

CIENCIA Y RELIGIÓN: DOS SENDEROS EN BUSCA DE LA VERDAD

César Nombela

***Resumen.** La indagación científica y la experiencia religiosa, son dos vías que el ser humano concreto, en el ejercicio de su autonomía, puede incorporar en su actitud vital de acercamiento a la realidad. Dos actitudes del ser humano libre para configurar una cosmovisión, un esquema de referencias para interpretar el mundo y su existencia dentro de él. La ciencia también está abierta a lo inesperado, de hecho, en la transición científica del siglo XX la visión científica pasó de mostrar una realidad determinista a un mundo indeterminado, que se caracteriza por una complejidad difícil de abarcar. La actitud del creyente plantea un mundo de experiencias, basado en la profundización permanente, en búsqueda del sentido de su vida. El artículo propone tres vías para avanzar en el diálogo ciencia-religión: (i) profundizar en lo que la búsqueda de la verdad científica y la apertura a la trascendencia tienen de común, (ii) incorporar las propuestas de la creyentes en una sociedad cosmovisivamente neutral, mediante la traducción cooperativa de contenidos religiosos (Habermas), y (iii) articular un diálogo buscando cualquier atisbo de verdad y de bien que podamos encontrar en el seno de nuestra sociedad.*

Ciencia y religión, he aquí dos tareas, dos ámbitos para el ejercicio de algo que es profundamente humano, dos senderos de búsqueda para saciar las ansias por la verdad que están inscritas en nuestra propia naturaleza. También, ¿por qué no decirlo?, dos territorios en los que algunos creemos poder encontrar una auténtica armonía –la que se basa en la búsqueda honrada de la verdad– mientras que otros se empeñan en su mutua exclusión.



La actividad científica comienza cuando el hombre es capaz de preguntarse racionalmente sobre la realidad y buscar los caminos para encontrar las respuestas. El filósofo ha pretendido profundizar directamente en la esencia de las cosas, pero el científico ha sabido buscar los atajos, formular metodologías sistemáticas, identificar puntos de llegada sobre los que seguir construyendo el conocimiento. Tal vez porque el científico hace tiempo que entendió que ese viaje al fondo de la realidad, basado en su pensamiento, tenía importantes limitaciones a pesar de los fantásticos hallazgos que parecía poder proporcionar. Sin embargo, también fue quedando claro que ciencia y filosofía se habrían de confrontar, para alcanzar la sabiduría sobre las conquistas propias de método científico o porque la reflexión sobre la realidad no podía prescindir de lo que la observación, la medida y la experimentación eran capaces de proporcionar. El pensamiento de Kant acabó con el optimismo de la Ilustración de que la ciencia podría penetrar en la quintaesencia de la realidad. Más bien, la ciencia puede desembocar en la utilización de algunos modelos que permitan manejar la realidad de forma coherente.

Pero, lo expresado anteriormente, no significa para mí que no exista una «verdad científica objetivable». Una cuestión, la de la verdad científica, que inevitablemente se habrá de confrontar con la tendencia posmoderna precisamente a revisar la estructura de la realidad y a poner en cuestión el propio concepto de verdad. De lo que no cabe duda es que la ciencia es una sucesión de verdades provisionales, sometidas a revisión desde el punto de vista de su validez a la luz de nuevas observaciones y hallazgos. La historia de la ciencia ha presenciado numerosos procesos de remoción, o superación, de paradigmas, algo que hoy vivimos con mayor intensidad. Cada hallazgo nuevo en ciencia conduce inevitablemente a la formulación de nuevas preguntas. Esa actitud, de apertura a lo desconocido, para mí, cabe asimilarla, como me referiré más adelante, a la indagación en lo desconocido, en el misterio, en definitiva. El científico que investiga tiene que confiar en seguir arrancando secretos a la naturaleza, precisamente para encontrarse con la verdad.

Con el tiempo habría de llegar, y llegó, sin duda, el triunfo de la ciencia, entre otras cosas por su poder para hacer posible la transformación de la realidad. En ese triunfo estamos, no solo porque la capacidad de profundizar se ensancha y agranda, sino porque cada vez confiamos más en el empleo de la técnica que se

deriva del conocimiento científico. En palabras de Antonio Fernández-Rañada (1995), «la ciencia es tan poderosa porque ha sabido extraer su fuerza de los límites humanos». Nadie duda hoy de este poder, aunque sepamos de la necesidad de encauzarlo dentro de un marco de referencias éticas, porque su utilización correcta no está garantizada.

