

Vol. 1 | N.º 2

julio-diciembre 2018

- Vernon L. Smith La fe y la compatibilidad entre ciencia y religión
- Josué Estrada María como modelo de fe y razón en el evangelio de Lucas
- Jaime Nubiola ¿Tiene sentido en el siglo XXI una filosofía cristiana?
- Nicolás Jouve de la Barreda La ciencia y la fe en el origen del universo, la vida y el hombre
- César Nombela Ciencia y religión: dos senderos en busca de la verdad
- Carmen Camey Marroquín ¿Es posible hablar de Dios? Sobre la posibilidad racional del lenguaje y del conocimiento religioso
- Gabriel J. Zanotti Fe y ciencia: no hay más motivos para el conflicto
- Enrique R. Moros El saber humano y la ciencia de Dios
- Samuel Gregg ¿Puede la religión servir como fundamento para una sociedad libre?
- Jesús Huerta de Soto Dios y el anarcocapitalismo
- Gonzalo A. Chamorro Razón y fe: cómo se cultiva la mente cristiana



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

ISBN: 978-1722024819



9 781722 024819

FE Y LIBERTAD

Instituto Fe y Libertad

Vol. 1 | N.º 2

julio-diciembre 2018

FE Y LIBERTAD

Ciencia, razón y fe



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 1, número 2 (julio-diciembre 2018)

Ciencia, razón y fe



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

CONSEJO EDITORIAL

Moris Polanco	<i>Editor</i>
Jordan J. Ballor	<i>Investigador senior y director de publicación, Acton Institute</i>
Alejandro A. Chafuen	<i>Director Gerente, Internacional, Acton Institute</i>
Gonzalo A. Chamorro	<i>Pastor, Iglesia Vida Real</i>
Helmuth Chávez	<i>Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín</i>
Javier Fernández-Lasquetty	<i>Vicerrector, Universidad Francisco Marroquín</i>
León Gómez Rivas	<i>Profesor, Universidad Europea en Madrid</i>
Jesús Huerta de Soto	<i>Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid</i>
Wayne Leighton	<i>Director Ejecutivo & CEO, The Antigua Forum</i>
Adrián Ravier	<i>Economista y docente</i>
Lawrence Reed	<i>Presidente, Foundation for Economic Education</i>
Carroll Rios de Rodríguez	<i>Presidente, Instituto Fe y Libertad</i>
Gabriel Zanotti	<i>Director Académico, Instituto Acton en Argentina</i>

© 2018 Instituto Fe y Libertad

Edificio Céntrica Plaza

Torre 1, Nivel 4, Oficina 402

15 Calle 1-04, Zona 10

Ciudad de Guatemala

www.feylibertad.org • info@feylibertad.org

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

Fe y Libertad publica artículos y reseñas cuyos autores no necesariamente comparten las mismas opiniones. En este sentido, dichas opiniones son enteramente responsabilidad de los autores, y no reflejan ningún tipo de perspectiva acordada de antemano.

ISBN-13: 978-1722024819

ISBN-10: 172202481X

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

En portada: El golfo de Nápoles con la isla Ischia en la distancia, Josephus Augustus Knip, 1818.

Rijksmuseum. Obra de dominio público.

Diagramación y diseño de portada: Allan Castillo

CONTENIDO

Editorial

- Moris Polanco 5 Un diálogo permanente

Artículos

- Vernon L. Smith 7 La fe y la compatibilidad entre ciencia y religión
- Josué Estrada 23 María como modelo de fe y razón en el evangelio de Lucas
- Jaime Nubiola 35 ¿Tiene sentido en el siglo XXI una filosofía cristiana?
- Nicolás Jouve de la Barreda 55 La ciencia y la fe en el origen del universo, la vida y el hombre
- César Nombela 73 Ciencia y religión: dos senderos en busca de la verdad
- Carmen Camey Marroquín 91 ¿Es posible hablar de Dios? Sobre la posibilidad racional del lenguaje y del conocimiento religioso
- Gabriel Zanotti 107 Fe y ciencia: no hay más motivos para el conflicto
- Enrique Moros 121 El saber humano y la ciencia de Dios
- Samuel Gregg 149 ¿Puede la religión servir como fundamento para una sociedad libre?
- Jesús Huerta de Soto 171 Dios y el anarcocapitalismo
- Gonzalo A. Chamorro 185 Razón y fe: cómo se cultiva la mente cristiana

Reseñas

- Moris Polanco 199 *Science, Faith and Society* por Michael Polanyi
- Carroll Rios de Rodríguez 204 *10 ateos se cambian de autobús* por José Ramón Ayllón
- Josué Estrada 207 *Ciencia y teología. Una introducción* por John Polkinhorne

- Colaboradores 211

UN DIÁLOGO PERMANENTE

Editorial

En septiembre de 2018 se cumplirán dos décadas de la publicación de la carta encíclica *Fides et Ratio*, de san Juan Pablo II, y en el Instituto Fe y Libertad hemos querido dedicar el segundo número de nuestro primer volumen a las relaciones entre ciencia, razón y fe. ¿Qué sucedió en el siglo XX que, del 58 por ciento de los científicos estadounidenses que en 1914 se declaraban ateos se pasó, en menos de un siglo, al 72 por ciento? Si sumamos este último porcentaje al 21 por ciento que se declara agnóstico, resulta que solo el siete por ciento de los hombres de ciencia creen en Dios (*El País*, «Los científicos se declaran no creyentes», 29 de julio de 1998). Este dato contrasta de forma contundente con quienes, entre la población en general de Estados Unidos, se declaraban ateos o agnósticos en 2010: solamente el 7.1 por ciento (Pew Research Center). Y en el mundo, el porcentaje de ateos también es bajo: 16.4, con tendencia a la baja (13.2 es el porcentaje estimado por el Pew Research Center para 2050).

Aunque es lícito desconfiar un poco de los datos y las estadísticas, parece claro que hay más ateos que creyentes entre los hombres y las mujeres que se dedican profesionalmente a la investigación científica. De hecho, suele ser noticia cuando un científico destacado se convierte. Debemos reconocer que, al menos para los científicos, la carga de la prueba de la existencia de Dios recae en los creyentes. Pero el problema no se reduce a aceptar o no la existencia de Dios; también es preciso aclarar cómo se hace ciencia sin contradecir a la fe. Cómo se explican los milagros, por ejemplo.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

O cómo se compatibiliza la obediencia que exige la fe —a la Biblia, al Magisterio, a la Tradición— con la libertad de conciencia.

¿Hasta qué punto está vigente la condena iluminista a la religión? ¿Es cierto que la religión (o las religiones) son un freno para el progreso científico, o es justamente lo contrario: que la religión ha impulsado la investigación científica, como lo prueba el hecho de que las universidades nacieron al amparo de la iglesia? ¿Ciencia y fe son dos formas radicalmente distintas de aproximación a la realidad? ¿Es cierto que el ateo es más científico o racional que el creyente? ¿Es verdad que la ciencia trata solo con hechos, mientras que la «materia» de la religión son los valores y los sentimientos? ¿Tienen vigencia los argumentos clásicos de la existencia de Dios? ¿Cómo dar testimonio de un Dios-Amor ante el panorama desolador del mal en el mundo? Estos, y otros interrogantes similares, son los que destacados científicos y filósofos abordan en sus colaboraciones para este número de *Fe y Libertad*.

No está de más advertir que, aunque los colaboradores de este número coinciden, por lo general, en su enfoque y sus propuestas sobre el problema de las relaciones entre ciencia, razón y fe, sus opiniones y reflexiones no manifiestan la postura de nuestro instituto. Aparte de que no tenemos una postura sobre este tema, tan complejo de por sí, desde el lanzamiento de nuestra revista aclaramos que *Fe y Libertad* busca ser un foro abierto donde caben todas las opiniones, siempre que se expresen de modo académico, fundamentado, y que sean respetuosas de las opiniones contrarias. En este número en particular, se advertirá que todos los colaboradores son cristianos; no hay ateos ni agnósticos, por la sencilla razón de que para ellos, la fe no tiene sentido. (Aunque cabría argumentar que, a pesar de todo, tienen fe en la ciencia y en la racionalidad humana).

Dice la *Fides et Ratio* que «cuando nuestra consideración se centra en la historia del pensamiento, sobre todo en Occidente, es fácil ver la riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de sus respectivos resultados» (n.º 101). Esperamos sinceramente que este número de nuestra revista constituya un aporte para ese fin.

Moris Polanco

LA FE Y LA COMPATIBILIDAD ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN

Vernon L. Smith

***Resumen.** En esta conferencia, el Premio Nobel de Economía relata las experiencias que lo llevaron a convertirse al cristianismo y hace ver cómo, desde su punto de vista, el trabajo de los científicos (en lo particular, los cosmólogos que investigan los orígenes del universo) presuponen la fe en sus teorías. «Los constructos conceptuales y teóricos de la ciencia constituyen las “sustancias de las cosas que esperamos” y la evidencia observacional depende de instrumentos que registran “la evidencia de cosas no vistas”». Por otra parte, nos dice que la ciencia debe preservar el sentido del misterio, presente en todas las cosas.*

Estoy especialmente agradecido con el Instituto Acton por darme esta oportunidad para hablar de la fe; de como yo veo que se manifiesta desde los tiempos antiguos hasta los modernos en la experiencia científica y religiosa. Como podrán imaginar, este no es un tema que mis colegas economistas me habrían invitado a considerar. No pretendo hablar como un experto, sino como una persona que busca respuestas personales a preguntas humanas antiguas. Cada uno de nosotros tiene que buscar respuestas mientras aprende de la experiencia de los demás, guiado por su comprensión espiritual.

Conferencia dictada en Acton University, Grand Rapids (Mich.), el 15 de junio de 2016. Traducida por Carroll Rios de Rodríguez. Publicada con la autorización del autor.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

La búsqueda de la verdad a través del amor era un poderoso compromiso cristiano mucho antes de convertirse en la motivación central de la experiencia científica.

¿Qué es la fe y cómo puede ser relevante tanto para la ciencia como para la religión? La respuesta que daré es una definición del Nuevo Testamento que también se aplica a la ciencia. En la carta a los Hebreos (11:1) se lee: «La fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve». Lo que se expresa ahí vale tanto para la ciencia como para la religión; a ambas les interesan las realidades invisibles de la verdad.

Mi temprana exposición a la religión en la década de 1930 estuvo marcada por la interpretación agnóstica-materialista de la ciencia prevaleciente en ese entonces. Mi madre y su padre se habían sentido atraídos por el unitarismo desde antes de que yo naciera. Los unitaristas buscaban reelaborar sus creencias religiosas para incorporar las perspectivas de la ciencia. Fue esta novedosa forma de ver la razón, siempre moderada y matizada por una experiencia interior de fuentes de inspiración poética secular y judeocristianas la que me marcó. Al final, «renací» y fui bautizado como cristiano. Mi proceso gradual de conversión, que siempre agradezco, probablemente fue acelerado por la lectura de *Jesús, el hijo de Dios*, del poeta libanés Kahlil Gibran. Ese libro contenía la mezcla apropiada de elementos sagrados, seculares y místicos, que adquieren aún más sentido al ser releído.

Aunque el materialismo está vivo en la retórica de muchos científicos e intelectuales de hoy, el proceso de búsqueda de la verdad en la ciencia lo ha vuelto obsoleto. El materialismo, no Dios, está muerto. Si por un tiempo se pensó que Dios estaba muerto, ha resucitado. No hay conflicto entre ciencia y religión; que, para los estándares materialistas, ambas son igualmente aterradoras.

La fe básica materialista se nutría de la expectativa de que la ciencia física nos proporcionaría los componentes últimos de la materia. Ese descubrimiento nos permitiría comprender nuestro universo en un nivel de profundidad que reemplazaría la necesidad de apelar a entidades espirituales o místicas para comprender la existencia humana. Personalmente, esta expectativa estaba presente en mi ingenua creencia infantil de que podría llegar a conocerlo todo, una vez que me convirtiera en adulto. Todavía debía aprender que justamente con la respuesta a cualquier pregunta venía un conjunto de preguntas más profundas. Esta característica interminable de capa sobre capa, como las «muñecas rusas», de nuestra

búsqueda de la comprensión, se revela en cada generación con el niño que fuerza nuestros límites al preguntar «¿por qué?» cada vez que le damos una respuesta. El proceso de interrogación para alcanzar niveles más profundos de comprensión, para explicar la explicación, no es exclusivo de la ciencia o de la religión; es una manifestación de la ignorancia humana, de nuestra curiosidad y hambre de aprender. De aquí la sabiduría de la máxima: «Ser como los niños».

