

# ANALOGÍA, CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN<sup>1</sup>

---

Eduardo F. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA (COLOMBIA)

eduardo.gutierrez@javeriana.edu.co

Luis F. MÚNERA CONGOTE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA (COLOMBIA)

muneral@javeriana.edu.co

**Resumen:** En este texto, preguntamos si la analogía puede permitir un diálogo entre la religión y las ciencias sociales. Para hacerlo, nos enfocamos en el conflicto entre la comprensión bíblica del hombre como un ser creado y la noción de naturaleza humana como constructo social. Aunque parece haber una disputa fundamental en el constructivismo social entre naturaleza y libertad (Ian Hacking), consideramos que el razonamiento analógico (Mauricio Beuchot) permite antropologías como la de Philip Hefner, que incluyen aspectos centrales de la doctrina de la creación y comprenden naturaleza y libertad como características humanas complementarias, permitiendo así el diálogo deseado.

**Palabras clave:** analogía, creación, constructivismo, antropología.

**Abstract:** In this text, we ask if analogy can enable a dialogue between religion and the social sciences. To do so, we focus in the conflict

---

1) El presente artículo es uno de los productos del proyecto "Construcción Social y Carácter Creado del Ser Humano", realizado por el Grupo Interuniversitario CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones) en Bogotá, Colombia. Los autores agradecen el invaluable apoyo de "Ciencia, Filosofía y Religión en América Latina", una iniciativa conjunta del Ian Ramsey Centre for Science and Religion (Facultad de Teología y Religión, Universidad de Oxford) y el Programa de Filosofía y Teología de la Fundación Templeton, pues sin ellos, el proyecto no habría sido posible

between the biblical understanding of man as a created being and the notion of human nature as a social construct. Although there seems to be a fundamental dispute in social constructivism between nature and freedom (Ian Hacking), we consider analogical reasoning (Mauricio Beuchot) enables anthropological views, like Philip Hefner's, that include central aspects of the doctrine of creation and understand nature and freedom as complementary human features, thus allowing the desired dialogue.

**Keywords:** analogy, creation, constructivism, anthropology.

## Introducción

¿Qué conexión hay entre el conocimiento científico y el tipo de conocimiento que la religión permite? ¿Hay un conflicto necesario entre ellos, o es posible considerar ciencia y religión como disciplinas complementarias? Las preguntas acerca de ciencia y religión exigen recursos que exceden los campos explicativos de cualquiera de las dos disciplinas e invitan a abrir una búsqueda interdisciplinar por herramientas filosóficas que permitan una mejor comprensión del campo explicativo de cada disciplina y de cómo dichos campos pueden interactuar.

Lo que acabamos de decir es una descripción general de lo que consideramos uno de los caminos más interesantes para investigaciones en ciencia y religión, a saber, la búsqueda de herramientas conceptuales que ayuden a acercar la racionalidad científica y el pensamiento religioso como actividades teóricas y vitales que comparten ciertos fundamentos cognitivos en la persona humana. Sin embargo, tal búsqueda se puede enfocar en diferentes tipos de dispositivos conceptuales y se puede llevar a cabo en diversos escenarios con respuestas hipotéticas para retos y problemas concretos.

Una idea frecuente en las ciencias sociales, según la cual la naturaleza humana es un constructo social, es uno de esos escenarios desafiantes.

Queremos aquí asumir tal desafío y explorar la posibilidad de que el razonamiento analógico pueda ser un recurso conceptual útil para enfrentar la tarea. Ello lleva muy naturalmente a dos preguntas fundamentales. La primera: ¿en qué sentido es que la comprensión del socio-constructivismo plantea un desafío para el diálogo entre ciencia y religión? Y la segunda: ¿por qué escoger el razonamiento analógico como una posible respuesta para el problema planteado? Estas dos preguntas estructurarán nuestro texto.

### **1. Entendiendo el conflicto: los desafíos del socio-constructivismo**

El paradigma socio-constructivista se formula a partir del texto programático y ya clásico de Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad*, publicado en 1966 como un estudio sobre la sociología del conocimiento. A partir de allí, la categoría “construcción social” se ha convertido en un marco interpretativo ampliamente asumido para abordar los más diversos campos de la investigación social. Desde esta perspectiva, el ser humano es fundamentalmente un ser cultural y, como tal, se le atribuye la capacidad de lograr autonomía respecto a las diversas determinaciones, tanto las internas —como sus propias emociones— como aquellas que son dadas por el entorno natural en el que se desenvuelve. Así las cosas, la construcción de la cultura, que da cuenta además de una gran diversidad, es al mismo tiempo la construcción de la realidad.

Aunque los productos culturales y sociales son innegablemente parte del mundo humano, decir que los seres humanos son constructos sociales es una afirmación filosófica muy fuerte que podría implicar que somos autores absolutos de nuestra existencia, maestros de nuestra propia configuración metafísica. Es cierto que Berger y Luckmann admiten que hay algo así como “realidad”, un concepto que explican como “una cualidad inherente a fenómenos que reconocemos como poseyendo un ser

independiente de nuestra propia voluntad”, e incluso aclaran que su texto es exclusivamente sociológico y “niegan cualquier pretensión de que la sociología responda a [...] las antiguas preocupaciones filosóficas”.<sup>2</sup> Sin embargo, el tiempo ha pasado y el socio-constructivismo ofrece hoy un amplio espectro de autores con grados mayores o menores de compromiso metafísico. En un extremo de dicho espectro está un socio-constructivismo débil, que únicamente se compromete con afirmaciones epistemológicas y se limita a afirmar que nuestro conocimiento de la realidad es construido; en el otro lado del espectro está un socio-constructivismo fuerte, que afirma que la realidad misma es construida<sup>3</sup>. Este modo de concebir lo humano plantea dos grandes desafíos para la creencia religiosa en la creación.

En primer lugar, hay un desafío práctico: el propósito emancipador y desenmascarador que vería en la religión una institución cuya función social ha sido la de mantener la estabilidad del mundo social y que, por tanto, se opone al proyecto de una sociedad racional y libre. La religión, al sostener que hay algo *dado*, afirma una realidad y un orden que no es construido por los seres humanos —o al menos no solamente por ellos— y que, además, está íntimamente relacionado con aquello que es la fuente de sentido.