En la cuestión del diálogo ciencia-religión lo que late es el hombre con sus interrogantes auestas. No es un diálogo entre dos disciplinas, se trata de lo que ambos caminos –el de la indagación científica y el de la experiencia religiosa– le sugieren al ser humano concreto. El ser humano actual que en el ejercicio de su autonomía incorpora no solo la razón para acercarse a la realidad, sino que «el tribunal de la conciencia humana, órgano colegiado presidido por la razón, pero del que también forman parte el sentimiento, la intuición y ese especial sentido recomendado para la percepción de las realidades espirituales» (Gomá Lanzón, 2013). Muchos de los científicos serios que apuestan por una interpretación exclusivamente materialista de la realidad, no se suelen resistir a hacerlo en términos verdaderamente dramáticos, como quien cree haber dado con las claves de una existencia humana como tragedia, que ha de buscar sus fundamentos en algo diferente de lo que creía después de haberse atrevido a conocer. Suponer un mundo sin Dios, con todo lo que de trágico puede tener (desde Ludwig Feuerbach y Karl Marx a Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre y Albert Camus), implicó proponer al hombre enfrentarse con la nada más absoluta, con la necesidad de ser –verse obligado incluso– a actuar como su propio creador. Toda una nueva visión, todo un nuevo planteamiento.

El entusiasmo por conocer ha tenido muchas manifestaciones, pero los peligros que encierra –toda actitud humana tiene un riesgo– han estado presentes desde las formulaciones de la mitología clásica. Sigmund Freud en el pasado siglo sentenció que todo avance en el conocimiento ha supuesto un serio golpe a la «autoestima» del ser humano, como lo testimonian, para este autor, las tres grandes ofensas infligidas por la ciencia al antropocentrismo que se vino formulando durante siglos: (a) la Tierra no es el centro del universo (Copérnico, Galileo); (b) el hombre no es el propósito de una evolución que resulta azarosa (Darwin); (c) el hombre ni siquiera es dominador de su propia psique (Freud). Sin duda, esta propuesta de Freud está en la línea de quienes postulan que el camino hacia la verdad, forzosamente, ha de encerrar

al hombre en sus propios límites. Se me antoja que en esta línea estarían los planteamientos actuales del llamado «pensamiento débil» que renuncia expresamente a la verdad, para proponer una realidad a la medida de los deseos de hipotéticas mayorías. Desde el pensamiento débil se exige que la verdad del hombre haya de someterse a las interpretaciones que cada cual quiera hacer; para Gianni Vattimo «la verdad es enemiga de la democracia», lo que lleva a postular «la filosofía como una interpretación de la época que da forma a un sentir difuso sobre el sentido de la existencia en un cierto mundo histórico» (Vattimo, 2010).

Las relaciones entre ciencia y religión para algunos no son neutrales

Nos adentramos en algo que hace referencia a lo que se ha llamado la «cosmovisión», la visión que cada uno de nosotros puede tener de la globalidad del mundo, un marco desde el cual vivimos, un esquema de referencias en el que nos situamos como seres que aspiran a interpretar el mundo y nuestra propia existencia dentro de este. Lo que ocurre es que Dios no puede ser exclusivamente una teoría científica. Pero entiendo que, sea cual sea la actitud que se tome, esta requiere ser repensada en todo momento. En ese repensar me parece importante acercarse a esta cuestión con una mente «racional», me atrevo a decir incluso que más racional de lo que ha sido habitual para muchos hasta el momento. Muchos dan por buenos los dogmas de lo «políticamente correcto», entre los que —paradójicamente—, están en la actualidad aquellos que dan por zanjado que la actitud religiosa supone una renuncia a ejercer la racionalidad.

Hay pocas dudas de que muchos de los conflictos históricos entre ciencia-religión no son propiamente tales, sino situaciones en que determinadas instancias de poder han podido utilizar ambas cuestiones en beneficio propio. Cierto es que el papa Juan Pablo II expresó una importante y humilde (verídica) rectificación de la condena de Galileo. Pero nada peor que aplicar un análisis reduccionista a cuestiones complejas como esta, ignorando que una buena parte de las razones que movieron a muchos a plantear determinadas persecuciones eran muy ajenas a motivaciones verdaderamente religiosas, en cambio estaban basadas en conflictos de poder.

Esa misma simplificación podría darse a la inversa; por ejemplo, en quienes achacan al darwinismo, como teoría científica, la causa de que se haya podido asentar una visión monista del hombre como pseudoreligión inspiradora del materialismo histórico (marxismo), o de la superioridad de las razas y la justificación de la eliminación de los más débiles (nazismo) y la eugenesia. Así lo hizo el naturalista Ernst Haeckel que, entusiasmado por las formulaciones de la biología evolucionista, se sintió llamado a fundar la «religión monista de la naturaleza», una asociación de cientifismo y misticismo que fue incorporada por el nazismo como uno de sus pilares ideológicos, precisamente por el determinismo biológico que postulaba. Pero no cabe señalar a la ciencia verdadera como culpable de formulaciones aberrantes extracientíficas.