La concepción materialista del universo comenzó a aclararse con dos famosos artículos de Einstein publicados en 1905: uno sobre la teoría especial de la relatividad (*Annalen der Physik* 17, 1905: pp. 891-921), y el otro sobre el efecto fotoeléctrico (*Annalen der Physik* 17, 1905: pp. 132-148). Una de las implicaciones del primero fue la equivalencia de energía y materia, que llevó a una nueva y revolucionaria comprensión de la física que llegó a tener aplicaciones prácticas en la energía nuclear. Fue seguido en 1916 por su teoría general de la relatividad, que reinterpretaba nuestro concepto de gravedad, espacio y tiempo que posteriormente formó las bases para la cosmología de un universo en expansión que comenzaba con el *big bang* de la creación.

Hoy, estas extensiones relativistas de la física newtoniana se ven como modificaciones directas de la física clásica y están totalmente incluidas en la sustancia del paradigma clásico. En su tiempo, estas modificaciones fueron contradictorias, porque nuestra intuición estaba distorsionada por la creencia de que el espacio y el tiempo existían como experiencias independientes. Ni la imaginación ni sus productos matemáticos, sin embargo, estaban limitados por la experiencia sensorial humana o por los instrumentos de su época. Y esto condujo a nuevos teoremas, experimentos y técnicas instrumentales que expandieron en gran medida la capacidad de la comprensión humana.

El segundo artículo de Einstein de 1905 establecía que la energía venía en paquetes discretos que estaban gobernados por una extraña forma de incertidumbre probabilística en la naturaleza; este es el tema por el cual ganó el Premio Nobel en 1921 y que dio inicio a la mecánica cuántica. Como Einstein lo dice en 1905, con su simplicidad característica:

(...) cuando un rayo de luz se difunde de un punto, la energía no se distribuye de forma continua sobre espacios crecientes, sino que consiste en un número finito de energía cuántica que está localizada

en el espacio, que se mueve sin dividirse y que puede ser absorbida o generada solo como un todo.

Más adelante se descubriría que la nueva física cuántica implicaba una «acción fantasmal a distancia», que Einstein se resistía a aceptar, aunque esta definía una nueva realidad observacional que a la larga recibió soporte experimental en múltiples ocasiones. Otros no se sentirían limitados por la irrealidad intuitiva de la nueva física y simplemente seguirían las matemáticas y los nuevos experimentos en un mundo cuantitativo que parecía místico de acuerdo con todos los estándares previos.

La influencia de Einstein fue grande y la historia de sus contribuciones fundamentales ha sido cuidadosamente articulada por A. D. Stone (*Einstein and the Quantum: The Quest of the Valiant Swabian*. Princeton University Press, 2013). Así, por ejemplo, en el capítulo 25 del libro de Stone, «Datos cuánticos», cambia la imagen corriente de Einstein como la de alguien que se había dejado de lado por la ola de eventos en la teoría cuántica. Fue Einstein quien en 1925 tuvo la intuición clave de que el intercambio de funciones de dos partículas idénticas no constituía un estado diferente de la materia. Si dos partículas tienen cada una dos estados particulares, no hay cuatro estados, sino tres: como «monedas cuánticas», con estados TT, HH y HT-TH. Y generalmente los estados pares fuera de la diagonal (i, j) no son distinguibles. Los estados de las partículas se agrupan en la naturaleza y explican por qué la materia es materia. Estos apoyan los condensados de Bose-Einstein, dando cuenta de fenómenos tales como la superlicuefacción y la superconductividad que conecta nuestra experiencia con la realidad de este misterioso cálculo de la probabilidad cuántica.

En contraste, el joven Schrödinger pensó que Einstein había cometido un error al calcular las probabilidades, pero Einstein replicó que, aunque sus preocupaciones estaban justificadas (según los estándares de la teoría de la probabilidad clásica), su artículo no tenía un error de cálculo, y propone el ejemplo 2x2 de los tres estados distintos. Schrödinger lo captó. ¡La carta de Einstein fue la clave! ¡Y eso lo llevó a sus brillantes ecuaciones onda-partícula!

Un nuevo misterio llegó con el descubrimiento de Hubble de 1929 de que las estrellas y las galaxias del universo se expanden en todas direcciones, a velocidades que aumentan proporcionalmente a su distancia de nosotros. La implicación fue que nuestro universo espacio-temporal tenía una sola región de origen. La idea

había sido propuesta por Lamaitre, el cosmólogo y sacerdote belga, en el año de mi nacimiento (1927). En 1949 el astrónomo británico Fred Hoyle llamó a esa teoría el «*big bang*», y el término tuvo éxito. Durante aproximadamente treinta años, los científicos, incluyendo a Hoyle, se resistían a la idea de que toda la materia y la energía en el universo emanara de una región histórica particular en el espacio-tiempo: los matemáticos la llamaban una «singularidad» masiva, comparada con las singularidades esparcidas en todas las direcciones a través del universo como queso suizo y asociada con las estrellas que implosionaron, o agujeros negros.

¿Por qué esta resistencia? Creo que procede de la idea newtoniana de que el universo siempre ha existido, que parecía psicológicamente más confortante y natural: sin principio y sin fin. Si hubo un comienzo, entonces la ciencia (la búsqueda de la verdad en los fenómenos físicos) tenía que encarar el hecho psicológicamente abrumador de que antes del comienzo no había nada: ni materia, ni energía, ni espacio, ni tiempo; solo una monstruosa nada. Uso «nada» aquí en el sentido de la física clásica, no en sentido de la física cuántica. Pero si el universo siempre hubiera existido, parecía que había suficiente espacio para el dios impersonal de Einstein, el deísmo de las reglas naturales, el orden y la belleza. ¿Cómo podemos imaginar y modelar la nada que se convirtió en algo?

Nuestros ancestros habían entendido su mundo en términos del Génesis (1:2). Antes de la creación «...la Tierra estaba sin orden y vacía, las tinieblas cubrían el abismo», mientras en nuestros días, en la era del *big bang*, entendemos nuestro mundo, técnicamente, como originado en una masiva singularidad en la cual las ecuaciones que plasman todo, desde las estrellas hasta la energía y los planetas, no tienen una solución finita.

La antigua pregunta de la existencia humana, «¿por qué hay algo ahí en vez de nada?», pudo evitarse si este algo que observamos en todas partes se hubiera pensado como siempre existente, en contradicción directa con el Génesis y con Hebreos (11:3), donde se dice que «por la fe entendemos que el universo fue preparado por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve no fue hecho de cosas visibles». Pero la nueva pregunta para la ciencia, implícita en la teoría del *big bang*, «¿Por qué no había nada que se volvió algo?» parecía profundizar el estado de nuestra ignorancia y el misterio. Esto es porque el misterio de los orígenes está más allá de cualquier ciencia y más allá del aparato tradicional de comprobación de hipótesis. La Creación (esto es, el comienzo) podía localizarse

en la trayectoria de vuelta de la historia y en el estado limitado de las ecuaciones que una y otra vez han probado tener enorme poder experimental y predictivo cuando se han utilizado para localizar eventos en nuestro mundo observable de espacio-tiempo, energía y materia.

Estos desarrollos, y los de la física cuántica, solo pueden describirse como vergonzosos para el materialismo clásico. Que la retórica materialista ha cambiado poco nos dice cuán profundamente ha penetrado. Esto queda bellamente ilustrado en la entrevista a Richard Dawkins, mi ateo favorito, a quien en una oportunidad le preguntaron: «¿alguna vez ha sentido la presencia de lo que llaman lo Divino, sea a través de la música o de algún tipo de iglesia?». La respuesta del gran experto fue «sí», pero dijo que él no usaría la palabra «divino» porque fácilmente se malinterpreta. «Cuando pienso en la admiración que siento por el universo físico, sí, siento que... Cuando escucho a Schubert o miro una gran catedral o el Gran Cañón, tengo un sentimiento que es probablemente similar a lo que la gente religiosa siente cuando tienen lo que llaman una experiencia mística. No creo que haya nada sobrenatural en eso. Creo que todo sucede en mi cerebro. Pero no quiero ser eclipsado por una persona religiosa cuando se trata de mi habilidad para sentir emociones cuando experimento algo como una hermosa pieza musical o un objeto hermoso». Entonces dínos, Richard, ¿cómo es este cerebro material que nos hace experimentar con tanta facilidad lo maravilloso, que elimina la necesidad de apelar a lo sobrenatural y que es científico? El niño en Richard Dawkins preguntaría, una vez más, «¿por qué?». La ciencia no puede encontrar en los últimos constitutivos del cerebro más que la energía que es a la vez partícula y onda, que registran nuestros instrumentos.

Stephen Hawking (*Una breve historia del tiempo*) admite que la física ha dado un nuevo giro a la pregunta de los orígenes. El *big bang* comenzó en un estado inicial que no puede ser representado por la teoría general de la relatividad. Hawking se pregunta cómo, si Dios eligió las leyes de la naturaleza, se las arregló para elegir ese estado inicial. La teoría cuántica ofrece una solución, pues permite que el espacio-tiempo sea finito, pero sin singularidades que lo limiten, como la superficie de una bola de billar o una dona, pero con más dimensiones que no se pueden traducir a nuestra experiencia. Quería terminar la última oración con la palabra «intuición», pero entonces me di cuenta de que la intuición

por sí misma no puede considerarse dentro del cubo de nuestra experiencia del mundo y que esta debe tener otras representaciones dimensionales más elevadas, el acceso a las cuales no puede ser probado.

Lo que se convirtió en el modelo estándar triunfó con el descubrimiento del bosón de Higgs y esto volvió a encender el debate «¿por qué las constantes fundamentales, la velocidad de la luz o la carga del electrón tienen los valores que observamos?». Si no tuvieran los valores que tienen, no estaríamos aquí para sentirnos confundidos. Lo que los físicos llaman el principio antrópico, otros lo llaman Dios. Incluso nosotros podemos imaginar un modelo más general que produzca estas constantes como previstas más que como muletas para nuestras aproximaciones empíricas, usadas para dar cuenta del mundo de la experiencia. Piense en el universo como una de muchas opciones con estas constantes y con una realización particular de variables que hacen posible nuestra presencia.

Pero, ¿qué es eso que llamamos experiencia? Más allá de la ciencia hay una experiencia personal compartida por los antiguos y por todos los hombres de hoy; un sentido de asombro y de misterio ante la existencia. Para mí, esta experiencia debe contar como una observación incluso si la consideramos inconmensurable como nuestra visión retórica de las evaluaciones objetivas de la ciencia. Ese poder de inspirar asombro está expresado mágicamente en las palabras de William Herberth Carruth (*Cada uno en su propia lengua*):

*Como las olas en una playa de un mar creciente,
cuando la Luna es nueva y delgada,
en nuestros corazones elevados anhelos
nacen y surgen;
vienen del océano místico,
cuya orilla ningún pie ha pisado,
algunos de nosotros lo llaman nostalgia,
y otros lo llaman Dios.*

El materialismo ignora cualquier referencia al asombro y al misterio como evidencia de lo no material. Dawkins, y tal vez la mayoría de científicos, descartan tales experiencias como evidencia que va más allá del horizonte científico; no contando como observaciones, no tenemos que explicar o buscar una comprensión de

los mismos, así como no tuvimos que dar cuenta del comienzo si el universo siempre hubiera existido. Lo que no es una observación no entra en nuestra concepción del mundo. Kahlil Gibran pudo haber tenido tales rechazos en el corazón, en su libro *El Loco* (1918), donde escribe: «...escuchamos una voz que grita: “Este es el mar. Este es el mar profundo. Este es el vasto y poderoso mar”. Y cuando escuchamos la voz, era un hombre de espaldas al mar, y en su oído sostenía una concha, escuchando su murmullo. Y mi alma dijo: “Pasemos de largo. Él es un realista que vuelve su espalda al todo que no puede comprender, y se ocupa solo de un fragmento”».

La ciencia ha elegido estar cada vez más informada de una parte de la experiencia humana y los científicos creen que el fragmento constituye el todo y se aferran a ello. Las palabras «mente material» constituyen parte de ese todo, aunque no tengan sentido. La creencia es inamovible cuando se ve enfrentada con la convicción de que las experiencias contrarias no cuentan como observaciones. Lo paradójico es que el éxito de la ciencia ha dependido siempre de los científicos con una mente abierta a los fenómenos. Pero las áreas que se han visto contaminadas por error, en la creencia del pasado, no son adecuadas para la apertura. Estas áreas incluyen no solo las exploraciones religiosas y filosóficas, sino la propia ciencia física en el pasado, como cuando se creía que la tierra era el centro del universo.