En segundo lugar, además del propósito emancipador de la idea de construcción social, las ciencias sociales niegan la afirmación de que exista algo así como una naturaleza humana, que dé cuenta de lo que somos y pueda orientar nuestra existencia, a partir de algo dado por un creador. Lo que está en juego aquí también es la libertad, puesto que se estaría entendiendo que una *naturaleza humana dada* negaría la posibilidad de que el ser humano sea libre. La pregunta de fondo que se hace a la teología es,

---

2) Peter L Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), 13.

3) Para dicha distinción entre los niveles de compromiso, ver Christian Smith, *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

entonces, si es posible conciliar la noción de ser creado con la idea de libertad.

### 1.1 Aspectos centrales del constructivismo

En consonancia con la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad<sup>4</sup>, el socio-constructivismo se entiende con el propósito de desenmascarar las alienaciones y buscar la transformación social. En este planteamiento, el lugar de las religiones —consideradas una de las fuentes de la estabilidad social— sería problemático. Este cuestionamiento aparece ya en algunas visiones de la modernidad que consideran que la religión es “lo otro” del progreso y la modernización, como también en el pensamiento marxista.<sup>5</sup>

La tarea crítica, desde la perspectiva socio-constructivista, busca develar situaciones alienantes que se presentan “naturalizadas” por las ideologías dominantes. En sus análisis sobre la forma del argumento constructivista, Ian Hacking<sup>6</sup> muestra cómo uno de los propósitos internos de la mirada socio-constructivista es el propósito concientizador y emancipador. En efecto, la investigación sobre la construcción social se erige como una crítica del *statu quo*. La forma argumental se puede esquematizar del siguiente modo:

-Precondición: en la actual situación, X se da por supuesto; X parece ser inevitable.

---

4) Puesto que es un *leit motiv* en los textos sobre Teoría Crítica, será fácil encontrar muchas referencias al respecto, pero nos permitimos ilustrar lo dicho con una alusión a Horkheimer: “En cambio, la teoría crítica [en oposición a la teoría tradicional] que tiende a la transformación de la totalidad social tiene, por lo pronto, como consecuencia, que la lucha con la que está relacionada se agudice”. M. Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría Crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1937), 250.

5) Si bien, esta perspectiva ha sido de algún modo superada en las sociedades post-seculares, que conjugan una creciente secularización con la presencia persistente de unas religiones que no estructuran más el todo social, la idea de que las religiones son un obstáculo para las dinámicas de emancipación social sigue estando presente en muchos imaginarios de las ciencias sociales con perspectiva socio-constructivista.

6) Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?* (Barcelona: Paidós, 2001), 392.

-No es necesario que X existiera o no es necesario en absoluto que sea como es X, o X tal como es en el momento actual, no está determinado por la naturaleza de las cosas, no es inevitable.

-De ello se sigue un juicio de valor y la posibilidad —frente a la inevitabilidad— de que X sea de otro modo.<sup>7</sup>

En este sentido, la tarea de la investigación social conlleva un doble propósito: desenmascarar la supuesta naturalidad de las cosas, para abrir el paso a una acción que transforme, pasando de una situación de alienación —por estructuras sociales de poder— a una situación de liberación y autonomía. Esto se convierte en un criterio normativo, proponiendo la libertad como el horizonte de sentido de la vida humana frente a un *statu quo* producido por veladas estructuras de poder. Esta perspectiva, que afirma el vínculo estrecho entre racionalización de la vida social y libertad, no puede evadir la pregunta por aquello que sería más originario en el ser humano.

La búsqueda de la emancipación como criterio normativo abre la pregunta por aquello que es más originario en los seres humanos, aquello que determina una dinámica de liberación como lo más auténticamente humano; no se trata de lo que está *al principio*, pero sí de lo que está en el origen.<sup>8</sup> Al considerar que la tarea de construcción de lo humano está ligada normativamente a propósitos emancipatorios, tenemos que reconocer que en el origen nos encontramos con fuerzas de opresión que coartan aquello que, al menos, la tradición liberal reconoce como fuente de

---

7) Hacking, 26.

8) Siguiendo a Foucault, para dar sólo un ejemplo, la persona es una realidad fabricada por la tecnología disciplinaria del poder; dentro de los análisis de Freud, el conflicto psicológico y sus traumas consiguientes están al origen de nuestra constitución como humanos. Ver para eso la obra ya clásica de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012).

la dignidad humana, la libertad de construirse y seguir un proyecto de vida que valga la pena ser vivida.

En nuestro contexto sería injusto no anotar que, haciendo un esfuerzo por dialogar con la sociedad, mucho de la teología latinoamericana se ha asumido como una teología contextual y con un propósito ético de búsqueda de la justicia, para lo cual el término acuñado fue, precisamente, el de liberación. La teología latinoamericana, y muchas de las teologías del tercer mundo, entendidas a sí mismas como teologías de la liberación, han buscado dialogar con sus contextos con la mediación de las ciencias sociales para tomar una postura crítica y posteriormente asumir un compromiso activo. Sin entrar a discutir más ampliamente dichas posturas, lo cierto es que una teología así concebida se presenta como asumiendo la mediación de las ciencias sociales para aproximarse al contexto social y comprometida con la crítica y transformación de la sociedad.

En todo caso, para evitar confusiones y sobre-simplificaciones, es preciso comprender que, desde el punto de vista de la teología, emancipación no se entiende exactamente del mismo modo que en las ciencias sociales, puesto que la teología no puede renunciar a su propósito sobrenatural: el fin último de la emancipación es la salvación divina que, si bien comienza en medio de las realidades terrenales, sólo se lleva a cabo en la plenitud de los tiempos escatológicos. Sin perder la intención liberadora, la teología aborda la pregunta por la creación del ser humano no centrada en la acción humana sino desde la noción misma del ser creado y su camino de libertad y plenitud en relación con el Creador.

El constructivismo social no se compromete necesariamente con afirmaciones acerca del origen creado o no creado de la persona humana y de la realidad social; tampoco se agota en sus tareas prácticas y de un modo u otro tiene que hacer afirmaciones acerca de cómo es la realidad.