Como científico, entiendo la ciencia como una sucesión de verdades provisionales, lo que no quiere decir que en cada momento no sean verdades coherentes. También entiendo que la actitud reduccionista dificulta los análisis globales. Además, la actitud del creyente nos remite, igualmente, a un mundo de experiencias, lo que significa sin duda una tarea de profundización permanente, de búsqueda de lo que dé sentido a la vida, no desde un ámbito irracional; al contrario, la actitud racional es un ingrediente definitorio de quien, como creyente, descubre que la apertura al Absoluto supone complementar y ampliar el ámbito de la propia racionalidad, nunca renunciar a ella. Es por tanto necesario contribuir a superar tanto un cientifismo ingenuo, que postule la ciencia como dogma que fundamenta la única forma de conocer, así como la caricatura de la religión, planteada como una actitud de rechazo a cualquier explicación de la realidad en términos racionales. Desde estas actitudes, ambos caminos, ciencia y religión, son declarados como mutuamente excluyentes, sin que quepa la menor posibilidad de diálogo entre ellos.

Yo estoy convencido de que el para el científico creyente no debe haber –no hay– espacio para el miedo a conocer, nada debe limitar el afán de avanzar en el conocimiento. Otra cosa, naturalmente, es la forma de hacerlo, el cultivo de la ciencia requiere una actitud ética, a la que nos referiremos más adelante. Ambos temas, ciencia y religión, así planteados, demandan una reflexión y una postura. No seré yo quien afirme que la cuestión se puede zanjar, ni mucho menos, de un plumazo, con conclusiones incontestables que a todos puedan convencer. Por el contrario, uno y otro acaban confluyendo en un análisis que cada vez se basa en una

mayor información, un mayor avance y una mayor disponibilidad de datos y argumentos. La ciencia moderna es un producto de la civilización occidental, el caudal de conocimientos científicos se comenzó a generar en Europa en los últimos cuatro siglos. Enraizada en el pensamiento y el conocimiento que surge de la Grecia clásica, el avance de la ciencia tiene lugar en buena medida de manera conjunta con el desarrollo de la civilización cristiana.

Está claro también que la Edad Moderna, que conduce a la Ilustración, marca una separación de los ámbitos religioso y científico. Hasta entonces los planteamientos habían ido en la línea de las demostraciones lógicas de la existencia de Dios. Sin embargo, el optimismo ilustrado aspira a desarrollar explicaciones de la realidad exclusivamente naturales, lo sobrenatural tendría otro ámbito. Se marca así el inicio de una etapa de conflictos. Algunos recurrirán a pensar que ese divorcio significa un alejamiento total, una separación que conduce a una situación que hace incompatibles la ciencia y la fe, la fe en cualquier dios que diga algo a la existencia humana. Para estos, el único estado lógico del científico es el del ateísmo materialista, pasando, a lo sumo, por una transición desde un deísmo que postule un Dios al margen de la existencia humana, o un agnosticismo que se centre en apartar un problema sin interés o sin posibilidades de abordaje. Nada avala, sin embargo, que en los científicos se produzca obligatoriamente una deriva hacia la increencia como presupuesto esencial, ni mucho menos que eso ocurra siempre con los más excelsos. Aunque Richard Dawkins (2007) pretende que la increencia es la situación natural entre los científicos, lo cierto es que hubo muchos creyentes entre quienes fundaron la ciencia moderna, como: Copérnico, Kepler, Newton, Descartes y Pascal... A los que habría que añadir científicos ilustrados como el químico inglés Joseph Priestley y el matemático suizo Leonhard Euler, en los que la actitud religiosa está presente a lo largo de toda su vida, al igual que en los fundadores del electromagnetismo como André-Marie Ampère, Michael Faraday y James Maxwell.

Del determinismo a la indeterminación

En la reflexión del científico creyente, como hombre y como científico, sin duda ha de surgir una pregunta fundamental sobre el significado de las leyes de la naturaleza, una pregunta que tampoco puede ser eludida por el científico que se declara no creyente

o al margen de las creencias religiosas. ¿Cuál es el significado de las leyes de la naturaleza?, ¿tiene leyes la naturaleza?, ¿nuestra descripción alcanzable acerca de las mismas tiene un fundamento real o es nuestra forma de aproximarnos a su conocimiento? Del manejo de estas cuestiones como preguntas que nos tienen que interpelar, se puede concluir que las respuestas deducibles del conocimiento desarrollado han ido cambiando con el propio progreso de la ciencia. De ahí mi alusión a la necesidad constante de repensar.