Volviendo a Einstein, lo que finalmente lo impresionó de la teoría cuántica quedó ilustrado por el descubrimiento de que dos partículas cuánticas podían interactuar en forma instantánea, sin importar dónde estuvieran localizadas en nuestro universo de experiencia instrumental clásica. En experimentos en Suiza, tales partículas se estudian estando separadas por 18 km (*Nature*, 14 de agosto de 2008). De manera que si una partícula es perturbada, la misma perturbación se produce en la otra, de forma instantánea. Esto parecía violar la relatividad especial, al admitir velocidades mayores que las de la luz. La mejor explicación que pudo aventurarse fue que esas dos partículas están enredadas («*entangled*», término introducido por Schrödinger en 1935), fenómeno que se encontró repetidamente coherente con observaciones experimentales indirectas. El origen común de las partículas —una especie de hermanamiento— las liga en una relación que desafía la lógica y la intuición de Einstein. Pero permítanme enfatizar que toda percepción, y toda observación científica, son indirectas, y

son por lo tanto la «evidencia de las cosas no vistas», como dice Hebreos (11:1).

Aun si la teoría cuántica es «incompleta» y requiere de mejoras, los científicos ahora tienen fe en que se mantendrá la interconectividad cuántica misteriosa. De hecho, ¿qué significa decir que dos partículas enredadas están sujetas a efectos «simultáneos»? Quiere decir que el tiempo requerido por cualquier señal postulada que pasa entre ellos está por debajo del límite de detección de los instrumentos. Lo que muestran los experimentos suizos es que cualquier supuesta señal que pasa entre las partículas enredadas, ¡deben estar viajando por lo menos a 10 000 veces la velocidad de la luz! Una implicación es que, si están conectados a través de un espacio dimensional superior, ninguna sombra se forma en nuestro mundo de experiencia de espacio y tiempo. Cuando menos, no es una sombra que podamos detectar con el conocimiento y los instrumentos existentes.

He usado la frase «evaluación objetiva de la ciencia», que porta el aura de «realidad», pero esta es una distracción retórica. La «realidad», cuando se penetra por los nuevos instrumentos exploratorios, nunca es lo que parece ser en nuestra experiencia del mundo, y nadie superó a Einstein en su gran defensa de este principio. Por ejemplo, él usó el término «materia ponderable» al contrastar elementos de la física fundamental clásica con su nueva física de espacio y tiempo. Su teoría general de la relatividad creó una interpretación del espacio—una equivalencia matemática—que se redobló en sí misma en un continuo de tiempo-espacio de cuatro dimensiones.

Einstein había comprendido desde hacía tiempo que su teoría había mostrado que eran indistinguibles la gravedad de la aceleración. Un simple experimento mental le dio la prueba, la convicción interior, la sustancia de las cosas que anticipaba. Imagine que usted está en una recámara sellada dentro de una nave espacial, incapaz de observar nada de lo que está afuera. Usted siente y puede medir su peso o la fuerza contra el piso. No existe un experimento que usted pueda hacer que le revele si usted está acelerando bajo propulsión en un espacio exterior vacío o en una órbita bajo la influencia de la gravedad, en proximidad a una estrella o un planeta. En cualquiera de los dos casos, al tirar un objeto, este cae al piso.

La verdad debe venir empacada en la forma de experiencia. Esta puede ser imaginada, basada en constructos mentales dispo-

nibles de la información mental interna o puede ser un constructo edificado con estímulos exteriores recibidos a través de nuestros sentidos. Si su mente no puede diferenciar entre señales internas y externas, puede estar padeciendo de una esquizofrenia, y aun así aparentar ser totalmente «normal». (Una vez preguntó Lily Tomlin, «¿por qué es que cuando hablamos con Dios se dice que estamos rezando, pero cuando Dios nos habla a nosotros, se nos tilda de esquizofrénicos?»).

Increíblemente, como Einstein y otros demostraron, la curvatura en el espacio de la relatividad general admite la posibilidad teórica de los «hoyos de gusano», a través de los cuales varios puntos del espacio son accesibles y se conectan unos con otros por medio de atajos que, si son transitables, no violan la relatividad especial, sino que simplemente la circunvalan. En particular, la gravedad no es instantánea, sino que es mediada por una señal finita que, a través de la deformación del tiempo-espacio, viaja solamente a la velocidad de la luz. Tenga en mente que estamos hablando de una teoría cuyas implicaciones han, en parte, sobrevivido pruebas experimentales, por lo menos en aquellos casos en los cuales las observaciones podían tener algo de relevancia respecto de ciertas predicciones con los experimentos del eclipse de Eddington, en 1919. La solución de los «hoyos de gusano» ha permanecido especulativa, sin apoyo empírico, y su influencia principal ha sido en el campo de la ciencia ficción. Las ecuaciones de la teoría existen al margen de nuestros esfuerzos por interpretarlas. Recientemente, un tema de debate acalorado busca enlazar la relatividad de los «hoyos de gusano» con el enredo cuántico y se conecta con las interpretaciones sobre el «multiverso», o los universos paralelos. Algunos lo llaman física, otros lo llaman Dios¹.

Lo que supera a la mente —Feynman dijo que nadie entiende la mecánica cuántica— es que la incertidumbre, la impredecibilidad, está incorporada dentro de los microfundamentos que subyacen en todo lo que experimentamos. La física se basa en relaciones simuladas, cambios en la posición y el impulso de la masa. El estado de una bola de billar es determinado enteramente cuando medimos su posición en la mesa y su impulso —la masa por la velocidad— donde la velocidad puede medirse con una pistola radar. Nuestra experiencia sensorial, ayudada por instrumentos,

1 Véase: <http://www.livescience.com/41639-quantum-entanglement-links-wormholes.html>

dice que la bola presenta una posición determinada y un impulso. Pero al nivel micro de medición, aplicado originalmente a una partícula por Heisenberg, existe una incertidumbre irresuelta que no suele pensarse respecto al ejemplo de la bola de billar. Como demostró Heisenberg, existen límites naturales de incertidumbre a nuestra capacidad para medir independientemente la posición y el impulso de una partícula. Al nivel de medición micro, entre más certeramente podemos determinar la posición, menos certeramente podemos determinar el impulso. El producto de estas incertidumbres (probabilidades) está restringido numéricamente por el valor proporcional a una constante universal debida a Max Planck. (El producto no puede ser menor a $h/4\pi$, donde la h es la constante de Planck). Esto es porque en el instante en que se conoce la posición de la partícula, el proceso de medición del fotón (que parece una pistola radar) se brinca el nivel del impulso de la partícula en forma descontinuada. Por ende, el instante durante el cual se conoce la posición, el impulso de la partícula solo puede saberse hasta el nivel que corresponde al brinco discontinuo.

¿Y qué? ¿Acaso esto no ocurre solo con respecto a la partícula expresada por ecuaciones de ondas? No siempre. Cualquier masa puede representarse por una función de onda equivalente. La propagación de la bola de billar tiene una descripción de energía de onda equivalente. Medir su posición y su impulso presenta exactamente la misma incertidumbre que una partícula *al nivel pequeño de Planck*. Estamos hablando de lo que ocurre cuando examinamos las cosas a niveles muy micro, sea cual sea la cosa. El principio no se altera por nuestra insistencia, propia de una mente enfocada en una cosa, en ignorar los pequeños efectos a los niveles macro de la bola de billar. Piense que existe una capa de actividad cuántica que se apoya en todas partes, subyaciendo todo lo que experimentamos y percibimos en el mundo, una realidad impregnada de incertidumbre cuántica. Explore el nivel de pequeñez de Planck y pasará a través de un guardarropa hacia una realidad que puede encontrarse. Esta es la forma en que funciona la Naturaleza —otros la llaman Dios. En principio cualquier cuerpo clásico puede existir en dos estados cuánticos (o de superposición) al mismo tiempo. No hay una barrera que separe los fenómenos cuánticos de los clásicos en dos realidades distintas e independientes.

El mundo de nuestras experiencias sensoriales es lo suficientemente áspero para que estemos distantes, muy por encima de

la capa de pequeñez de Planck; simultáneamente nuestro mundo involucra velocidades que son pequeñas con relación a la velocidad de la luz. Esta característica sensorial nos permite vivir completamente ciegos y sin darnos cuenta de que, a mayor velocidad las masas son más pesadas, los relojes operan más lentamente, la medida de las varillas se encoge, el espacio y tiempo es uno: espacio-tiempo. Einstein, espantado por las implicaciones para la física de la pequeñez de Planck, se sintió a gusto desde un principio con la relatividad, la cual inquietó a otros físicos por décadas. Einstein ganó la batalla de la relatividad con otros, pero no ganó la batalla cuántica consigo mismo. Y solo fue el año pasado que nuevos experimentos «empujaron la superposición cuántica a un nuevo régimen macroscópico, demostrando que la superposición cuántica sigue siendo posible a distancias y a escalas de tiempo de la vida ordinaria» (*Nature*, 24 de diciembre de 2015, p. 530.).

Quienes formulan teorías contemporáneas han aprendido a tomar la incredibilidad cuántica como un valor de la ecuación, aunque no lo acepten de frente. Menos de cien años después de planteada la teoría especial y el efecto fotoeléctrico, encontramos milagros de la ingeniería como la energía atómica, los aparatos electrónicos y los láseres. El campo de la química, y por ende de la biología, está enraizado y se nutre de esa generalizada capa modelada por la teoría cuántica. Así que no deberíamos adelantarnos a rechazar los objetos enredados y la teletransportación como asuntos de ciencia ficción fantasiosa. De hecho, la teletransportación en el sentido de la transferencia de información ha sido lograda en átomos y moléculas. Al nivel cuántico, si has copiado toda la información sobre el objeto, has teletransportado al objeto. Estas historias que parecen de hadas ahora son de física seria dentro del marco de la ciencia contemporánea; algunos deben aún guiarnos hacia rumbos tangibles, otros se han conducido a observaciones y aparatos de vanguardia.

El punto que quiero subrayar es que la ciencia trata acerca de los mecanismos físicos y biológicos; sobre descubrir cómo funcionan las cosas; sobre la ingeniería; sobre teorías que pueden describir y predecir las observaciones que experimentamos enteramente por medio de nuestros sentidos, de sus extensiones por medio de instrumentos. Son los instrumentos de la ciencia los que nos proveen con una indirecta «evidencia de cosas que no podemos ver». Como en la alegoría de Platón sobre la cueva, la realidad solo puede ser experimentada en las sombras que se proyectan

sobre la pared de la cueva. Un físico experimental dice que mide el «girar» de un electrón, pero en realidad registra ciertos efectos en una pantalla y usa la teoría (su fe) para calcular el significado como medida. En 1932, Carl Anderson descubrió el positrón, pero realmente fotografió un rastro de alta energía en una cámara de Wilson, rodeada de un electroimán. De la teoría pudo inferir la curvatura del rastro, que era una partícula con carga positiva. La ciencia avanza cada vez más, en su tarea instrumental, a una escala que rebasa cualquier cosa que hubiéramos podido creer posible en 1905 y no se diga al principio de la era cristiana.

En la ciencia nada se observa directamente; solo indirectamente, a través de instrumentos que graban los efectos secundarios implicados por modelos conceptuales de cosas —partículas, ondas, energía— cuya existencia enunciada no viola estas observaciones indirectas. Pero uno no puede derivar la existencia de estos objetos ni la riqueza de la teoría por los pocos efectos indirectos de las mediciones que registramos —la observación definitivamente determina en términos muy bajos la teoría. Usted solo puede hacer lo opuesto: deducir de las cosas construidas y de los modelos sus implicaciones con base en aquello que anticipamos observar.

Las ideas vienen de misteriosos vuelos de la imaginación, de una intuición científica apuntalada por la matemática. Esa estructura que forma la base, la teoría, el deseo que impulsa a la imaginación, son cosas que aceptamos por fe. La credibilidad de esa fe es reforzada por las pruebas ocasionales que uno tiene la suerte y el ingenio de realizar, hasta que la fe es contrariada por observaciones opuestas, o por una idea aun más compleja, para dar cuenta de las nuevas sombras en la pared de la cueva de nuestra experiencia.

Así, lo que es ineludible es la dependencia de la ciencia en la fe. Los constructos conceptuales y teóricos de la ciencia constituyen las «sustancias de cosas que esperamos» y la evidencia observacional depende de instrumentos que registran «la evidencia de cosas no vistas». Como Einstein dijo una vez, «es la teoría la que primero determina aquello que puede ser observado». Pero yo debo agregar, que previo a la teoría hay algo que llamamos «pensar» —una forma sistemática de conciencia que es profundamente manejada por el subconsciente, que nos permite entender y elaborar predicciones experimentales. En Juan (1:1) se expresa algo análogo: «En el principio había el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios». Para los humanos, todo principio parte

del pensamiento o la razón. Y en las búsquedas reduccionistas de la realidad, la ciencia solo puede identificar la mente, las primeras cosas deseadas, y luego asegurar la evidencia no vista.