Como lo anota lúcidamente Christian Smith en su texto *What is a person?*<sup>9</sup>, si bien algunos socio-constructivistas se reclaman de una versión débil del socio-constructivismo, centrada en una crítica de la objetividad del conocimiento humano y de los intereses que lo rodean, al afirmar el valor de lo construido como *realidad significativa*, al final deben de algún modo proponer una primacía de lo socialmente construido,<sup>10</sup> y esta primacía de lo socialmente construido termina por hacer afirmaciones más fuertes sobre la realidad misma.<sup>11</sup>

En este sentido, el socio-constructivismo no admite la existencia de una naturaleza humana<sup>12</sup> que pueda dar cuenta de lo dado como originario y, por tanto, con fuerza de orientación normativa. El término naturaleza, así entendido, sirve de fundamento a la ley natural y establece una manera universal de ser humano, donde no cabría la diferencia entre sexo y género, pues el cuerpo como dado es un determinante básico de la identidad personal y la sexualidad se orienta normativamente hacia la reproducción.<sup>13</sup>

Desde la visión cristiana, es fundamental la creencia en el ser humano como creatura de Dios: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a

---

9) Smith, *What Is a Person?*, 518.

10) Smith, 122.

11) Por ejemplo, autores como Judith Butler, frente a la plasticidad de las configuraciones identitarias de los seres humanos, se inclinan por una posición en la que hay una primacía de lo construido sobre lo dado —aún las determinaciones biológicas del cuerpo—, *la performance del género*: “Quizá esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género [...] con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal”. Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz (Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, 2007), 55.

Para ella, incluso el cuerpo masculino o femenino, sería algo construido). Según la autora, “el contenido del género [...] se construye por representaciones del individuo, [...] se elige y se manifiesta [...] como una creación que reúne diferentes posibilidades”: José Daniel López SJ, “Sobre el cuerpo y su transfiguración en carne” (Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Managua, 2016), 9.

12) El término “naturaleza humana” es una categoría difícil de definir. Se opone a artificial (socialmente construido), a cultural, a anti-natural —con una carga normativa más fuerte—. Igualmente puede adquirir una carga esencialista, cuando se asocia con aquello invariable frente a las transformaciones dadas por la cultura humana.

13) Sobre esta crítica, que considera la plasticidad de la construcción de la identidad humana, volveremos más adelante cuando consideremos el discurso sobre la creación y el modo de entender la *naturaleza humana* como *imago Dei*, propia de la fe bíblica.

imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó" (Gn 1, 27)<sup>14</sup>. Aunque después profundizaremos en la creencia en la creación, baste decir por ahora que lo originario estaría situado en tener su origen en el amor creador de Dios y en haber sido creado a su imagen. Esto implica una visión positiva del mundo y de la vida: *y vio Dios que era bueno*. Hay, por tanto, una naturaleza que, si bien es herida por la presencia del mal, es buena en su origen.

Se trata de una perspectiva diferente que invita a un diálogo que nos lleve a comprender qué entendemos entonces por libertad humana y si esta es o no compatible con la idea de un ser creado, con una naturaleza dada por la divinidad. Desde la visión cristiana de la creación, ¿qué es, entonces, lo dado en el origen?

## 1.2. Aspectos centrales de la doctrina de la creación

Hasta ahora, hemos identificado ciertos aspectos del socio-constructivismo según los cuales existe una disputa crucial entre la naturaleza y la libertad. Desde ese punto de vista, el problema con la noción cristiana de la creatura humana es que parecería sugerir que lo natural —o lo sobrenatural— y no la libertad es la dimensión decisiva de la configuración primaria de la humanidad<sup>15</sup>. En otras palabras: de acuerdo con esta visión de la creación que aquí pretendemos desacreditar, comprender a los hombres como seres creados sería negar la libertad como un aspecto clave para comprender lo que significa ser humano.

Antes de comenzar a comprometernos con el problema que acabamos de mencionar, es importante notar que la doctrina cristiana de la Creación ha tenido un desarrollo intelectual milenario. En ese sentido, deberíamos

---

14) Todas las referencias a las Escrituras en este texto están tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009).

15) Peter L. Berger, *El dosel sagrado. Por una teoría sociológica de la religión*, trad. Miguel Benítez (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), 223.

comenzar por mirar más de cerca su historia, que comienza con los orígenes en la Sagrada Escritura, y luego analizar sus posteriores elaboraciones teológicas, para que podamos identificar mejor sus principales proposiciones y asegurarnos de que el diálogo interdisciplinario que intentamos tenga como punto de partida una doctrina apropiada de la creación y no una versión mal comprendida de la misma.

La fe en el Dios Creador comienza con la experiencia religiosa de salvación atestiguada en la Sagrada Escritura; fenomenológicamente, la experiencia de salvación es anterior a la confesión de fe en el Dios Creador. En el Antiguo Testamento, la historia es el escenario de la manifestación de Dios a su pueblo; en esa línea, el primer y más importante acto divino experimentado por los autores de las Escrituras no es la creación del mundo por parte de Dios, sino la constitución de Israel como medio de salvación.<sup>16</sup> Más adelante, esta experiencia religiosa a nivel nacional se expandirá y se desarrollará —como se puede ver en el libro de Génesis— en una fe más amplia y cosmológica en Yahweh como Señor de todas las naciones y creador de todo lo que existe.<sup>17</sup> En el Nuevo Testamento, tal fe se enfocará en Cristo, el *Lógos* del Padre (Jn 1, 1), como el “primero y último” de los vivos (Ap 1, 18) y la clave para comprender la existencia y la llegada de “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21, 1).

Uno de los teólogos más significativos en la historia de la constitución de la doctrina cristiana de la creación es San Ireneo (130-202 d.C.). En oposición al gnosticismo y su visión dualista del mundo, Ireneo usó en su texto *Adversus Haereses*<sup>18</sup> ciertos elementos de la filosofía griega para

---

16) Medard Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación* (Barcelona: Herder, 2009).

17) Es la gran tesis de Von Rad en su lectura del Pentateuco, partiendo del llamado “credo histórico” pronunciado en la fiesta de las primicias (Dt 26, 4-11). Revisar para este tema a Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000).