La física del siglo XIX supuso una aproximación en la que la capacidad de conocer y predecir se inclinaba a un «determinismo» muy preciso. Para Pierre-Simon Laplace, «el conocimiento de todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen..., se podría abarcar en una sola fórmula, descriptiva de los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos» (citado por Fernández-Rañada, 2008). Desde aquí descartaba la hipótesis de Dios en su famosa respuesta a Napoleón: «no he necesitado esa hipótesis».

Pero vivir la ciencia también significa estar abierto a la novedad, a lo inesperado. Así ocurrió con los desarrollos de la física al llegar el siglo XX. Los hallazgos de esta etapa fueron en verdad inesperados para quienes postularon el determinismo como conclusión fundamental del avance en la mecánica y las causas del movimiento. Culminaría este grupo de progresos con la teoría de la relatividad de Einstein, la última de las grandes leyes físicas del mundo clásico. Sin embargo, lo inesperado para muchos fue el surgir de las ideas propias de la física cuántica, que componen lo que Juan Arana (2002) ha denominado «realismo no clásico», un edificio científico basado en el principio de incertidumbre, el análisis probabilístico de los fenómenos y la importancia del observador en los fenómenos observados.

El universo equilibrado y estable de Isaac Newton resulta no ser tal, sino un universo en expansión a partir de una gran explosión *-big bang-* que viene documentada por una nueva cosmología (Georges Lemaître, un sacerdote católico, que como es sabido fue quien formuló esta teoría), definitiva de sus procesos de evolución con la interconversión masa-energía, con la generación de las galaxias y las estrellas, así como la formación de los núcleos atómicos y de las moléculas por interacción entre ellos. El uni-

verso está en proceso de cambio. En medio de toda esta explosión de conocimientos científicos, destaca algo que resulta inesperado para la propia aproximación científica, y es que hay partes esenciales del saber científico que no se pueden establecer con certeza empírica, la ciencia no puede despejar esos territorios de duda.

Como señala Marco Bersanelli: «Los datos obtenidos y la información desarrollada documentan notablemente bien la evolución de ese universo, desde lo más simple a lo complejo, pero la ciencia moderna no es capaz de dar una respuesta a la gran pregunta de la creación: cuál es la fuente última de todo lo que existe y por qué hay existencia en lugar de no existencia». Y «por otra parte, el conocimiento científico plantea a su vez nuevas cuestiones básicas como cuál es la naturaleza de lo invisible como el espacio-tiempo y las leyes de la física, por qué es el universo un lugar adecuado para el desarrollo de la vida y la inteligencia o que es lo que hace posible nuestro entendimiento del universo» (Bersanelli, Gargantini, Corona y Nombela, 2011). Hay un espacio amplio para la reflexión sobre los límites del conocimiento físico y matemático, magníficamente analizado recientemente por el profesor Fernando Sols (2012). Según señala, la dinámica no lineal de Poincaré y el principio de incertidumbre de Heisenberg, nos revelan que la realidad física es, en muchos sentidos, indeterminada, así como el teorema de Gödel pone de manifiesto que hay verdades matemáticas que son indemostrables.

Abarcar la complejidad

En el momento científico actual, si algo llama la atención es precisamente la voluntad de abarcar la complejidad. Agotado el desarrollo de las disciplinas clásicas, se impone el progreso en las zonas de interfaces, los territorios interdisciplinarios en los que surge la novedad, el avance más marcado. La formulación clásica de las leyes de la naturaleza, que tendían a formular regularidades en la realidad, se ve complementada por la posibilidad de realizar un análisis de la interdependencia de numerosas variables. El reduccionismo científico, que tan útil resultó para el avance en otras épocas, ahora da paso a la consideración global de los sistemas, realidades caracterizadas por la interdependencia de los factores que las integran, cuyo comportamiento integrado se puede tratar de predecir (modelizar). Así sucede en muchos de los campos del saber científico, y especialmente en el de la biología, lo que hace

más difícil de lo que se pensaba el lograr el control de numerosos fenómenos. De ahí, la ingenuidad de quienes en muchos aspectos postulan la posibilidad de un dominio absoluto que permita por ejemplo modificar la naturaleza humana, lo cual, al margen del juicio moral que pueda merecer, resultaría sin duda mucho menos controlable de lo que algunos formulan.