Esta realidad no vista de la teoría nos aporta una comprensión operante de cómo funciona el mundo y nos permite alcanzar milagros de ingeniería a base de la prueba y el error, los chapuces y los ajustes. ¿Quién, viviendo hace 100 años, podría jamás haber imaginado las maravillas materiales que existen en la vida normal hoy?

La ciencia, sin embargo, no puede identificar, ni puede desaprobado el propósito. Algunos científicos prominentes y filósofos han sugerido —un tanto faltos de templanza, quizás— que la ciencia demuestra que no hay un propósito en el universo. La negación del propósito va de la mano con el rechazo a un sentido de misterio como una observación admisible. Pero al fracaso en el intento por encontrar algo, no nos permite concluir por ende que ese algo no existe. Los científicos acogen esta proposición de todo corazón en lo que respecta a la exploración espacial, en la búsqueda por inteligencia extraterrestre; también en varias de las misiones exploradoras de Marte, un tema de investigación popular es la búsqueda de vida en alguna forma celular simple. Si fallan, y no encuentran evidencia clara de la vida, no detienen su búsqueda, ni suprimen su creencia de que la vida puede ser generada espontáneamente de unos procesos físicos inexplicables. Los científicos, por tanto, aceptan que la no existencia de vida o inteligencia extraterrestre no es demostrada al dejar de encontrar evidencia de su existencia.

En materia religiosa, sin embargo, los científicos tienden a identificar la falta de evidencia observable para el propósito como un fundamento para la proposición de que no hay propósito. Es una contradicción con la afirmación de que la falta de evidencia de vida extraterrestre no significa que no exista. Las religiones en todas partes han intentado comprender el universal propósito de la experiencia humana: una añoranza que nace de altos deseos que nos asaltan y surgen, y que efectivamente se cree que provienen de un océano místico cuyas playas no han sido pisadas por humanos.

Nuestros antepasados confundían sus experiencias místicas y la fe religiosa con las explicaciones de eventos diarios. La ciencia ha invadido ese mundo cotidiano de la explicación y ha creado maravillas con base en la nueva forma de entender cómo funcionan las cosas. Los pueblos antiguos creían que la formación y el

movimiento de las nubes eran gobernados por fuerzas divinas. La ciencia demostró que las nubes son hechas por gotas de vapor de agua bajo ciertas condiciones específicas de la temperatura, presión y saturación.

No obstante, conocer las propiedades de ingeniería de una nube no la hace menos misteriosa, ni menos «divina». El misterio simplemente se relega a un nivel más fundamental. El éxito tecnológico de la ciencia no puede ser visto como un apuntalamiento de las opiniones de científicos respecto de temas que van más allá de la ciencia actual. Se acelera nuestra habilidad para utilizar la forma en que trabajan sistemas complejos, y eso crea una ilusión de comprensión, de control, o de conocimiento, pero deja en su lugar un agujero entre la ingeniería y el propósito. Esa ilusión (¡Dawkins la llama su cerebro material!) es lo que mantiene la distancia entre ciencia y religión. El ámbito de la ingeniería se ha expandido, profundizando el misterio de su significado. Un mayor y mejor, más profundo y abundante conocimiento del cómo —coherente, pero comúnmente no predicho por la teoría— no responde el porqué.

Además, la teoría cuántica modela los últimos fenómenos que rebasan simultáneamente nuestra capacidad para experimentar en el tiempo-espacio, y de los cuales emerge ese mundo de tiempo-espacio: la ciencia del siglo XX, como un espejo, propició un reencuentro cara a cara de la búsqueda por la realidad con el misticismo que rechazaba. La ciencia ahora rechaza la hipótesis de que existe una frontera que separa la física clásica de nuestras experiencias, del mundo cuántico de energía de ondas que se colapsa en «trazas de partículas» cuando las medimos.

Para cerrar, quiero enfatizar que la ciencia ha cerrado el círculo completo. Nuestro sentido de misterio es una observación coherente con la fe religiosa de nuestros antepasados. La teología cristiana es la contraparte de la teoría en la ciencia. Nuestra experiencia del Espíritu es nuestra evidencia. Tanto el entendimiento científico como religioso ha avanzado gracias a que fuimos capaces de imaginar y experimentar, más de lo que podemos probar o verificar.

Y qué gloriosa experiencia es estar vivos. Los científicos han dicho que fue un accidente, sin propósito. Nosotros los cristianos creemos que fue un acto de amor de nuestro Dios y nuestro Salvador, una fe que es compatible con los descubrimientos de ingeniería que llamamos ciencia.

Gracias, damas y caballeros. Y que la paz esté con ustedes.

MARÍA COMO MODELO DE FE Y RAZÓN EN EL EVANGELIO DE LUCAS

Josué Estrada

Resumen. *La dialéctica entre fe y razón ha sido clave para la articulación de la teología a lo largo de la historia de la Iglesia. Si bien es cierto que algunos pensadores medievales o modernos son representaciones de lo anterior (por ejemplo, Tomás de Aquino como modelo correcto de hacer teología), también es verdad que el mismo texto bíblico ya atestigua que la fe está en armonía con la razón para poder penetrar el misterio divino. Un ejemplo de lo anterior está claramente atestiguado en la actitud de María ante el encuentro de las revelaciones divinas. La Virgen, a través de pasajes bien específicos del Evangelio de san Lucas, muestra que discípulo también es aquel que busca la inteligencia de la fe a través de la unión razón y fe.*

El estudio de los grandes pensadores cristianos demuestra la estrecha relación que ha existido entre la fe y la razón a través de los tiempos, simbiosis que ha dado como resultado las teologías más profundas y pías de la historia. Para muestra de lo anterior, cabe recordar el lema escolástico de san Anselmo: *fidens quearens intellectum*, es decir, la fe que busca comprender (Hirschberger, 2012, cap. 2, II); que dicho sea de paso, esta concepción es el reflejo, de siglos atrás, del espíritu de san Agustín: «Creo para entender, entiendo para creer». Zanotti (2003) explica esta frase de la siguiente manera: «Con esa fórmula, san Agustín sintetiza la armonía razón-fe en la cual ya se instala. La fe no es un obstáculo hacia una mayor comprensión del mundo (creo para entender); la razón busca *razones para la fe* (entiendo para creer)» (p. 35). Y es que, como decía san Anselmo, hay verdades que exigen antes



la escala de la fe –como se ha dicho: «A menos de creer no comprenderéis» (san Anselmo, 1952, p. 693)¹, y hay misterios de la fe que piden el testimonio de la razón.

Ahora bien, ejemplos de la armonía razón y fe también se hallan en la historia sacra, por ejemplo, María en el Evangelio de san Lucas. Dicho ejemplo, como se verá a continuación, estimula e invita a todo creyente a tener una fe que busque comprender y ame el saber, una fe que busque entender el porqué de lo que cree. La Virgen será relevante en este trabajo para ejemplificar al discípulo que une naturalmente la razón y la fe, unión que permite la apertura y ampliación del misterio divino en el horizonte de la existencia humana. Dicha apertura-comprensión permite pasar de la fe a la inteligencia de la fe, tal como lo ejemplifica el evangelista Lucas.

Análisis de los capítulos 1 y 2 del Evangelio de san Lucas

Este Evangelio tiene rasgos muy peculiares, los cuales han sido resaltados por los estudios críticos. Uno de estos es la aparición, sobre todo en los primeros capítulos, del díptico hombre-mujer, el cual retrata balances y contrastes². En la primera de estas presentaciones es donde se halla la gran actitud reflexiva de María, encontrándose un buen ejemplo de la fe que busca comprender.

Los pasajes de los llamados «relatos lucanos de la infancia» en el cap. 1, bajo una mirada comparativa, tienen un claro paralelismo en escenas y expresiones. El cap. 1 comienza presentando a Zacarías y a Elisabet, los cuales eran rectos delante de Dios (1:5-6). Zacarías, oficiando como sacerdote delante de Dios, recibe la noticia por parte del ángel Gabriel (1:11, 19) de que su esposa, estéril hasta ese momento (1:7), va a tener un hijo (1:13). Este hijo prometido será grande delante del Señor y lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre (1:15). Este primer relato trata sobre el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista (1:13, 63). En el texto contiguo se encuentra María y José, una joven virgen comprometida para casarse y un hombre descendiente de David

1 La cita a la que se refiere san Anselmo es Is 7:9.

2 Véase Zacarías y María (cap.1); Simeón y Ana (cap. 2); la viuda de Sarepta y el leproso Naamán (cap. 4); los Doce (cap. 6) y las mujeres que siguen a Jesús (cap. 8); la viuda de Naín y su hijo (cap. 7) y Jairo y su hija (cap. 8), entre otros.

(1:27). A ella, al igual que Zacarías, se le comunica por medio del ángel Gabriel (1:26, 28) que tendrá un hijo (1:31). Este descendiente vaticinado será llamado Hijo del Altísimo, ocupará el trono de su padre David y su reinado no tendrá fin (1:31-35). Este segundo relato habla sobre Jesús el Hijo de Dios (1:31, 35)³. Como se observa en las anteriores descripciones, los relatos presentan evidentes similitudes y en el núcleo se encuentra la comunicación y recibimiento del mensaje divino para presentar la aparición de Juan y Jesús.

Ahora bien, entre los contrastes que presenta Lucas en este capítulo se encuentran dos escenas particularmente interesantes llenas de carga teológica –que pueden ser pasadas por alto muy fácilmente. El primer contraste se encuentra en la reacción de los destinatarios ante el mensajero. Zacarías al ver al ángel se turbó y el temor se apoderó de él (1:12)⁴, la cual es una reacción estereotipada ante lo numinoso de las manifestaciones divinas (Fitzmyer, 1987, p. 78)⁵. Por otra parte, María, al igual que Zacarías, al ver y al escuchar a Gabriel se turbó (1:29a), pero lo que vino a ella después fue la duda y no el apoderamiento del miedo. Esta duda que asaltó a la joven virgen la llevó a un cuestionamiento de tipo hermenéutico, el cual la hacía preguntarse «qué podría significar el saludo» de este ser angélico (1:29b).

A primera vista, este cuestionamiento puede parecer irrelevante. Sin embargo, es en este tipo de dudas hermenéuticas donde empieza, se podría decir, la racionalidad de la fe o de la teología (como respuesta humana a la revelación). La duda hermenéutica pretende comprender, de modo más profundo y completo, la revelación, la palabra de Dios o el sentido de la fe. Esto debe ser así, porque la teología tiene su existencia en la palabra de Dios, sobre todo en la Palabra por antonomasia, Jesús, la cual antecede y sustenta todas las palabras teológicas (Barth, 2006, p. 35). De igual manera, este planteamiento hermenéutico tiene como consecuencia la intersección o alineación del sujeto con la voluntad

3 Curiosamente el relato de la concepción en el Evangelio de san Mateo se enfoca en José como destinatario del mensaje divino.

4 El verbo que se ocupa es *ἐπέπεσεν*, que designa que el miedo sobrecogió a Zacarías o que el encuentro produjo terror en el anciano. La traducción interconfesional Dios Habla Hoy, revisión 2002, traduce: «Al ver al ángel, Zacarías se echó a temblar lleno de miedo».

5 Véase Lc 2:9; Éx 15:16; Jue 6:22-23; Is 6:5. La frase puede ser una alusión a Dn 10:7.

divina y la ampliación del horizonte de lo humano; el horizonte y vista de Dios se extiende al infinito, por lo tanto, no puede ser ampliado (Zanotti, 2003, p. 120). Este encuentro y ampliación ayudará a que el hombre ante la revelación y ampliación de su horizonte se encamine hacia la Verdad, Dios. Por este «insignificante» y, al mismo tiempo, vital cuestionamiento hermenéutico María dará un paso importante hacia la fe que busca comprender, la fe que tiene como presupuesto irreductible la armonía fe-razón, y, sobre todo, avanzará a la fe que busca alinearse a la voluntad divina: «Aquí tienes a la sierva del Señor» (1:38).

El segundo contraste relevante, menos obvio y quizás más rebuscado, se halla en los cuestionamientos de 1:18 y 1:34 por parte de Zacarías y María al anuncio de las concepciones milagrosas. A primera vista, las dos preguntas y razonamientos parecen similares. Sin embargo, comparando las respectivas respuestas del ángel a cada cuestionamiento, la pregunta de María puede revelar fe y la de Zacarías incredulidad. A la Virgen se le concede un poco más de información al respecto, mientras que al viejo sacerdote se le recrimina su incredulidad —«como no creíste en mis palabras» (1:20) — y, de cierta manera, se le castiga con la mudez.