18) Ireneo (San) de Lyon, *Teología de San Ireneo*, ed. Antonio Orbe, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985).

sugerir una visión unificada de la realidad en la que tanto la historia del mundo como la historia de la salvación fueron vistas como parte de un todo.<sup>19</sup> En esta dinámica de apropiación y transformación a partir de la filosofía griega fue construyendo el pensamiento teológico cristiano de la doctrina de la creación, cuyos rasgos distintivos se articulan a partir de dos ideas centrales sobre las que se edifica toda la doctrina: la *creatio ex nihilo* y la *creatio ex amore*.

Por un lado, para hablar de la particularidad de la acción divina de crear —expresada en el Génesis con el verbo hebreo *bará*, únicamente atribuido a Dios—, se acuñó la expresión *creatio ex nihilo* que se enfrenta a la idea de una materia eterna y uniforme. “Su sentido radica en que se acentúa de manera inequívoca que sólo se da un principio originario, singular, absolutamente trascendente y totalmente distinto del mundo creado; a saber, el Dios Creador del orden cristiano”<sup>20</sup>. Por otro lado está la expresión *creatio ex amore*, que afirma la voluntad libre del Creador como categoría determinante de la fundamentación y explicación del mundo: Dios crea libremente y por amor. El Dios cristiano, afirma Ireneo en su texto, no actúa por necesidad sino por una libre decisión en favor de la creación. Se establece así una diferencia con la cosmología griega, que se ha mantenido desde entonces como norma de la teología cristiana de la creación.<sup>21</sup>

De estas dos afirmaciones fundamentales se siguen otras que corresponden a la creación bajo el aspecto del tiempo. Dios crea el mundo *in principio*: “Dios, al llamar al mundo a la existencia, crea también, a la vez, el tiempo, crea las cosas con su estructura temporal finita, es decir con una duración delimitada por un principio y un tiempo final”.<sup>22</sup> Es por ello que el

---

19) Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, 250–51.

20) Kehl, 256.

21) Kehl, 259.

22) Kehl, 48.

gesto creador no se identifica necesariamente con el inicio temporal del universo.

Finalmente, en coherencia con el aspecto de la alianza y fidelidad de Dios, la doctrina cristiana habla de una *creatio continua*: Dios sigue siendo el fundamento sobre el que se apoya todo cuanto sucede en la creación. Esta doctrina de la *creatio continua*, a partir de la fidelidad de Dios con su obra hacia la que se inclina por amor, es también el fundamento de la existencia autónoma y de la evolución de la creación. Es uno de los puntos que pone en tensión el pensamiento cristiano con las concepciones mítico-antropológicas anteriores.

Estos pilares de la doctrina cristiana de la creación, construida a partir del fundamento bíblico y del diálogo con el pensamiento griego, generan una nueva comprensión de la naturaleza como creación y como lugar del ser humano. En aras de enriquecer nuestro diálogo, procederemos a resaltar algunos elementos que nos permiten entrar de lleno en la discusión entre libertad y naturaleza humana.

### **1.3. Elementos de la doctrina cristiana de la creación que pueden abrir a un diálogo con el socio-constructivismo**

Las ideas estructurales de la doctrina cristiana que hemos visto dan lugar a una comprensión de la noción de creación que no sólo no se contrapone necesariamente con la ciencia sino que, históricamente, tuvo una fuerte influencia en el desarrollo de la ciencia moderna que se fundamenta en la idea de una naturaleza ordenada, cuyas leyes son accesibles a nosotros y que, además, nos permiten acercarnos a su creador.<sup>23</sup> En nuestro caso, nos interesa acercarnos a la idea, también presente en las ciencias naturales, de la capacidad de la creación, y por tanto de los seres humanos creados, de una actividad autónoma.

---

23) Revisar para este punto a M. B Foster, "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", *Mind* XLIII, n° 172 (1934): 446–68.

Si bien no queremos proceder a partir de una interpretación literal de los textos sagrados, vale la pena notar que, en el relato del Génesis, la palabra creadora da lugar a una dinámica, *que las cosas sean*, que desata los procesos que llevan al mundo y a la vida. Esta intuición teológica es expresada en palabras de William Stoeger<sup>24</sup> de la siguiente forma: “Las explicaciones teológicas de la creación logran esto [dar una base para la existencia y el orden] proponiendo una causa auto-subsistente y auto explicativa —el Creador— que es fuente fundamental del ser y el orden, y de la cual todas las cosas existentes participan”.<sup>25</sup>

Así, la creación se concibe no como un evento temporal sino como una relación de dependencia última. La noción de creación conlleva una relación de causalidad singular: “‘cause’ as applied to God should be conceived not as a physical force an interaction, as in physics, but rather in terms of relationship of dependence which is always present”.<sup>26</sup> Se trata, entonces, de una causalidad única, referida al origen ontológico —dar la existencia—, que es la fuente última del ser y del orden.

Con la ayuda de la distinción aristotélica después retomada por Santo Tomás, entre causa primera —Dios— y causas segundas, unida a la restricción de la acción aislada de la causa primera sin el concurso de las causas segundas, podemos entender que la *creatio continua*, que sostiene a las cosas en su ser, no implica necesariamente interferencia del Creador en su creación. En coherencia con lo anterior, como lo profundizará Hefner al referirse al ser humano como “co-creador creado”<sup>27</sup>, la creación no se

---

24) Para este apartado nos inspiramos en el siguiente texto: William R. Stoeger, “God, Physics and the Big Bang”, en *The Cambridge Companion to Science and Religion*, de Peter Harrison (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010), 173–206.

25) Stoeger, 181.

26) Stoeger, 181.

27) Cfr. *Infra*.

concede como un acto físico o mecánico, sino como “*a participation in the being and activity of the creator*”.<sup>28</sup>

La relación continua con el Creador no impide, por tanto, concebir una completud metafísica del mundo creado; así entendido, el concepto de creación divina no apunta a un creador que controla la naturaleza o interviene permanentemente en el universo. La relación con el Creador debe entenderse justamente en sentido contrario: “*God, as we have already stressed, endows all the processes, regularities and relationships in nature with their being and their capacities for autonomous activity*”<sup>29</sup>. Este el punto central del argumento: las cosas creadas poseen su propia integridad y adecuación. A través del gesto creador, al permitir “que las cosas sean”, el Dios Creador da a las causas naturales o segundas, la autonomía para funcionar como son.