Este espacio, el de los límites del conocimiento, supone territorio obligado de reflexión para quienes pretenden encontrar una significación a los hallazgos de la ciencia y, en concreto, para quienes tratan de asentar una visión sobre la naturaleza humana, la vida del hombre y el sentido de su existencia. No se trata de encontrar las respuestas últimas en el conocimiento científico. Pero tampoco se puede indagar honradamente sobre la trascendencia de la vida humana, prescindiendo de los hallazgos que la ciencia nos revela.

La evolución biológica conduce a la emergencia del hombre

Se puede decir que Darwin completó la revolución copernicana. Con Darwin, el mundo de lo vivo se hace parte integrante del propio mundo físico a través de la teoría evolutiva. Irrumpió el darwinismo (150 años se cumplieron en 2009), precisamente desde el ámbito de la teología natural, la que más se había aproximado a concluir sobre la existencia de un diseñador, responsable del maravilloso orden de una naturaleza diseñada, una naturaleza de la que el hombre forma parte. Desde la experiencia sobre la variación natural de las especies, Darwin propuso la selección de los más aptos, como fuerza que opera sobre las variantes individuales que aparecen de manera natural. Darwin pudo encontrar una de esas ideas que permiten conclusiones de valor general: serían fenómenos aleatorios, no deterministas, los que conducen a la variación biológica, al cambio. Pero todo ello se ve afectado por fenómenos deterministas, una selección que opera sobre la capacidad adaptativa.

La posterior secuencia de los hallazgos de la biología, en especial la genética mendeliana y la biología molecular, no hizo otra cosa que consolidar una teoría formulada bastantes años antes. Su impacto científico, filosófico y social ha sido indudable, como igualmente lo fue en el ámbito religioso. Para muchos, la conclusión es definitiva: La selección natural es la fuerza creadora de un

mundo sin propósito. Cambien ustedes la palabra «propósito» por «sentido» y encontrarán el ámbito de especial confrontación con el que muchos han propuesto que la ciencia moderna anulaba cualquier visión trascendente de la vida del hombre. Naturalmente que la evolución biológica nos interpela sobre el sentido de nuestra existencia. Como cualquier otra visión sobre el mundo y el universo que la ciencia (el conocimiento) nos aporte. Las respuestas que se han ido dando a los dilemas que plantea esta interpelación oscilan entre lo analítico y lo dramático, van desde la confirmación de una visión ascendente de la naturaleza y la vida humana, hasta la negación de cualquier otra posibilidad que no sea el que hombre está abocado a la nada.

En su libro *El azar y la necesidad*, publicado por Jacques Monod en 1970, se plantea que el dilema del hombre es el de escoger entre el reino y las tinieblas. Monod afirma en el final de su libro: «La antigua alianza ya está rota: el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo donde ha emergido por azar. Igual que su destino su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el reino y las tinieblas» (Monod, 2016). Richard Dawkins recupera la idea de la teología natural, la del diseñador, precisamente para convertirla en lo que llama el «relojero ciego». En definitiva, plantea de lleno la destrucción del pensamiento finalista. Así lo expresa Dawkins: «La selección natural, el proceso automático, inconsciente, ciego, que Darwin descubrió, y del que ahora sabemos que es la explicación de la existencia de todas las formas de vida, con una aparente dirección, no tiene ningún propósito en su mente. No tiene mente ni visión. No planea el futuro. No tiene visión, ni previsión, ni ninguna clase de presencia. Si se puede decir que desempeña el papel de un relojero, se trata de un relojero ciego» (Dawkins, 2015). Y Juan Luis Arsuaga remata en su libro *El enigma de la esfinge*: «Un Universo indiferente, sí, pero ya nunca más incomprensible desde que Darwin, sobre las tinieblas de la ignorancia, arrojara luz, mucha luz. El descubrimiento de la verdad nos hizo, al fin, libres» (Arsuaga, 2001).

Siempre me ha llamado la atención cómo estos autores recurren a un lenguaje con resonancias evangélicas, precisamente para negar (descalificar incluso) cualquier opción a la trascendencia de la vida del hombre. Se puede decir que en Monod hay una auténtica concepción metafísica de lo que significa el azar. Sin embargo, vuelve la ciencia a hacernos reflexionar, mostrando cada vez con

más claridad dónde están los límites del conocimiento, mientras que el análisis matemático riguroso de lo que llamamos azar lleva a concluir que «el azar es indemostrable» (Fernando Sols).

La teoría de la evolución, que es solamente eso, una teoría, nos da buena cuenta de muchos hechos y observaciones, encaja muy bien una explicación de muchas facetas del mundo de lo vivo. Sin embargo, sus alcances no son trasladables a una explicación de otras cuestiones más globales que conciernen a nuestra existencia.