François Bovon explica este relato de la siguiente manera:

Aquí la pregunta de María (...) es la expresión de la fe que interroga (v. 38): por tanto, está justificada. Esta disparidad demuestra el origen diferente de las dos tradiciones, así como la valoración distinta que el Antiguo Testamento hacía de la petición de un signo. La comparación entre Zacarías y María muestra también la interiorización de la ética y de la fe en la época del Nuevo Testamento: la misma frase, el mismo gesto, pueden ser, según la intención, una respuesta de la fe o de la incredulidad, una acción buena o mala (Bovon, 2012, p. 113)⁶.

6 Un ejemplo más de la fe que interroga es Abraham en Gn 15. Después de que Abram —el nombre se le cambia hasta Gn 17:5— rescata a su sobrino Lot del cautiverio y se encuentra con Melquisedec, la palabra de Yahvé viene a él en una visión para decirle que su recompensa será muy grande (Gn 15:1). De igual manera, Dios le revela a Abram que su descendencia será tan numerosa como las estrellas del cielo (Gn 15:5) y que poseerá la tierra que él le dirá (Gn 15:7). Sin embargo, Abram le pregunta a Dios: «¿cómo sabré que voy a poseerla?» (15:8). Abram, considerado como uno de los ejemplos máximos de la fe (vea Heb 11), también demuestra tener la fe que interroga, la fe que no excluye la razón.

La pregunta de María revela el espíritu humano que desea naturalmente conocer (Aristóteles), no solamente las cosas de la razón natural sino de la revelación sobrenatural. Entendiendo lo sobrenatural como aquellos sucesos extraordinarios que exceden todo lo que puede esperarse del curso normal del acontecer natural, idea, sobre todo, de la patrística griega; o como la trascendencia de Dios situada fuera del alcance del intelecto humano, como la entendía santo Tomás de Aquino (Pannenberg, 2016, pp. 25-26). Precisamente la segunda parte de la pregunta de María revela estas concepciones de lo sobrenatural: «¿Cómo podrá suceder esto, *puesto que no conozco a hombre?*» (1:34). Para el entendimiento de María, el vaticinio del ángel es difícil de comprender a la razón natural. Sin embargo, recordando lo que dice la teología del Aquinate, el hombre no debe analizar solamente con las fuerzas naturales lo que excede su comprensión, porque esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe; y es que hay otro modo de conocer que es a través de la luz de la revelación divina (Aquino, 2001, pp. 85-86)⁷. De este modo, la pregunta de la joven virgen queda justificada, porque, como se mencionó arriba, ya ha aceptado con fe la nueva revelación. Esta fe que busca conocer es la que puede dirigir su pensar y obrar a Dios, es la que se encamina al perfecto conocimiento de este y la que encontrará la felicidad eterna (p. 90). Esto debe ser así, porque Dios es el fin al que se dirige todo hombre (p. 86)⁸.

Todo lo anterior no se puede pasar por alto en la discusión fe-razón. Para comprender ciertos asuntos propios de la revelación o de la Historia de la Salvación se necesita la precedencia de la fe para así entrar en la dialéctica agustiniana; en el caso de María: «Creo para preguntar, pregunto para creer». Aunque en ocasiones es necesario empezar con el «pregunto para creer» para seguir con el «creo para seguir preguntando», sin dejar de ser cierto que la fe ya precedió a la razón. San Agustín, en la Carta 120 a Consensio (año 410), lo expresaba así:

7 En la Constitución dogmática *Filius Dei*, del 24 de abril de 1870, en el cap. 4, afirma que hay un doble orden de conocimiento, distinto por su principio y por su objeto. Por su principio, porque en uno se conoce mediante la razón natural y en otro mediante la fe divina. Por su objeto, porque, además de aquello que puede ser alcanzado por la razón natural, a la fe se proponen misterios escondidos por Dios, los cuales solo pueden ser conocidos mediante la revelación divina (Pío IX).

8 Esta información la trata santo Tomás de Aquino en C.1, art. 1 y 4.

Dios está muy lejos de odiar en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. Él nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aun creer si no tuviésemos almas racionales. Pertenece al fuero de la razón el que preceda la fe a la razón en ciertos temas propios de la doctrina salvadora, cuya razón todavía no somos capaces de percibir. Lo seremos más tarde. La fe purifica el corazón para que capte y soporte la luz de la gran razón [*magnae rationis*]. Así dijo razonablemente el profeta: “*Si no creyereis, no entenderéis*” (Is 7:9) (...) Se da el consejo de creer primero, para que después podamos entender lo que creemos. Por lo tanto, es la razón la que exige que la fe preceda a la razón. (San Agustín, párr. 3)

El resultado de inquirir humildemente en la fe es, como se dijo arriba, la ampliación de los horizontes humanos, los cuales nunca dejan de ser pequeños en comparación del horizonte divino. Esto se ve ejemplificado en que María recibió cierta respuesta a su pregunta (1:35), con un nuevo misterio, pudiendo ampliar su horizonte pasado y dando pie a horizontes futuros por ampliar (Zanotti, 2003, p. 119). Así es la vida de fe. Cada nueva comprensión de Dios lleva a un nuevo misterio por indagar. De tal manera que el meditar con profundidad los misterios de la fe es un ejercicio constante, tal como lo decía Ricardo de san Víctor (ca. 1110-1173) en el prólogo de *De Trinitate*: «volver una y otra vez a reflexionar sobre ellos [los misterios de nuestra fe]» (San Víctor, 2015, p. 31).

Si se pueden seguir comprendiendo estos misterios, dirá san Anselmo, se debe dar gracias a Dios; si no se puede, no se debe levantar la cabeza y combatir dicha revelación, sino, al contrario, bajarla en señal de adoración (San Anselmo, 1952, p. 691). Aquí María vuelve a poner el ejemplo con su gran exclamación de fe y adoración: «Aquí tienes a la esclava del Señor. ¡Que él haga conmigo como me has dicho!» (1:38). La Virgen se movió de la fe que interroga a la fe que confía. Es decir, el encuentro entre fe y razón hace posible que estas crezcan y maduren. La fe que indaga permitió que María se pusiera al servicio de Dios, característica del verdadero discípulo de Cristo (véase Lc 8:21; 11:28). En la representación lucana se insiste en que oír la palabra de Dios y ponerla en práctica es lo que hace que uno sea familia y discípulo de Jesús. Por lo tanto, María se presenta desde el principio del Evangelio como modelo de creyente (véase Lc 1:45) y discípulo bienaventurado. Aquí se halla el porqué Lucas pone a María y a

sus hermanos en Hechos 1:14 dentro de la comunidad primitiva después de la resurrección y ascensión.

La actitud reflexiva de María ante lo que, a primera instancia no tiene sentido para ella, se manifiesta también, de manera parecida, en el cap. 2 de este Evangelio. En Lucas 2:19, cuando Jesús ya ha nacido, los pastores van al encuentro de la Sagrada Familia. Estos al ver al niño acostado en el pesebre se pusieron a contar lo que el ángel les había dicho (2:17). Sin embargo, mientras todos se admiran de la historia de los pastores, María «conservaba todas estas cosas *meditando* en su corazón» (2:19). De igual manera, cuando María regresa a Jerusalén para buscar al pequeño Jesús y le reprocha su comportamiento (2:48) este le contesta que tenía que ocuparse de los negocios de su Padre (2:49). Tanto María como José no entendieron las palabras de su hijo (2:50), sin embargo, el texto resalta que María, al igual que con las palabras de los pastores, «*guardaba* todas estas cosas en su corazón» (2:51).

Los pasajes antes mencionados, 2:19 y 51, son sumamente parecidos en estructura y sintaxis:

2:19 ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. Pero María conservaba todas estas cosas⁹ meditando en su corazón.

2:51 καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει [πάντα τὰ ῥήματα]¹⁰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. ...y su madre guardaba [todas las cosas] en su corazón.

En esta comparación se refleja el uso de dos verbos parecidos para describir la acción de María; en 2:19 el evangelista ocupa *συνετήρει*, mientras que en 2:51 usa *διετήρει*. Realmente esta sustitución no representa ningún cambio mayor en el significado de los pasajes. De hecho, estos verbos son sinónimos para expresar la acción de «guardar» o «conservar» (Danker, 2000). Los usos en

9 En griego *ῥήμα* tiene algunas acepciones, como «palabra» o «cosa» (Danker, 2000). La misma conclusión la presenta Souter (1917). Por ejemplo, los pastores en 2:15 quieren ir a Belén a ver «esto» o «esta cosa» (*ῥήμα*) que ha sucedido. Fitzmyer (1987) piensa que debido a la semitizante lengua del relato esta palabra asume en estos pasajes la connotación del hebreo *dabar*: «palabra o cosa» (p. 127).

10 El texto entre corchetes es incierto y varía el orden entre manuscritos. Hay algunos que conservan *πάντα τὰ ῥήματα*, cambiando el orden, añadiendo el adjetivo demostrativo *ταῦτα* (parecido a 2:19). Otro, el uncial D, conserva el texto entre corchetes, con otro orden: *τὰ ῥήματα πάντα*, sin el adjetivo demostrativo. La adición encuadraría muy bien este contexto, sin embargo, manuscritos importantes omiten la frase. Si se llegara agregar *πάντα τὰ ῥήματα* en 2:51 se debe entender como la acumulación de sucesos de los caps. 1 y 2.

el Nuevo Testamento de estos verbos son pocos, pero dos pasajes en la Septuaginta ayudan a entender mejor las connotaciones de estos vocablos¹¹. En Gn 37:11 se ocupa el verbo de Lc 2:51 para mencionar que el padre de José «conservó esto», el sueño que le había contado José a sus hermanos y a su padre: ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα. De igual manera, los LXX en Dn 4:28, donde se amplía el texto, usa el verbo que aparece en Lc 2:19 para relatar que Nabucodonosor, después de haber escuchado a Daniel, «guardó en el corazón las palabras»: ...τοὺς λόγους ἐν τῇ καρδίᾳ συνετήρησε. Como se observa, estos verbos se ocupan para describir a una persona que guarda o conserva algún acontecimiento o mensaje que, en cierto sentido, lo ha desconcertado y no ha podido comprender. Se trata de una actitud y comportamiento altamente positivos (Bovon, 2012, p. 190).

Este «guardar» o «conservar» es una acción sumamente íntima, racional y espiritual, ya que María conserva las palabras y los hechos en su corazón: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (Lc 2:19, 51). El corazón es un concepto polisémico en la Biblia. El hebreo concibe el corazón como lo interior del hombre (Léon-Dufour *et al.*, 1980, p.189), donde se encuentran los sentimientos, las pasiones, las fuerzas del alma, la inteligencia y las facultades espirituales (Roper, 2013). Dios ha dado al hombre un corazón para pensar (Eclo 17:6) y para dialogar con uno mismo (Gn 17:17). De igual manera, el corazón es asiento del entendimiento (Mt 13:15; Ro 1:21), del raciocinio (Mr 2:6; Lc 24:38), de la imaginación, de la voluntad y de la fe (Ro 10:10; Heb 3:12). El καρδία es el centro del ser donde se abre o se cierra al misterio, es el punto donde el hombre se encuentra con Dios.

Lo antes expuesto no solo se trata de un ejercicio de la pura memoria, de un recuerdo melancólico de un pasado perdido, sino de la memoria del contenido vivo de la fe (Bovon, 2012, p. 190). Esta conclusión se deriva del participio συμβάλλουσα en 2:19, el cual se ha traducido de distintas maneras en Lucas y Hechos: meditar, ponderar, encontrarse, comparar, etc. El significado exacto de esta palabra ha sido ampliamente discutido por los eruditos.

11 Raymond E. Brown (1982) incluye el pasaje del Testamento de Leví 6:2, donde Leví meditaba en su interior las revelaciones del ángel. De igual manera, aquel menciona que estos verbos tiene un trasfondo sapiencial o de sabiduría de la Biblia, donde meditar o guardar no solo se refiere a interpretar palabras enigmáticas, sino cumplir su mensaje en la vida personal (véase Eclo 39:1-3; Pr 3:1; Sal 119:11) (p. 450).

Estos llegaron al consenso de que *συμβάλλουσα* en Lc 2:19 está relacionado con la interpretación de cuestiones difíciles u oscuras, cuyo significado preciso se establece gracias al auxilio divino (E. Brown, P. Donfried, A. Fitzmyer y Reuman, 1986, p. 149). Dicha conclusión se apoya en el uso que Platón, Filón de Alejandría y Josefo le dan a este verbo en ciertos contextos con la idea de «poner» o «sacar conclusiones acerca de» (Danker, 2000).