Igualmente es importante resaltar aquí que esta relación de dependencia última no ha de entenderse como algo uniforme sino, por el contrario, como una acción altamente diferenciada. El Creador se relaciona con creaturas que mantienen su identidad; mantener a cada una en su ser es siempre diferente. Además, no podemos olvidar que “*each [creature] responds to that environment, and to those relationships —and therefore to God— in different ways*”<sup>30</sup>.

Si la miramos de cerca, este modo de entender la fe en el Dios Creador y la doctrina de la creación permite una articulación entre la experiencia creyente y la comprensión científica del mundo, superando muchas contradicciones aparentes. En cuanto a la persona humana creada, la teoría de la construcción social ofrece, además, un cuestionamiento fuerte a esta visión religiosa: la noción de que lo significativo —la realidad— es

---

28) Stoeger, “God, Physics and the Big Bang”, 182.

29) Stoeger, 182.

30) Stoeger, 182.

fundamentalmente construida, parecería cerrar el paso a la idea de que hay algo dado y recibido que marca radicalmente la naturaleza humana. El esfuerzo por responder desde la teología a este cuestionamiento nos lleva también a considerar el lugar de la libertad en una naturaleza humana creada. Pensar el ser humano como creado por un dios bueno —*creatio ex amore*—, no debería cerrar necesariamente el espacio a la libertad humana y a su capacidad de construir la cultura; es lo propio de los seres creados a imagen de Dios.

Nos enfrentamos a la pregunta acerca de qué es aquello que es dado y cómo, asumiendo la fe en la creación, se nos permite comprender el sentido de una naturaleza humana asumida desde la condición histórica. En este punto, la teología asume una posición propia, desde la afirmación de Dios Creador que se hace desde la fe. Siguiendo una interpretación cristiana, desde Ireneo de Lyon, es preciso integrar creación, historia y consumación del mundo como parte de la *oikonomía* de Dios:

La unidad que crea sentido y orden tanto en el cosmos como en la historia es debida, en la visión de fe, única y exclusivamente a la voluntad salvífica de Dios que todo lo abarca y a su libre actuación en el mundo, una actuación creadora, redentora y finalmente consumadora del único Dios.<sup>31</sup>

Como le veíamos desde la fe bíblica del Antiguo Israel, aquello que es más originario es la voluntad salvífica de Dios; a partir de allí se estructura la experiencia de fe judeo-cristiana. En este sentido, afirmamos que aquello que está en el principio —lo fundamentalmente dado— es el amor de Dios, su Palabra creadora de vida: *en arxēi ên o Lógos*. En la visión unificada de la *oikonomía* en el amor de Dios se integran el principio y el origen.

La afirmación de un principio y de algo radicalmente dado por un Otro nos abre a la pregunta antropológica por el ser humano desde su carácter

---

31) Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, 261.

de creatura. Tradicionalmente, se ha entendido que ser creado implica una naturaleza humana. En el relato mítico de la creación, además, el hombre tiene un lugar particular en el orden de lo creado, que se expresa en el fragmento antes citado del Génesis: “Creo pues Dios el hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creo, macho y hembra los creo”.

El discurso socio-constructivista, desde su posición agnóstica sobre el principio, niega que exista algo así como una naturaleza humana y, además, considera que hablar de naturaleza humana pone en cuestión la libertad creadora de los seres humanos. A este respecto, un texto de Peter Berger:

Si se quiere utilizar este término [naturaleza del hombre] para designar algo más que determinadas constantes biológicas, sólo puede decirse que está en la naturaleza del hombre crear un mundo. Lo que en cualquier momento histórico aparece como la “naturaleza humana” es en sí mismo un producto de la actividad constructora de mundos del hombre.<sup>32</sup>

Desde la perspectiva antes esbozada, y desde el lugar de la voluntad salvífica de Dios como lo originario, es preciso examinar lo que se entiende por naturaleza humana. Sin negar la presencia de lo dado, parece inaceptable pensar que existe algo dado en el principio cuya función sea eliminar la libertad e impedir la plasticidad de la configuración de la identidad humana. No obstante, sí habría que decir que el hecho de ser creados por Dios, el hecho de ser creaturas, constituye un rasgo fundamental de aquello que somos.

En este sentido, asumiendo más la perspectiva de salvación y plenificación que aparece en la tradición Neotestamentaria, la naturaleza humana se identificaría más con una vocación, con un llamado hacia la plenitud, con una *tensión hacia*, y no solamente con una prefiguración de lo que son los seres humanos. Aquí adquiere relevancia la dinámica de

---

32) Berger, *El dosel sagrado. Por una teoría sociológica de la religión*, 19.

salvación que hace de la vida humana un camino hacia la promesa de plenitud a partir de la resurrección del Mesías, anticipación de la nueva creación, “la creación total, en que Jesús recibe de nuevo el espíritu del Creador, el hálito vital divino que la liberará definitivamente del poder de la muerte”.<sup>33</sup>

Si bien esta perspectiva abre la dimensión de la naturaleza humana hacia delante, no niega, por tanto, que existe algo dado que es sagrado y está expresado en términos religiosos como imagen de Dios. Es lo que expresamos con la intuición moral de una dignidad humana inalienable que le pone límites a lo que podemos hacer como humanos, para comprendernos justamente como los autores de nuestra propia historia.

## **2. Enfrentando el conflicto: el pensamiento analógico como herramienta conceptual**

### **2.1. Una breve introducción a la analogía**

¿Por qué escoger el pensamiento analógico como una respuesta potencial para el reto que acabamos de describir en la sección anterior? Porque consideramos que el pensamiento analógico puede permitir un diálogo entre una lectura cuidadosa de la doctrina cristiana de la creación con aspectos importantes del socio-constructivismo, reconciliando así naturaleza y libertad. Esta es la idea que argumentaremos en esta segunda parte del texto. Sin embargo, antes de explorar la analogía y preguntar cómo nos puede ser útil hoy, queremos sugerir la siguiente situación, sencillamente para recordarnos que la vida cotidiana es una fuente abundante de situaciones fascinantes y un poderoso punto de partida para toda reflexión filosófica.