Desde la comprensión de las explicaciones evolutivas, ya el jesuita francés, Teilhard de Chardin, figura capital, científico, filósofo y místico; fallecido en 1955, levantó una obra plena de intuiciones, impregnada de esa visión ascendente en la que, con fundamento en las observaciones científicas, plantea una visión transfigurada de la creación. Las ideas de Teilhard laten también en las formulaciones de Francis Collins, el científico que ha coordinado el proyecto mundial del genoma humano. Tras efectuar la crítica de la idea del diseño inteligente (muy debatida en Estados Unidos), Collins se revela contra quienes afirman el darwinismo como la refutación de cualquier sentido para la existencia humana. La idea del BioLogos de Collins, en la línea de Gray, Dobzhansky, Maimonides y de Juan Pablo II, propone la «evolución teísta», en un universo creado por Dios, en el que las condiciones que se han dado están especialmente dotadas para la vida, de la cual el hombre es una parte única y especial (ley moral y búsqueda de Dios) dentro de la evolución. Una clara referencia a Teilhard, sin mencionarlo.

Los representantes del nuevo ateísmo (según señala John Haught (2008) al referirse a Richard Dawkins, Daniel Dennett y Christopher Hitchens), que basan su propuesta en el naturalismo científico o científicismo, no dejan de sorprendernos. Vivimos en una naturaleza autooriginada, que no tiene propósito, todo puede ser conocido por la ciencia que llegará a explicar todo, la inteligencia, la conducta, etc. Sin embargo, la vida puede estar llena de sentido. Hay un verdadero «acto de fe» en su actitud atea, aunque esto, sin duda, les supondría una verdadera contrariedad admitirlo. Más serias son las propuestas de Steven Weinberg (2003), que no dejan de basarse en una «creencia» de que todo será explicable en función de razonamientos puramente materiales.

Pero la pregunta permanece, es la pregunta sobre el sentido, y hay palabras que no pueden sino pronunciarse desde una actitud que nos remite a las capacidades más esenciales y profundas de la

condición humana. El sentido, cuando hace referencia a nuestra vida, solo puede remitirnos a algo tan profundo como el significado que para nosotros tiene nuestra existencia. Como ser capaz de reflexión, el hombre está abocado a recorrer su existencia con la compañía de una pregunta esencial; la pregunta es la misma, pero puede tener muchas formulaciones. ¿Por qué estoy aquí? ¿Cuál es mi destino? ¿Terminará mi existencia cuando me llegue la muerte biológica? ¿Qué debo hacer?

¿Es posible una armonía entre ciencia y religión?

Mi propuesta es que el camino en la búsqueda de una armonía entre ciencia y sentido de la vida (trascendencia) puede basarse en tres puntos de referencia que creo adecuados para el hombre de hoy:

1. Profundizar en lo que ambos caminos, el de la búsqueda de la verdad científica y el de la apertura a la trascendencia tienen de común. La ciencia implica ahondar en el conocimiento de la realidad a través de una actitud sistemática de formulación de preguntas y aplicación de métodos apropiados para darles respuesta. Los hallazgos de ciencia pueden conducir a respuestas concretas, pero también a nuevas preguntas. Hay mucho de indagación en el misterio en la tarea científica, cuya práctica honrada presupone la aceptación de los límites de la propia tarea científica. El citado Marco Bersanelli se refiere «al misterio como estímulo para la indagación científica». Y en expresión del gran teólogo Olegario González de Cardedal, «las puertas del misterio, tanto del hombre como de Dios, solo se abren desde dentro» (González de Cardedal, s/f).

En la Teología de Joseph Ratzinger hay espacio incluso para un sugerente paralelismo. «La imagen de la materia como “paquetes de ondas” (Schrödinger), aun siendo discutida por los físicos y los filósofos, nos puede ilustrar sobre el significado de actualitas divina. Para el absoluto ser acto de Dios y para afirmar que el ser compacto que es Dios consiste en una multitud de relaciones que no son sustancias... y que esa multitud constituye la plenitud del ser. San Agustín concibió la existencia como puro acto» (Ratzinger, 2001). Desde la fe en la trascendencia nos sentimos impulsados a bucear en un misterio, cuyas claves no podemos abarcar, pero que, si lo vivimos con honradez, igualmente nos lleva a ambicionar las respuestas a las preguntas más radicales en relación con el sentido de nuestra existencia. La validez de nuestra propuesta de fe tendrá tanto mayor solidez cuanto más enraizada esté en

lo más íntimo de nuestra experiencia. La aceptación del mensaje cristiano, basada en la revelación que procede de un Dios que está presente en la historia del hombre, que se ha hecho carne entre nosotros con la promesa de la salvación para todos, que nos presenta el conocimiento de Él mismo como un don que hemos de tratar de merecer, suponen un bagaje que presentar en ese diálogo entre la ciencia y la fe que tantas modalidades y matices puede alcanzar en estos tiempos.

