Jesús, el Cristo, en el que se tiene la pretensión de que se ha revelado el auténtico rostro de Dios y el ideal humano (individual y social), no tanto como extensión de un particularismo cultural al resto de los humanos, sino como expresión ideal de lo que ya se está dando en simiente en todas las culturas y religiones.

Por tanto, aunque la encarnación de Cristo se da en un momento concreto de la historia y de la geografía, la revelación definitiva sólo se dará al final de la historia, en esa *anakefaléosis* (cefalización, Cristo como cabeza y resumen de la historia y del universo) de la que habla Pablo. De ahí que la resurrección de Jesús aparece como *prolepsis*, o anticipación, de la totalidad final que, en la actualidad, permanece todavía abierta al futuro ⁴¹.

Esto que se dice de la conjunción dialéctica entre la particularidad y la universalidad en Cristo se puede aplicar a la pretensión de universalidad de la religión cristiana en el diálogo con las demás religiones ⁴². En el diálogo de religiones, hay que superar toda idea de elección o privilegio exclusivista de Dios respecto a una religión, y superar la dicotomía de religión verdadera/religión falsa. Todas son verdaderas, aunque se trata de ver el tipo de verdad que se da en cada una en el empeño por captar y expresar la presencia del Misterio en el mundo,

⁴⁰ Cfr. *Ibídem*, pp. 353 y ss.

⁴¹ Cfr. *Ibídem*, pp. 369.

⁴² Cfr. *Ibídem*, pp. 389 y ss.

y la promoción de lo auténticamente humano. De este modo, la experiencia de los cristianos no es posesión exclusiva de ellos, sino un don que emerge en una religión, pero dirigida a todos los humanos. Así, todos tienen que aprender del contacto con las otras religiones. En este diálogo, hay que huir tanto del exclusivismo estrecho como del pluralismo indiferenciado.

Por tanto, aplicado al tema que nos ocupa, la dificultad de entender la universalidad de la salvación de Cristo en la historia de los humanos de la tierra, y el modo de explicarla y entenderla, son similares a la hora de entender el cristocentrismo referido al conjunto del universo, en la hipótesis de que hubiera inteligencia extraterrestre en alguno de los numerosos planetas del universo. Como puede verse, aunque hubiera inteligencias extraterrestres, no por eso se pondría en cuestión la centralidad de Cristo.

4. Concluyendo

La búsqueda de vida extraterrestre, y de vida inteligente, tarea de la Astrobiología, es un objetivo legítimo y que posee un gran interés. Sólo la experiencia empírica nos dirá en el futuro, en función del éxito o fracaso de estas investigaciones, cuál de las dos tesis, *determinista* o *contingencista*, es la que mejor responde a la realidad. Pero consideramos que si las evidencias empíricas del encuentro de vida fuera de la tierra pueden echar por tierra el *biogeocentrismo*, y el *antropocentrismo* (en cuanto que no seríamos el único género inteligente en el universo, pero no en cuanto a su valor ontológico y ético), no por eso se superaría el *cristocentrismo*, como acabamos de indicar.

Ahora bien, es fundamental no olvidarse de que estamos hablando sólo de meras hipótesis. Y, de momento, los esfuerzos científicos no han dado resultados muy esperanzadores, por lo que podemos seguir mostrándonos escépticos sobre las tesis del SETI y los seguidores de la Astrobiología. Parece más prudente quedarse con los problemas que podemos resolver. Las investigaciones que hoy día se están haciendo desde la Astrobiología tienen una relevancia indudable, y plantean, como hemos podido ver, serias cuestiones que parecen poner en entredicho las más fuertes convicciones en las que se apoyan las cosmovisiones y convicciones actuales de los humanos. Pero también es im-