Un padre de familia sale de su casa y se despide de sus hijos utilizando un lenguaje cariñoso y sencillo, lleno de ritos y de gestos cargados de

---

33) Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, 229.

significado y afecto. Al subirse al carro o al transporte público, escucha las noticias y reflexiona sobre la realidad internacional a partir de los discursos políticos y económicos de las grandes figuras públicas. Al sentarse a laborar —supongamos que es un artista—, nuestro compañero se debe abrir a una lógica distinta marcada por una forma misteriosa de creatividad, espontánea y disciplinada a la vez, que quiere darle forma a lo que quizá se intuye pero que no se puede ver con claridad absoluta. Un par de horas más tarde, mientras se toma un café a media mañana con sus compañeros de trabajo, discute los últimos experimentos científicos y comenta cómo los resultados muestran, sin lugar a dudas, que el medio ambiente presenta una serie de problemas urgentes que requieren pronta intervención.

La capacidad de nuestro amigo el artista —y de muchas personas comunes y corrientes que caminan por las calles todos los días— para moverse como un anfibio, como lo acabamos de describir, de una forma de discurso a otra, es un espectáculo profundamente intrigante. Creemos que hay recursos muy poderosos escondidos bajo la superficie de tal fenómeno, recursos que pueden ser útiles para nosotros si nos concedemos el tiempo suficiente para encontrarlos y sacarlos a la luz.

Al usar su versatilidad mental, y probablemente sin ser muy consciente de ello, nuestro amigo está haciendo algo que difícilmente se logra: está distinguiendo diversas formas de discurso, cada una con campos explicativos y objetivos diferentes, y sin embargo, está logrando a la vez integrarlos exitosamente como maniobras mentales llevadas a cabo por una misma persona y refiriéndose a un mismo mundo. Esta forma de pensar, muy poderosa a pesar de su sorprendente simplicidad, evita dos alternativas que consideramos igualmente erradas: la univocidad —que considera que todos los discursos del artista son una y la misma cosa— y la equívocidad —que considera que dichos discursos son cosas radicalmente diferentes y separadas—. Esta forma de pensamiento se llama, y ha sido

llamada por pensadores medievales como Santo Tomás de Aquino, inspirados en la filosofía aristotélica, analogía (cfr. *Super Sent.* I d. 35 q. 1 a. 4 co.).<sup>34</sup>

Las ideas de Tomás acerca de la analogía han sido materia de discusiones prolíficas por siglos; muchos tomistas y neotomistas siguen debatiendo el asunto aún hoy. Para uno de ellos, Mauricio Beuchot<sup>35</sup>, la analogía es una forma de razonamiento, una *mirada* que permite establecer o descubrir una relación entre dos elementos —cosas o conceptos— “salvaguardando las diferencias en el margen de cierta unidad”.<sup>36</sup> En Beuchot, la analogía es tomada como aquella estructura lógica que permite cualquier tipo de orden en jerarquía o gradación, según la relación de proporción que los dos elementos revisados analógicamente —los analogados— guarden entre sí. Esta capacidad de mantener la distinción sin antagonizar, la capacidad de mantener el vínculo sin fusionar, es la cualidad que subyace a la actitud mental de nuestro artista, y es precisamente esa capacidad la que consideramos que podría ayudar a articular los distintos saberes.

Ahora bien, ¿cómo es que la analogía logra articular X y Y? Beuchot retoma elementos de la tradición tomista<sup>37</sup> y sugiere tres formas en las que una relación puede ser analógica: por analogía de desigualdad, de atribución (o de proporción simple) o de proporcionalidad (proporción múltiple). En las tres, distingue entre dos elementos fundamentales que

---

34) Una traducción (incompleta) del texto de Tomás de Aquino al castellano está publicada por Juan Cruz y es nuestra fuente para las citas del Comentario: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, ed. Juan Cruz Cruz, 5 (traducción inconclusa) vols., Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista (Pamplona: Eunsa, 2002).

35) Mauricio Beuchot, mexicano, trabaja como profesor de filosofía medieval, filosofía del lenguaje y hermenéutica en la UNAM, México, y ha escrito varios libros y artículos acerca de lo que él ha llamado hermenéutica analógica.

36) Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: Herder, 2004), 13.

37) Beuchot se considera particularmente deudor de la lectura que Cayetano hace de la analogía en Tomás. A Cayetano le debe Beuchot la categorización de los tipos de analogía que aquí se recogen (Beuchot, 14.)

están presentes en cualquiera de los tres tipos de analogías: el nombre común que X y Y van a tener —el término analogante— y las distintas razones<sup>38</sup> a las que se refiere ese mismo nombre para X o Y —los términos analogados—.

El objetivo de nuestro texto es identificar formas en las que las ciencias sociales y la religión puedan establecer un diálogo en el que ambas familias conceptuales se complementen para lograr una imagen del hombre más amplia, rica y profunda. No queremos una pelea a muerte entre las dos, pero tampoco queremos una especie de fusión forzada o de fagocitosis en la que las identidades se disuelvan: asumiendo una metáfora de las artes, queremos una danza. El escenario escogido ha sido la antropología; los representantes de ambas familias son el socio-constructivismo y la doctrina cristiana de la creación; la música propuesta es la analogía.

La gran pregunta es la siguiente: ¿se pueden articular todos estos elementos en un sistema conceptual concreto? Consideramos que sí. De hecho, la idea propuesta por Philip Hefner<sup>39</sup> del ser humano como un co-creador creado está estructurada por un razonamiento analógico y es ejemplo de una antropología teológica concreta que incluye los aspectos centrales de la *creatio* y resalta la importancia tanto de la naturaleza como de la libertad.

La analogía como forma de pensamiento se nos presenta, así, como un recurso muy relevante a la hora de explorar e integrar coherente y

---

38) Dentro de la tradición tomista, una razón o *ratio* es «lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre [*id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis*]». La cita es tomada de un *respondeo del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, de una sección del texto —lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3— en el que el análisis de Tomás acerca de la existencia de diversos atributos en Dios lo llevan a preguntarse, entre otras cosas, por el concepto de razón, por los distintos tipos de razón y por la relación que estas guardan con las realidades extramentales.