Ahora bien, el participio mencionado está conectado con el verbo anterior, *συνετίθει*. Esta relación, junto con el análisis antes expuesto, ayuda para concluir el cuadro que se quiere representar de María en este escrito, como modelo de fe y razón. Lucas, al combinar estos verbos, puede estar indicando que, hasta ese momento, María había guardado en su corazón las misteriosas palabras que escuchó, del ángel y de los pastores, y que no entendió en el momento, con el fin de interpretarlas y comprenderlas mejor a través de la meditación y el razonamiento. Porque para interpretar como es debido, en el horizonte de la experiencia humana, es necesario conservar el recuerdo de los acontecimientos para después entrar en el escondrijo de la mente. La joven virgen estuvo siempre dispuesta a moverse, a través de la unión de razón y fe, de la fe “sencilla” a la inteligencia de la fe, de la inteligencia de la fe al conocimiento divino, y a través del conocimiento divino hasta la vida eterna (San Víctor, 2015, p. 31). Porque la fe, en última instancia, no es tener verdades por verdaderas sin comprenderlas, sino que esta también se vive en la meditación, en la unión de fe y razón. Al fin y al cabo, de eso se ha tratado la historia de la metafísica; «la historia de las idas y venidas de la misma pregunta: Dios» (Zanotti, 2003, p. 11).

Hay un dato que no se puede pasar por alto en esta cuestión. El ir comprendiendo y profundizando el misterio divino, la Verdad, desembocará en la libertad: «y conocerán la verdad, y la verdad los hará libres», dijo el Señor (Jn 8:32). Por lo tanto, hay una íntima relación entre razón-fe y libertad. Relación que está atestiguada en María, ejemplo que se hizo claro en san Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino y en un sinfín de hermanos y santos que ha levantado Dios.

Conclusión

Si María es un modelo de cómo deberían ser los creyentes, entonces se concluye que el discípulo es aquel que puede unir naturalmente la razón y la fe en la relación hombre-Dios, Dios-hombre. Y es que la razón unida a la fe, como dijo Juan Pablo II en la carta encíclica *Fides et Ratio*, ayuda a que la existencia personal sea más digna y a que el espíritu humano se eleve hacia la contemplación de la verdad (Juan Pablo II, 1998)¹². De igual manera, esta relación indisoluble va develando el misterio divino, el cual nunca deja de ser misterio, a través de preguntas y cuestionamientos. Porque esa es la tarea de la teología, «el preguntar siempre nuevo por la faz de Dios hasta que Él venga y sea Él mismo respuesta a toda pregunta» (Ratzinger, 2006, p. 32). En forma de inclusión, se termina recordando las palabras del «padre de la escolástica»:

Reconozco, Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen para que me acuerde de ti, para que piense en ti, para que te ame. Pero esta imagen se halla tan deteriorada por la acción de los vicios, tan oscurecida por el vapor del pecado, que no puede alcanzar el fin que se le había señalado desde un principio si no te preocupas de renovarla y reformarla. No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender [*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*]. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender (San Anselmo, 1952, cap. I, pp. 365-367).

12 En el Evangelio de san Juan, como en Efesios y 1 de Juan, el término «verdad» tiene una fuerte carga teológica hacia Dios y el Hijo. Por ejemplo, Jesús es la luz verdadera (Jn 1:9) y por medio de él la gracia y la *verdad* han venido al mundo (Jn 1:17). De igual manera, Jesús es el camino, *la verdad*, y la vida (Jn 14:6), y el Espíritu de *verdad* (Jn 14:17), el cual procede del Padre, testificará acerca del Hijo (Jn 15:26).

Referencias

- Aquino, Santo Tomás. (2001). *Suma de teología* (4.^a ed.). Madrid: BAC.
- Barth, Karl. (2006). *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme.
- Bovon, François. (2012). El evangelio según san Lucas II: 9,51-14,35 (Vol. 2). En *El evangelio según san Lucas* (2.^a ed.). Salamanca: Sígueme. 4 tomos.
- Danker, F. W. (Ed.). (2000). *A Greek –English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3.^a ed.). Chicago: University of Chicago Press. La edición consultada fue la versión para Logos.
- E. Brown, Raymond. (1982). *El nacimiento del Mesías: Comentario a los relatos de la infancia*. Madrid: Cristiandad.
- E. Brown, Raymond, P. Donfried, Karl, Fitzmyer, Joseph A., y Reuman, John. (1986). *María en el Nuevo Testamento: Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Fitzmyer, Joseph A. (1987). Comentario de los capítulos 1 al 8, 21 (Vol. 2). En *El evangelio según san Lucas*. Madrid: Cristiandad. 4 tomos.
- Hirschberger, Johannes. (2012). *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder. La edición consultada fue la versión para iBooks.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Léon-Dufour, Xavier et al. (Eds.). (1980). Corazón. En *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Pannenberg, Wolfhart. (2016). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Pío IX. *Constitución dogmática Filius Dei*. Recuperado de <http://www.amoz.com.mx/Cursos%202015/100.pdf>. Para la versión en latín <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>
- Ratzinger, Joseph. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.

- Ropero Berzosa, A. (Ed.). (2013). Corazón. En *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: CLIE. La edición consultada fue la versión para Logos.
- San Agustín. *Carta 120 a Consensio (año 410)*. Recuperado de <https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>. También se encuentra en San Agustín. (1951). *Carta 120 a Consensio (año 410)*. En *Obras completas de san Agustín* (pp. 881-904). Madrid: BAC.
- San Anselmo. (1952). Carta sobre la encarnación del Verbo. En *Obras completas de san Anselmo* (pp. 681-735). Madrid: BAC.
- San Anselmo. (1952). Proslogion. En *Obras completas de san Anselmo* (pp. 358-405). Madrid: BAC.
- San Víctor, Ricardo. (2015). Prólogo. En *La Trinidad* (pp. 30-38). Salamanca: Sígueme.
- Souter, Alexander. (1917). *A Pocket Lexicon to the New Testament*. Oxford: Clarendon Press. La edición consultada fue la versión para Logos.
- Zanotti, G. (2003). *Filosofía para filósofos*. Guatemala: Unión Editorial.

¿TIENE SENTIDO EN EL SIGLO XXI UNA FILOSOFÍA CRISTIANA?

Jaime Nubiola

Resumen: *En este artículo se estudia con cierto detenimiento y con abundantes textos la relación entre filosofía, fe y cultura cristiana, que ha resultado a veces problemática, quizá porque se tenía una concepción racionalista de la filosofía —casi asimilable a las matemáticas— o porque se creía erróneamente que un cristiano no podía ser un verdadero filósofo. La exposición está organizada a grandes rasgos en sentido histórico con una primera sección dedicada al impacto del cristianismo en la filosofía antigua; en segundo lugar, la grave situación en la modernidad y la reacción de la Iglesia Católica en el siglo XIX; para finalmente sugerir en la tercera sección algunas claves para la renovación de la filosofía cristiana en el siglo XXI.*

«Ninguno ha creído a Sócrates hasta morir por su doctrina, pero por Cristo hasta los artesanos y los ignorantes han despreciado no solo las opiniones del mundo, sino también el temor de la muerte» (II *Apología*, 10). Con estas emocionantes palabras describe san Justino (c.100-165), uno de los primeros filósofos cristianos, el impacto que la predicación del Evangelio tuvo en la vida de muchas personas de los más diversos estratos sociales del Imperio romano. Desde sus primeros momentos el cristianismo aparece como algo mucho más potente que una teoría filosófica o una manera novedosa de entender el mundo, pues irrumpe como

Conferencia pronunciada en la Fundación Rafael del Pino de Madrid el 17 de mayo de 2017.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 Instituto Fe y Libertad

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

un mensaje de redención y de vida. Frente a la sofisticada mitología grecorromana –en la que ya no creían siquiera las personas cultivadas de la época–, el mensaje cristiano aparece como algo revolucionario, del todo subversivo para el orden establecido. Un suceso histórico –el nacimiento, pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret– que ha tenido lugar en un oscuro rincón del Imperio está llamado a transformar por completo la sociedad y en muchos casos la vida de los primeros cristianos se percibe como una amenaza para el Imperio.

El impacto del cristianismo en la civilización grecorromana es enorme. También es grande a su vez el impacto de la cultura helénica en la predicación cristiana de los primeros siglos. Se trata de un fenómeno complejo, muy rico en matices, al que merece la pena prestar atención. Vienen a mi memoria las palabras pronunciadas con tono solemne por el papa san Juan Pablo II en la mañana del 3 de noviembre de 1982 en un aula de la Universidad Complutense de Madrid: «La síntesis entre cultura y fe no es solo una exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida». Se trata de un verdadero desafío intelectual para quienes se dedican profesionalmente a la filosofía y también para los lectores de una revista como esta.

En este artículo voy a estudiar con cierto detenimiento –y con abundantes textos– esta cuestión, que ha resultado a veces problemática, quizá porque se tenía una concepción *racionalista* de la filosofía –casi asimilable a las matemáticas– o porque se creía erróneamente que un cristiano no podía ser un verdadero filósofo. La exposición está organizada a grandes rasgos en sentido histórico con una primera sección dedicada al impacto del cristianismo en la filosofía antigua; en segundo lugar, la grave situación en la modernidad y la reacción de la Iglesia Católica en el siglo XIX; para finalmente sugerir en la tercera sección algunas claves para la renovación de la filosofía cristiana en el siglo XXI.

1. La alianza del cristianismo con la filosofía

El encuentro temprano del cristianismo con la cultura griega queda magníficamente expresado en la escena de san Pablo en el ágora de Atenas cuando es invitado por parte de algunos filósofos epicúreos y estoicos a explicar lo que tiene que decirles. Merece

la pena transcribir por extenso la narración, incluido el discurso de Pablo (Hch 17:16-34):

Mientras Pablo los esperaba en Atenas, se consumía en su interior al ver la ciudad llena de ídolos. Dialogaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, [y] todos los días en el ágora con los que acudían allí. También algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él. Unos decían: «¿Qué querrá decir este charlatán?». Y otros: «Parece un predicador de divinidades extrañas» –porque les anunciaba a Jesús y la Resurrección–. Le llevaron con ellos y le condujeron al Areópago diciéndole:

—¿Podemos saber cuál es esa doctrina nueva de la que hablas? Porque haces llegar a nuestros oídos cosas extrañas y queremos saber qué significan.

Todos los atenienses y forasteros que residían allí no se dedicaban a otra cosa que a decir o escuchar algo nuevo. Entonces Pablo, de pie en medio del Areópago, habló:

—Atenienses, en todo veo que sois más religiosos que nadie, porque al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que estaba escrito: «Al Dios desconocido». Pues bien, yo vengo a anunciaros lo que veneráis sin conocer. El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos fabricados por hombres, ni es servido por manos humanas como si necesitara de algo el que da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo, de un solo hombre, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra. Y fijó las edades de su historia y los límites de los lugares en que los hombres habían de vivir para que buscasen a Dios, a ver si al menos a tientas lo encontraban, aunque no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vuestros poetas: «Porque somos también de su linaje».

Si somos linaje de Dios no debemos pensar, por tanto, que la divinidad es semejante al oro, a la plata o a la piedra, escultura del arte y del ingenio humanos. Dios ha permitido los tiempos de la ignorancia y anuncia ahora a los hombres que todos en todas partes deben convertirse, puesto que ha fijado el día en que va a juzgar la tierra con justicia, por mediación del hombre que ha designado, presentando a todos un argumento digno de fe al resucitarlo de entre los muertos.

Cuando oyeron lo de «resurrección de los muertos», unos se echaron a reír y otros dijeron:

—Te escucharemos sobre eso en otra ocasión.

Así que Pablo salió de en medio de ellos. Pero algunos hombres se unieron a él y creyeron, entre ellos Dionisio el Areopagita, y también una mujer que se llamaba Damaris y varios más.

Al lector de hoy esta narración le impresiona, en primer lugar, por su extraordinaria actualidad: los atenienses cultos de la época no se dedican a otra cosa –según el narrador de los Hechos– más que a escuchar novedades, tal como acontece en nuestra época ansiosa de noticias y de entretenimiento a través de los medios de comunicación y las redes sociales. En segundo lugar, impactan tanto la fuerza de la predicación de Pablo y la calidad de su oratoria como la risa –que resuena hasta hoy– de los filósofos epicúreos y estoicos de Atenas al oír hablar de «resurrección». Solo queda el consuelo de unas pocas conversiones, entre ellos Dionisio y Damaris. En las primeras décadas casi siempre el mensaje cristiano se difunde así, de persona a persona, de familia a familia, de amigos a amigos, de personas interesadas en descubrir la verdad que la encuentran en sus maestros y en la predicación de los apóstoles o sus sucesores. No hay espacio para una discusión meramente teórica, sino que se trata de un mensaje que compromete verdaderamente la vida por entero, cabeza y corazón de los que siguen a Jesús.