2. La segunda referencia tiene que ver con ese diálogo sobre cuestiones científicas y sus implicaciones éticas en lo que el filósofo Jürgen Habermas, desde una postura al margen de la religión, ha llamado una sociedad postsecularizada. Se refiere este filósofo a la sociedad actual, cosmovisivamente neutral, pero que debe ser capaz de incorporar las propuestas de los creyentes, en lo que llama una «traducción cooperativa de los contenidos religiosos» (Habermas, 2012). Un campo adecuado para ese encuentro productivo sería sin duda el de la práctica del sentido común ilustrado, lo que significa que en un diálogo basado en el manejo riguroso de los hallazgos de la ciencia, como sustrato común a todos, podemos encontrar los creyentes un terreno abonado para la transmisión de nuestra propuesta en beneficio de la sociedad. Una sociedad, la occidental, organizada y articulada en cuanto a los mecanismos de decisión, en función de principios como la libertad individual y el respeto a los derechos, que tienen una profunda raíz cristiana.
3. Finalmente, mi tercera propuesta está basada en que el diálogo se articule buscando cualquier atisbo de verdad y de bien que podamos encontrar en el seno de nuestra sociedad. Estaría en la línea del principio ignaciano de salvar siempre que sea posible la proposición del prójimo, en función de lo que de válido y verdadero hay en ella. Esta idea me la ha inspirado el haber oído y leído a Sydney Brenner, que recibió el Premio Nobel de Fisiología o Medicina en 2002 tras haber protagonizado muchos hallazgos trascendentales para la biología molecular a lo largo de cuarenta años. Con la madurez y sabiduría que le caracterizan, pronunció numerosas conferencias en distintos países, incluida España, en las que analizaba la significación de lo más novedoso en ciencias de la vida, pero en las que no renunciaba a incidir en algo que para muchos puede parecer políticamente correcto. Puesto a acuñar frases lapidarias en favor del apoyo a la ciencia, Brenner afirma en varios lugares: «La magia no funciona y la religión no ofrece confianza (*is not reliable*), la ciencia es la clave para la sociedad actual» Aparentemente, su propuesta planteaba romper con toda una tradición de raíces religiosas en nuestra sociedad. Pero, Brenner al mismo tiempo escribía en 2002 el editorial de fondo en un número de la revista *Science*, dedicado a la nueva medicina que

puede surgir del conocimiento del genoma humano. Concluía dicho texto con el párrafo siguiente: «Un estudiante me preguntó cuáles son las exigencias éticas a las que un científico de las ciencias de la vida se debe atener. Inmediatamente me vinieron a la mente dos prescripciones. La primera, común a todo científico, es decir la verdad. La segunda es preocuparse de toda la humanidad» (Brenner, 2003, p. 533). Acababa de formular una vez más lo más esencial del mensaje cristiano: la búsqueda de la verdad en el amor al prójimo. Quienes hemos acogido ese mensaje con humildad y sin complejos, podemos valorar más el tesoro que representa.

La ética en la última etapa de la evolución

Para terminar estas reflexiones me parece fundamental aludir a la ética, como un aspecto fundamental en el diálogo entre ciencia y religión. La especie humana es la única dotada de autoconciencia, capaz de anticipar hechos y de elegir en función de todo ello. La especie humana es la única competente de un comportamiento ético y, por tanto, de valorar la moralidad de sus actuaciones.

Los avances científicos hacen posibles numerosas intervenciones cuya valoración moral se impone. El hombre es capaz de «intervenir» en los seres vivos modificando sus características de manera permanente. En 1974, llegaba la ingeniería genética que permite modificar permanentemente las características genéticas de los seres vivos, en 1978 nacía el primer bebé-probeta, en 1982 surgían los primeros ratones transgénicos y en 1997 se clonaba el primer mamífero, la oveja Dolly. Las dos siguientes citas reflejan algo de lo que suponen las posibilidades de intervención biotecnológica. Afirma Edward O. Wilson: «(...) la humanidad alcanzará una posición deiforme para tomar el control de su propio destino último. Podrá alterar... incluso las emociones y el impulso creativo que componen el núcleo mismo de la naturaleza humana. El *Homo sapiens*, la primera especie verdaderamente libre, está a punto de licenciar la selección natural...» (Wilson, 1999). No es fácil establecer los alcances y la realidad de lo que se postula en esta afirmación. Pero, no cabe duda de que determinados desarrollos tienen unas posibilidades y unos alcances desconocidos que obligan a adoptar una actitud ética, porque para Carl Djerassi: «Los últimos avances en tecnologías contraceptivas y reproductivas han suscitado claramente multitud de problemas inquietantes,

que muchos quisiéramos apartar de nosotros. Pero eso ya no es posible: el genio ha escapado de la botella» (Djerassi, 2002).