39) Philip Hefner es un pensador norteamericano: es profesor emérito de teología sistemática en el Lutheran School of Theology, en Chicago. Su idea del co-creador creado la tomamos acá de su trabajo *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

satisfactoriamente las historias que la ciencia y la religión cuentan sobre los seres humanos.<sup>40</sup> La presencia oculta de la analogía como el combustible y el fuego del pensamiento<sup>41</sup> se puede percibir en diversos escenarios; no obstante, las ventajas específicas que puede tener para nosotros hoy se pueden ver más claramente al identificar su presencia estructurando un sistema antropológico concreto. Por esa razón, consideramos oportuno revisar brevemente la teoría del co-creador creado de Philip Hefner.

## 2.2. Una antropología analógica

Desde el comienzo de su libro *The Human Factor. Evolution, Culture and Religion*, Philip Hefner propone que asumamos una perspectiva de síntesis y de diálogo. El texto comienza revisando la relación entre ciencia y religión, considerando ambas disciplinas como fuentes de narraciones — *stories*— que nos dicen algo valioso acerca de nosotros mismos, pero de maneras distintas. Hefner revisa los diversos tipos de relatos que una misma persona acoge acerca de sí misma, y ello lo lleva a preguntarse por el reto de la integración:

The multiple stories that tell us about ourselves pose a challenge, because they must be integrated into a whole, a coherent larger story that reinforces our identity. The task of integrating our stories and attaining coherence is not an easy one. [...] We learn that the various stories are of different types, and that each one may be useful for some kinds of self-understanding and not for others. [...] This context of story is the setting in which I introduce my reflections upon science and the relationship of science to religion.<sup>42</sup>

Para responder al reto que aquí se acaba de plantear, Hefner elabora una propuesta, cuyo corazón resume él mismo de la siguiente manera:

---

40) Alister E. McGrath, *La ciencia desde la fe. Los conocimientos científicos no cuestionan la existencia de Dios*, trad. Albino Santos Mosquera, 2016, 45.

41) Douglas R Hofstadter y Emmanuel Sander, *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, 2013.

42) Hefner, *The Human Factor*, 11–12. Las citas de Hefner en inglés son del texto original; las citas en español son traducciones libres nuestras.

Human beings are God's created co-creators whose purpose is to be the agency, acting in freedom, to birth the future that is most wholesome for the nature that has birthed us – the nature that is not only our own genetic heritage, but also the entire human community and the evolutionary and ecological reality in which and to which we belong. Exercising this agency is said to be God's will for humans.<sup>43</sup>

La propuesta de Hefner, entonces, es una “antropología teológica que pretende tomarse en serio un modelo evolutivo biocultural como parte del ecosistema físico”<sup>44</sup> y que plantea, desde dicha perspectiva, comprender al hombre como un ser con una naturaleza de carácter dual —se va viendo acá por dónde puede haber una estructura analógica en Hefner—, un “punto nodal en el que dos corrientes de información convergen y coexisten”<sup>45</sup>; una genética y otra cultural. En otras palabras, para Hefner, el ser humano no se puede comprender al margen de su composición fisiológica y su historia evolutiva, que exige revisar con cuidado el entorno en el que se ha venido desarrollando, su relación con otras especies y su acervo genético: aquello que Hefner llama *información somática*. Sin embargo, tampoco se puede comprender del todo sin tener en cuenta la *información extrasomática*, es decir, aquella información que no está almacenada exclusivamente en el sistema nervioso central, sino que “luego es transferida a otras formas de almacenamiento: el ‘recordador’ asignado o chamán, dibujos, escritos, eventualmente bibliotecas y computadores”<sup>46</sup> y que hace también parte de lo que somos.

Hefner plantea algunas ideas fundamentales a manera de axiomas y concatena nueve hipótesis que desarrollan esta comprensión básica del ser humano. Sin embargo, en el contexto de este texto, nos interesa sobre todo resaltar la sexta hipótesis, pues consideramos que en ella se evidencia una forma de pensamiento al que ya hemos hecho referencia desde Beuchot —

---

43) Hefner, 27.

44) Hefner, 28.

45) Hefner, 29.

46) Hefner, 29.

el pensamiento analógico— y que de alguna manera permitiría superar las falsas dicotomías entre la persona socialmente construida y la persona creada. El contenido de dicha hipótesis ya lo hemos mencionado: “*Hypothesis 6: Homo sapiens is a two-natured creature, a symbiosis of genes and culture*”.<sup>47</sup> De las hipótesis que plantea Hefner, esta nos parece particularmente relevante para revisar si es posible identificar una postura antropológica que articule tanto los elementos que el socio-constructivismo busca resaltar como aquellos puntos fundamentales de la doctrina cristiana de la creación.

En múltiples pasajes, Hefner sugiere entender al hombre como punto en medio de dos polos de tensión<sup>48</sup>, y por eso propone dos partes a su caracterización de la naturaleza humana como (1) creatura que (2) recibe la invitación a ser co-creador.

### **2.3 A modo de conclusión: articulación analógica de la actividad y la pasividad. Hacia una nueva mirada del ser humano.**

Para Hefner, el carácter creado de la persona humana indica que la especie humana no diseñó su propia naturaleza o su lugar en el mundo y que, por lo mismo, hay una primacía de Dios y de la actividad creadora divina. En este sentido, como creatura, el ser humano sirve el proceso iniciado por el Creador y todas las posibilidades, actividades y logros de la creatura han de ser referidos a un orden creado y a los propósitos con los que ha sido dotado. Hefner considera que esta *dimensión* —vale la pena resaltar esta manera de comprender el carácter de creatura, es decir, como *dimensión*— abre una aproximación a la realidad que subraya un sentido de pertenencia a algo que nos sobrepasa y que permite superar comprensiones de la naturaleza humana que nos separa de los demás seres humanos, del ecosistema natural en el que vivimos y de los procesos

---

47) Hefner, 45.

48) Hefner, 37.

evolutivos que cuentan nuestra propia historia. Esta primera dimensión, entonces, nos recuerda que “pertenece, que somos receptivos y dependientes y que [debemos actuar] a partir de esa mirada”<sup>49</sup>.