Uno de los más antiguos documentos de la comunidad cristiana refleja muy bien esta realidad. Se trata de la *Carta a Diogneto* escrita a finales del siglo II para defender a los cristianos de algunas calumniosas acusaciones, cuyo manuscrito fue descubierto en 1436 en una pescadería de Constantinopla apilado con el papel de envolver pescado. Merece la pena transcribir unos párrafos:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a

la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña.

Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos (2 Cor 6:10). Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. Se los insulta y ellos bendicen (1 Cor 4:22). Se los injuria, y ellos dan honor. Hacen el bien, y son castigados como malvados. Ante la pena de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos les declaran guerra como a extranjeros y los griegos les persiguen, pero los mismos que les odian no pueden decir los motivos de su odio.

Para decirlo con brevedad, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo.

Realmente impresiona esta descripción, como impresiona la rápida expansión del cristianismo en el Imperio romano. Según atestigua este manuscrito, los cristianos no traen una filosofía, pues su doctrina «no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos», ni tampoco pretenden unánimemente «seguir una determinada opinión humana», sino que son como los demás aportando en particular un estilo de vida mucho más humano («no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne»).

En este sentido, merece la pena la lectura del libro del sociólogo Rodney Stark *La expansión del cristianismo* (Trotta, 2009), que propone una explicación fascinante, mucho más creíble que la afirmación al uso de que el cristianismo vino a llenar el vacío dejado por el derrumbamiento del Imperio. A juicio de Stark, «el Imperio romano había alcanzado increíbles cotas de cultura y de arte, pero a la vez era una sociedad dura y a veces incluso cruel con las personas. En ese ambiente, la Iglesia se extendió porque era una comunidad acogedora, donde era posible vivir una expe-

riencia de amor y libertad. Los católicos trataban al prójimo con caridad, cuidaban de los niños, los pobres, los ancianos, los enfermos. Todo eso se convirtió en un irresistible imán de atracción» (Mora, 2012, p. 748).

Amor y libertad: se trata de dos realidades distintas, pero que en el cristianismo se viven íntimamente entrelazadas. «No hay verdadera filosofía sin libertad interior», escribirá Nilo de Ancira. Y esto es así, porque entre los griegos la *filosofía* era entendida sobre todo como una *forma de vida*. De esta misma manera fue concebida también por los primeros cristianos y en particular por los primeros cristianos filósofos, san Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes o san Agustín.

Para los antiguos griegos la filosofía abarcaba no solo las discusiones teóricas, sino también el conocimiento de uno mismo, e implicaba siempre una forma consecuente de vivir. Por eso merece prestar atención a *lo que hacen* y ponen por escrito los primeros filósofos cristianos: para ellos la filosofía es esa sabiduría que les permite articular unitariamente los diversos estratos de la existencia humana, entre los que la fe ocupa un lugar central.

Quizá conviene tener presente que desde un punto de vista cultural lo que aparece en aquel momento como mayor enemigo de la fe cristiana es el gnosticismo, mientras que la filosofía platónica o el neoplatonismo son entendidos más bien como aliados de la enseñanza cristiana. Para ilustrar esto puede acudirse al testimonio de san Ireneo (c.130-c.202) que en su libro *Contra las herejías* sostiene que la razón, junto con la Sagrada Escritura y la Tradición, son las fuentes de la autoridad. En su lucha contra el gnosticismo confía en el carácter *razonable* de las enseñanzas cristianas. Esta es una característica central de los pensadores cristianos, pues aspiran a mostrar que los contenidos de la fe no son *irracionales*.

San Justino, el filósofo mártir, llega al cristianismo después de un proceso de búsqueda intelectual por las diversas filosofías de su tiempo. Una vez cristiano, no renuncia a la filosofía, sino que la ve culminada en la revelación cristiana y la valora como una eficaz vía de aproximación. «Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el más preciado ante Dios. Es la única que nos conduce hasta llevarnos a su encuentro. Son santos de veras los que cultivan su mente con la filosofía» (*Diálogo con Trifón* 2,2; Trevijano, *Patrología*, p. 113).

Algo semejante se advierte en el elogio de Orígenes que hace san Gregorio Taumaturgo (*Elogio del maestro cristiano*, n.º 75):

Ensalzaba la filosofía y a los filósofos con grandes panegíricos, y hacía frecuente referencia a ellos, diciendo que solo viven realmente los que poseen una vida conforme a la razón, los que viven rectamente; los que conocen quiénes son ellos mismos en primer lugar, y luego cuál es el verdadero bien que el hombre debe perseguir, y cuál es el verdadero mal que debe rechazar.

Los testimonios podrían multiplicarse mostrando la apertura de los cristianos hacia la filosofía griega, en particular, hacia la tradición platónica que llegan a valorar como un don de Dios por medio del Logos, cuya luz se irradia sobre su imagen terrena, la inteligencia humana (Clemente de Alejandría; Trevijano, *Patrología*, p. 165).

Como afirmaba lúcidamente Joseph Ratzinger en su *Introducción al cristianismo* (1968):

La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguas religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ese es nuestro único Dios.

Y unas páginas más adelante:

La fe cristiana optó por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones, es decir por la verdad del ser mismo en contra del mito de la costumbre. En este hecho se apoya la acusación formulada en contra de la primitiva Iglesia que calificaba a sus miembros de ateos; tal acusación nace de que la primitiva Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, de la que no aceptaba nada [...] En la sospecha de ateísmo con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo primitivo se ve claramente su orientación espiritual, su opción únicamente en pro de la verdad, su opción únicamente en pro de la verdad del ser.

La fe cristiana se decidió solamente en favor del Dios de los filósofos; en consecuencia este Dios es el Dios a quien se dirige el hombre en sus oraciones y el Dios que habla al hombre. Pero al tiempo la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva, lo sacó del

terreno de lo puramente académico y así lo transformó profundamente. Este Dios que antes aparecería como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo, este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe el hombre Dios, que no solo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador. En este sentido se da en la fe cristiana la misma experiencia que tuvo Pascal cuando una noche escribió en un trozo de papel que luego cosió al forro de su casaca, estas palabras: «Dios de Abraham, Isaac y Jacob, no el Dios de los filósofos y letrados».

No es solo que los primeros cristianos que se dedicaron a la filosofía vieran en ella un saber capaz de articular razonablemente su experiencia religiosa, su fe, su vida y sus conocimientos, sino que además defendieron la *alianza* del cristianismo con la filosofía griega. Benedicto XVI ha defendido que este proceso de helenización no fue un mero azar histórico, sino más bien una exigencia interna de la fe cristiana que nunca se entendió a sí misma como un mito o una religión civil, sino como el mensaje de «la Verdad que salva».

2. Cristianismo y filosofía en la Edad Moderna

Suele afirmarse que con el Edicto de Milán (año 313) del emperador Constantino termina la persecución de los cristianos. Según los testimonios históricos, incluso el propio Constantino fue bautizado en su lecho de muerte. Se abre ahora un nuevo tiempo para el cristianismo. Por una parte, se van sucediendo las diversas oleadas migratorias de los pueblos llamados bárbaros procedentes de Asia y, por otra, va desarrollándose simultáneamente la evangelización misionera de todas las regiones de Europa. Este proceso tiene un desarrollo tan amplio que puede decirse que en la Edad Media la cultura occidental es eminentemente cristiana. Los monasterios se convierten a menudo en lugares venerados donde se guardan los tesoros culturales de Occidente y bajo el auspicio de las autoridades religiosas van naciendo las universidades en las que se forman los clérigos y quienes van a dirigir la sociedad. Sin embargo, una seria y constante amenaza para la cultura cristiana es la expansión del islam que será combatido militarmente durante

siglos desde la batalla de Poitiers (732) hasta las guerras contra el Imperio otomano del siglo XVIII al XIX pasando por Lepanto (1571) y tantos otros lances con los ejércitos musulmanes.

En este amplio espacio de tiempo, la filosofía se hace y se enseña principalmente en las universidades: Bolonia, París, Oxford, Salamanca y tantas otras que van floreciendo paulatinamente en los países europeos. En torno a estos centros académicos brillan los grandes filósofos de la época medieval: san Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, san Buenaventura, Pedro Hispano, Guillermo de Ockham y muchos otros. La llamada Baja Edad Media (siglos XI-XV) es una época de gran florecimiento de la filosofía que se hace en las escuelas. Se trata de la denominada *Filosofía escolástica*, que recuperó una parte importante de la tradición grecolatina para intentar comprender mejor y expresar con más nitidez conceptual los contenidos de la fe cristiana. En este sentido, la filosofía era calificada por los autores medievales como *ancilla theologiae*, esto es, sierva de la teología, que era considerada como el saber humano más alto.

Sin embargo, cabe afirmar con Pierre Hadot que la profesionalización de la filosofía a partir del siglo XIII en las universidades trajo consigo muy probablemente una cierta desvitalización por estar desgajada de la dimensión de perfeccionamiento personal que tenía la filosofía entre los griegos y entre los primeros cristianos filósofos. Las disputas entre las escuelas o la trivialización de la genuina búsqueda de la verdad mediante enredos verbales sofisticos escandalizaban a pensadores como Tomás Moro o Juan Luis Vives, que critican muy severamente a los lógicos tardomedievales. La crítica principal de Vives a la lógica de París consistía en la acusación de que había perdido el contacto con los problemas reales. Viene a ser lo mismo que tantas veces se reprocha hoy a la filosofía académica cuando se afirma que hay que transformarla en un instrumento práctico y útil, ya que el genuino pensamiento ha de estar unido necesariamente a la experiencia vital y concreta.

Este fenómeno de desvitalización de la filosofía se generalizó en la Edad Moderna cuando los filósofos comenzaron a verse a sí mismos más como hombres de ciencia que como maestros de vida. Además, muchos de ellos pusieron su fe religiosa al margen de su trabajo como filósofos, defendiendo una supuesta *autonomía de la razón* frente a cualquier sumisión teológica o intromisión religiosa. El símbolo moderno de esta actitud puede encontrarse en David Hume (1711-1776), quien en su *Investigación sobre el*

entendimiento humano (III, 12) envía a la hoguera todos los libros que no superen unos estrictos criterios *científicos*. Merece la pena releer aquel famoso párrafo suyo:

Cuando recorremos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¡qué estragos no debiéramos hacer! Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen de teología [*divinity*] o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémoslo: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Entonces destinémoslo a las llamas, ya que no puede contener nada más que sofisticada o engaño [*illusion*].

El pensamiento ilustrado que se desarrolla en Europa desde mediados del siglo XVII hasta principios del XIX (y llega hasta nuestros días bajo la forma del cientismo dominante) proclama, entre otras cosas, la *independencia* de la razón humana y defiende la audacia para pensar sin miedo hasta eliminar toda oscuridad y todo temor. Así escribirá Kant en *¿Qué es la Ilustración?* (1784):

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida, pese a que la naturaleza los haya liberado hace ya tiempo de una conducción ajena (haciéndoles físicamente adultos); y por eso les ha resultado tan fácil a otros el erigirse en tutores suyos. Es tan cómodo ser menor de edad. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, un médico que me prescriba la dieta, etc., para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan engorrosa tarea.

La filosofía moderna de cuño racionalista –que culmina en el idealismo alemán– recibe un notable influjo de la reforma protestante caracterizada por la radical separación entre fe y razón.

Los ilustrados tienden a presentar la religión como algo del todo opuesto a la razón, como algo propio de aquella minoría de edad de la que hablaba Kant, que ya no tendrá cabida en una sociedad adulta, en una cultura científica.

Por supuesto, en el seno de la Iglesia Católica había una clara conciencia de esta «crisis cultural» que afectaba tan gravemente a la fe cristiana y en esa dirección ha de entenderse la Constitución *Dei Filius* (1869) del Concilio Vaticano I sobre las relaciones entre fe y razón y, muy especialmente, la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, dedicada precisamente a «la reconstrucción cristiana de la filosofía». Merece la pena recoger aquí la descripción que hacen Illanes y Saranyana en su *Historia de la Teología* (pp. 301-302):

¿Cómo puede explicarse que, en sociedades formadas mayoritariamente por cristianos, la cultura haya tomado una orientación acristiana, por no decir anticristiana, y que incluso los cristianos hayan desarrollado filones de pensamiento que han contribuido de hecho a esa deriva cultural?, se pregunta León XIII. La razón de todo ello radica –responde– en que se ha procedido a filosofar basándose en la sola razón, abandonando el *philosophandi genus*, el estilo de filosofar, que caracterizó a los grandes autores de las épocas patristica y medieval, o sea, un filosofar situado en el contexto de la fe e iluminado por ella. En coherencia con ese juicio, el papa León XIII propugna un modo de proceder intelectual en el que la filosofía, fundada en una razón anclada en lo real y abierta a la fe, contribuya a la salud de la inteligencia y facilite la profundización en la comprensión de la verdad cristiana.