El pragmatismo que algunos reclaman se ha de mover continuamente entre certezas e incertidumbres de las que está plagado el propio conocimiento científico. Por eso, de nuevo es fundamental reforzar los fundamentos éticos de un comportamiento humano que ha de basarse en la dignidad humana, proponer que el hombre es un fin, que no puede ser tratado como medio, solamente como medio, que la instrumentalización del hombre debe rechazarse, e incorporar este bagaje a la hora de discernir sobre la moralidad de las intervenciones biotecnológicas. Es un camino en el que nos vamos a encontrar de todo. Desde los bioeticistas que niegan la «superioridad» de la especie humana, oponiéndose a la formulación de que la «vida humana es sagrada», y sustituyéndolo por el de una vida humana que merezca ser vivida, aunque esto conduzca a la dificultad de en qué consiste esa vida que merece ser vivida y quién tiene la capacidad de decidirlo. Al día de hoy, la bioética no resulta un territorio pacífico para quienes por ella transitan. Personalmente pienso que el camino es la proclamación de los valores, y, entre ellos, el valor principal, la dignidad humana. En palabras de Holmes Rolston: «La ciencia y la consciencia tienen una relación compleja, difícil de acotar. La ciencia necesita de la consciencia, pero no la puede justificar. El ser-deber continúa siendo válido en el pasado, el presente y el futuro. Los humanos dieron ese salto en su proceso evolutivo y ahora viven en el territorio de la moralidad. En eso consiste la dignidad que es herencia y patrimonio. Pero ese patrimonio constituye un potencial que ha de actualizarse generación tras generación, en cada nueva era, en cada vida humana, para que no perdamos nuestra dignidad. Tras cuatrocientos años de ciencia e ilustración la cuestión de los valores permanece en el siglo XXI, tan aguda y tan dolorosa como siempre. El reconocimiento y respeto de la dignidad humana no es algo trivial. De ello depende en buena medida nuestro futuro» (Rolston, 2003). Desde el conocimiento de nuestra realidad biológica, podemos seguir abiertos a la pregunta fundamental sobre el sentido de nuestras propias vidas. La vida humana, la de cada persona que habita en este planeta, es el resultado de una serie de fenómenos altamente improbables, pero que, no obstante, han ocurrido. Sabemos mucho más de las leyes físicas que gobiernan el ambiente en el que hemos surgido. Podemos ser más libres

para bucear en los misterios que persisten detrás de unas leyes de la naturaleza en las que nuestra propia existencia se enmarca.

Referencias

- Arana, J. (2002). *Materia, universo, vida*. Madrid: Tecnos.
- Arsuaga, J. L. (2001). *El enigma de la esfinge: Las causas, el curso y el propósito de la evolución*. Barcelona: Plaza y Jané Editores.
- Bersanelli, M., Gargantini, M., Corona, J., y Nombela, C. (2011). *Sólo el asombro conoce: La aventura de la investigación científica*. Madrid: Encuentro, S.A.
- Brenner, S. (2003). Humanity as the model system. *Science*, 302 (5645), 533. Recuperado de <https://doi.org/10.1126/science.302.5645.533>
- Dawkins, R. (2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Calpe.
- Dawkins, R. (2015). *El relojero ciego*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Djerassi, C. (2002). *Technology and human reproduction: 1950-2050* (319).
- Fernández-Rañada, A. (1995). *Los muchos rostros de la ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Fernández-Rañada, A. (2008). *Los científicos y Dios*. Madrid: Trotta.
- Gomá Lanzón, J. (2013). *Necesario pero imposible*. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial España.
- González de Cardedal, O. (s/f). Comunicación personal.
- Habermas, J. (2012). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona; Buenos Aires, México: Editorial Paidós.
- Haught, J. F. (2008). *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Westminster: John Knox Press.
- Monod, J. (2016). *El Azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de vida moderna*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Ratzinger, J. (2001). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Rolston, H. (2003). *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*. Recuperado de https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/index.html
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: GEDISA.

Weinberg, S. (2003). *Plantar cara: la ciencia y sus adversarios culturales*.
Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Wilson, E. O. (1999). *Consilience: la unidad del conocimiento*. Galaxia
Gutenberg.