Como primer ámbito, el carácter creado del ser humano rescata la dimensión de pasividad que se evidencia en algunos de los elementos de la doctrina cristiana de la creación, a saber, la manera como la existencia ordenada de los seres depende radicalmente de Dios. Dicho en otras palabras: en el caso de los seres creados, la existencia ordenada no es un acto libre, una decisión, sino un don que se recibe. Esto es a lo que se refiere Stoeger cuando menciona las dos primeras características de la *creatio* y la describe, fundamentalmente, como dependencia ontológica y participación en el ser del Creador <sup>50</sup>.

El segundo ámbito de la antropología de Hefner, el ser **co-creador**, “corresponde a la libertad del ser humano”, entendida como “la condición de la existencia en la que los seres humanos inevitablemente se ven en la necesidad de tomar decisiones y de construir narraciones —*stories*— que contextualicen y que justifiquen dichas decisiones”.<sup>51</sup> El hecho de que Hefner use el término *co-creador* puede sonar como si la acción creadora del hombre fuera de la misma clase que la acción de Dios, distinguiéndose solamente en grado. Este error es frecuente, tanto por el uso ordinario no-filosófico del verbo *crear*, entendido simplemente como hacer, inventar o producir, y porque, para ser honestos, las especificidades del concepto son ignoradas por muchos aún en contextos académicos. Sin embargo, ya hemos visto que, de acuerdo a la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo*, la acción creadora de Dios es única en tanto que es el único fundamento para

---

49) Hefner, 37.

50) Stoeger, “God, Physics and the Big Bang”, 181–82.

51) Hefner, *The Human Factor*, 37–38.

la existencia de todo lo que es, causa o actúa de cualquier manera.<sup>52</sup> En este sentido, Hefner es consciente del sentido muy derivado de la palabra *creador* cuando es usada en términos filosóficos y teológicos a las acciones humanas;<sup>53</sup> está claro para nosotros, entonces, que debemos entender esta idea de co-creación en un sentido metafórico.

Como queda claro por lo anterior, el hombre no es *creador* en sentido estricto, pues a nivel ontológico, el cristianismo entiende que el hombre no se da la existencia a sí mismo, y que el acto creador se ha de comprender precisamente como el constante y siempre presente mantener a todos los entes en su existencia<sup>54</sup>. Sin embargo, lo que esta dimensión resalta es que, así como el hombre descubre la existencia como un don, descubre también la vocación a ser *cierto* tipo de creador: de ahí que Hefner hable de co-creador: “*the use of the Word creator, even in a derivative sense, establishes a distinctive quality for humans. Furthermore, the Word points to the essential character of the human: to be a kind of co-creator*”.<sup>55</sup> Hay, entonces, espacio para la libertad humana y para el componente valiosísimo de creatividad individual y cultural, aun aceptando a la persona humana como creatura.

Entender al hombre como co-creador rescata la dimensión de actividad que se evidencia en otros de los elementos de la doctrina cristiana de la creación, a saber, la manera como la existencia ordenada de los seres humanos incluye el don de la libertad. Dicho en otras palabras: en el caso de las creaturas humanas, la manera como se desenvuelve la existencia ordenada en la historia no es un fenómeno automático, sino que involucra la libertad y las decisiones que el hombre asume en la historia. Esto es a lo

---

52) Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, 45–46.

53) Hefner, *The Human Factor*, 39.

54) William E Carroll, *La creación y las ciencias naturales: actualidad de Santo Tomás de Aquino*, trad. Óscar Velásquez (Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 2003).

55) Hefner, *The Human Factor*, 39.

que se refiere Stoeger cuando menciona las dos últimas características de la *creatio* y la describe como un don no solamente de existencia, sino también de capacidad para la actividad autónoma; en el caso del hombre, dicha actividad se da bajo una serie de individualidades, propiedades y capacidades muy concretas que incluyen, sobre todo, el don de la libertad.<sup>56</sup>

Esta manera de abordar la creación del ser humano involucra una comprensión particular de lo que implica la acción misma del Dios Creador. Hefner usa el concepto *creado* para describir la acción de Dios sobre la configuración específica de la naturaleza humana; no limita la comprensión de *creatio* en términos de dependencia ontológica, sino que también articula la acción de Dios a la configuración actual de la esencia humana: por esto, cuando explica las implicaciones de lo que significa ser una creatura, no solamente habla del hecho de que los seres humanos existen, sino que también menciona *la manera como existen*, en particular, el hecho de que tengan una historia genética que los vincula con su pasado histórico y con el medio ambiente que los rodea.

Sin embargo, hay varias maneras en las que las ideas de Hefner pueden ser útiles en el contexto de nuestra discusión. En medio de otras miradas más comunes que consideran que la libertad y la naturaleza son alternativas en conflicto, Hefner articula analógicamente tanto la naturaleza como la libertad y las comprende como características vitales e ineludibles de una antropología cristiana. La relación entre la naturaleza y la libertad no es unívoca: no son una y la misma cosa, pues hay *algunos* aspectos de nuestra configuración por los cuales podemos ser tenidos como responsables, aunque haya otros que no. Sin embargo, la relación entre naturaleza y libertad no es equívoca tampoco, pues ambas cosas no son

---

56) Stoeger, "God, Physics and the Big Bang", 182.

aspectos radicalmente separados, sino aspectos profundamente interconectados de un mismo ser. La relación es analógica.

Eduardo Federico Gutiérrez González es Profesor de Cátedra de la Facultad de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) y Asistente de la Decanatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la misma Universidad. Filósofo de la Universidad de La Sabana, actualmente terminando sus estudios de Maestría en la Pontificia Universidad Javeriana. Investigador del Grupo Interuniversitario CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones). Sus áreas de investigación son: filosofía de la religión, ciencia y religión, filosofía de la naturaleza, antropología teológica.

Luis F. Múnera Congote, S.J. es Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) y profesor asociado de la Facultad de Filosofía en la misma universidad. Investigador del Grupo Interuniversitario CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones). Teólogo y Doctor en Filosofía, Centre Sèvres-Facultades Jesuitas (París, Francia). Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Sus áreas de investigación son: filosofía de la religión, ciencia y religión, cristianismo y modernidad, filosofía política.

Recibido: 1 de junio de 2017

Aprobado para su publicación: 30 de junio de 2017