En conformidad con este juicio en las décadas siguientes se produce una fuerte renovación de la filosofía en el mundo católico, con un especial énfasis en las enseñanzas de santo Tomás de Aquino. Se trata del movimiento *neotomista* que tuvo gran auge en los seminarios y universidades del mundo católico en las primeras décadas del siglo XX. Se trataba de mostrar que la Escolástica y sus enseñanzas no eran incompatibles con el progreso de la cultura y las ciencias positivas, sino que podía integrar estos nuevos conocimientos en un marco teórico más rico. Un papel central en este desarrollo lo tuvieron el cardenal Mercier (1851-1926) en Lovaina y sobre todo Étienne Gilson (1884-1978) en Francia. Este último fue el impulsor de un amplio debate acaecido en París (1931) y Juvisy (1933) sobre la legitimidad del propio término «filosofía cristiana», cuyo eco llega hasta nuestros días.

El siglo XX ha visto un papa filósofo, san Juan Pablo II, que fue profesor de filosofía antes de ser obispo y que se interesó muy vivamente a lo largo de toda su vida por la aculturación de la fe, por el diálogo con las ciencias, por la articulación de la filosofía, la teología y los demás saberes al servicio de una nueva «civilización del amor». Por todo esto, merece especial atención lo que escribe en la encíclica *Fides et Ratio* (1998) donde se hace también eco de aquellos debates de décadas antes. Transcribimos aquí parcialmente la magnífica sección n.º 76 dedicada específicamente a la filosofía cristiana, que resulta de una luminosa claridad:

Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión *filosofía cristiana*. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien *un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe*. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno *subjetivo*, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: «¿Por qué existe algo?»

Además está el aspecto *objetivo*, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser.

Son luminosas estas afirmaciones del papa filósofo, porque remarcan específicamente que la fe no es solo una *norma negativa* para el filósofo, sino que verdaderamente la revelación y experiencia religiosas son capaces de alimentar positivamente la reflexión de los cristianos que se dedican a la filosofía.

Solo resta añadir ahora que el eje central de las enseñanzas de Benedicto XVI –su ariete intelectual en el panorama a veces desolador de la cultura postmoderna– se encuentra muy probablemente en su reiterada afirmación de que es preciso ensanchar la razón humana para que en ella quepan el corazón, los sentimientos, la belleza y la bondad, «las fuerzas salvadoras de la fe, el discernimiento entre el bien y el mal» (*Spe salvi*, n.º 23); para que en ella puedan encontrar cabida aquellos elementos más humanos que fueron desechados por el materialismo científico ilustrado dominante en los dos últimos siglos. Este es también el núcleo del famoso discurso de Ratisbona:

Este intento de *crítica de la razón moderna desde su interior*, expuesto solo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino *ampliar nuestro concepto de razón y de su uso*. [...] *Solo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud.*

Efectivamente, la clave para poder desarrollar verdaderamente una filosofía cristiana radica, en primer lugar, en ensanchar la propia noción de conocimiento no solo para que haya espacio para la fe, sino incluso para que sea posible comprender bien la propia actividad intelectual de quienes se dedican a buscar y tratar de comprender la verdad a través de las ciencias o de la filosofía. Razón y revelación no son antagónicas, sino que pueden colaborar: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (*Fides et Ratio*, n.º 1). Tenemos bien experimentado que los seres humanos, si son razonables, descubren que hay realidades

misteriosas que superan sus pobres razonamientos limitados, pero también comprobamos que siempre se puede pensar más y que, en última instancia, la razón humana no puede dar razón de sí misma.

3. Claves para una renovación de la filosofía cristiana

Para el autor de estas páginas, las enseñanzas de san Josemaría Escrivá sobre los primeros cristianos afectan muy directamente al modo de concebir y desarrollar el trabajo de quienes se dedican a la filosofía en el horizonte de hoy. A mi modo de ver, les está diciendo que, como los primeros cristianos, deben aspirar a una síntesis personal de fe y vida en su trabajo filosófico de la que puedan aprender los demás, y que esa genuina articulación vital solo es posible en el marco de una profunda y verdadera libertad personal puesta al servicio de la humanidad entera.

3.1. Amor a la libertad

San Josemaría fue toda su vida un enamorado de la libertad. En *Amigos de Dios* (n.º 32) escribió:

Cuando, durante mis años de sacerdocio, no diré que predico, sino que grito mi amor a la libertad personal, noto en algunos un gesto de desconfianza, como si sospechasen que la defensa de la libertad entrañara un peligro para la fe. Que se tranquilicen esos pusilánimes. Exclusivamente atenta contra la fe una equivocada interpretación de la libertad, una libertad sin fin alguno, sin norma objetiva, sin ley, sin responsabilidad. En una palabra: el libertinaje.

San Josemaría no temía a la libertad, porque sabía bien que es un don de Dios y que en el maravilloso juego de libertad y responsabilidad es donde verdaderamente acontece la vida cristiana: sin libertad no se puede amar a Dios.

Sin duda, la afirmación de la primacía existencial de la libertad es válida para todos los hombres, sea cual sea su trabajo o situación en la sociedad, pero resulta del todo indispensable para quienes como los filósofos se dedican profesionalmente al cultivo de la vida intelectual. Sin libertad no hay filosofía. No es posible una genuina reflexión filosófica cuando la persona que

piensa no vive en libertad o no tiene al menos la libertad interior necesaria para comprender la necesidad y así –parafraseando a Hegel– trascender la necesidad al comprenderla (Leonardo Polo). Esto es así, porque la fuente de una genuina vida intelectual es siempre la propia espontaneidad creativa de quien no transfiere a otros –sea la tradición, la autoridad o las modas– las riendas de su vivir y de su pensar, sino que aspira a forjar mediante su propia reflexión una articulación personal de pensamiento y vida.

Ese trabajo de síntesis o armonización de los diferentes horizontes de la existencia solo puede llevarse a cabo en un clima de efectiva libertad, pues esa síntesis siempre es personal. Requiere el estudio atento de las razones de quienes nos han precedido en el análisis de esos mismos problemas, pues no basta con aceptar acríticamente lo que otros han pensado previamente, sino que en cierto sentido es necesario volver a pensar de nuevo todo, volver a dar vida a aquellos pensamientos para poder incorporar a nuestra vida los que superen con éxito ese escrutinio. Esta tarea demanda audacia y confianza en las fuerzas de la propia razón y, sobre todo, un verdadero empeño en pensar por uno mismo; para ello se requiere el fomento de la creatividad personal, el desarrollo de la originalidad, pues solo así puede alcanzarse aquella síntesis vital capaz de conferir sentido a las inquietudes más profundas.

A veces se ha dicho que los límites de la libertad creativa de los filósofos cristianos se encuentran en los contenidos de la fe católica que se convierten en una *norma negativa* para su trabajo profesional: si en su investigación llegaran a una conclusión opuesta a la doctrina revelada sabrían por la fe que su razonamiento habría errado en alguno de sus pasos y deberían rehacerlo. Es esta una visión muy pobre. Por una parte, el contenido cognitivo de la fe católica es una tradición que admite una pluralidad de descripciones, pero, por otra, la *fides quaerens intellectum* no se conforma con no lesionar la fe, sino que busca positivamente progresar en la comprensión de la fe y en la articulación *razonable* de fe y vida hasta lograr una síntesis personal y vital de lo humano y lo cristiano. En este sentido, puede decirse que los cristianos de hoy que se sienten vocacionalmente llamados al trabajo filosófico aspiran a mucho más que a llegar a conclusiones que no se opongan a la fe: aspiran a forjar en su vida y en su trabajo, mediante el libre ejercicio de su razón, una articulación vital de sus convicciones cristianas y de su creatividad filosófica que pueda hacer avanzar la comprensión que la humanidad tiene de sí misma, y que pue-

dan entregar a otros para que prosigan la tarea. Por eso, para un cristiano la filosofía no es solo libertad, sino que es también y sobre todo responsabilidad, tarea, vocación de servicio.

3.2. Vocación de servicio

El cristiano que se dedica a la filosofía en el siglo XXI no puede estar movido por un mero afán erudito. La filosofía tiene para esa persona un claro sentido de misión, pues, si es coherente con su fe, tratará de acercar su pensamiento a su vida, intentará articular inteligentemente erudición y creatividad, y procurará integrar la dilucidación histórica con los problemas que acucian hoy a nuestra sociedad.

En un mundo como el nuestro en el que la vida de tantas personas y organizaciones se encuentra –casi siempre– alejada del examen inteligente de uno mismo y de lo que acontece en la sociedad, no podemos permitirnos una filosofía que se aparte de los verdaderos problemas humanos, tal como ha hecho buena parte de la filosofía moderna. Quienes nos dedicamos a cultivar el pensamiento somos en expresión de Husserl los «funcionarios –los servidores– de la humanidad»: tenemos como misión propia el mantener vivos la libertad de espíritu, el afán por la justicia y la paz, el cultivo de las ansias de comprender que albergan los corazones humanos. Vienen aquí al caso aquellas memorables palabras finales de la conferencia de Husserl en Viena el 10 de mayo de 1935:

(...) la crisis de la existencia europea solo tiene dos salidas: la decadencia de Europa, alienada de su propio sentido racional de la vida, [con la consiguiente] caída en el odio del espíritu y la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo.

Han pasado ochenta años desde aquellas memorables palabras. Europa atravesó la penosa experiencia de una terrible nueva guerra mundial y el horror del Holocausto. Sin embargo, son bastantes los elementos que llevan a pensar que la avanzada sociedad occidental sigue hoy en aquella peligrosa situación, caracterizada por una radical desconfianza hacia la razón libre, el pensamiento independiente y, por supuesto, el desprecio hacia las humanidades en general.

Hay un texto particularmente luminoso de san Josemaría en el que describe algunas de las características que debe fomentar una genuina formación intelectual. Merece la pena su transcripción por entero (*Surco*, n.º 428):

Para ti, que desees formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características:

—amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica;

—afán recto y sano —nunca frivolidad— de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...;

—una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos;

—y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida.

Como muestra bien esta enumeración, para san Josemaría nada hay más alejado de una auténtica formación intelectual que una enseñanza cerrada sobre sí misma: una genuina formación filosófica requiere siempre amplitud de horizontes, un buen conocimiento de las aportaciones de las ciencias, la atención a las orientaciones del pensamiento contemporáneo y una actitud positiva y abierta a las transformaciones sociales y culturales de las formas de vida.

Hay dos de las características incluidas en esa descripción, que son como el anverso y el reverso de una misma moneda, en las que merece la pena detenerse: se trata de la profundización enérgica en *lo permanentemente vivo* de la ortodoxia católica y en el afán recto y sano por *renovar* las doctrinas del pensamiento tradicional en la filosofía y en la interpretación de la historia. En la comprensión de una ajustada articulación de estas dos características —que a primera vista podrían parecer incluso opuestas— está en juego el descubrimiento de que la vocación a la *libertad* que entraña el ser cristiano y filósofo implica necesariamente la *responsabilidad* de poner el mejor esfuerzo en volver a pensar las doctrinas permanentes de la tradición, y en tratar de expresarlas con categorías y palabras actuales de forma que puedan ser comprendidas por los demás.

3.3. Seguir a santo Tomás

San Josemaría –fiel a las enseñanzas del Magisterio– recomendaba a quienes se dedican profesionalmente a la filosofía que siguieran a Tomás de Aquino:

Debemos ciertamente cultivar la doctrina del Doctor Angélico, pero *del mismo modo que él la cultivaría si hoy viviese*. Por eso, algunas veces habrá que llevar a término lo que él mismo solo pudo comenzar; y por eso también, hacemos nuestros todos los hallazgos de otros autores que respondan a la verdad.

Nada más alejado de la verdadera filosofía que una repetición muerta de viejas doctrinas cuyo genuino sentido es casi imposible hoy en día descubrir, porque responden a menudo a problemas o cuestiones de tiempos que no son los nuestros. Al invitar a los cristianos a que cultiven la filosofía tal como lo haría Tomás de Aquino si viviera hoy, san Josemaría estaba destacando no solo los formidables logros intelectuales del Aquinate, sino sobre todo la actitud con la que afrontó su trabajo filosófico.

Santo Tomás concibió su reflexión filosófica como una forma de vida, como una actividad comunicativa, como un esfuerzo personal de penetración y de exposición, marcado en toda su hondura por una clarísima finalidad apostólica, por un empeño por renovar las doctrinas típicas del pensamiento heredado y por expresarlas de una forma más articulada y atractiva para sus contemporáneos. Por eso obtuvo un excelente conocimiento de la ciencia de su época e incluso cultivó en muchas ocasiones la belleza literaria en la expresión. Pero quizá la actitud de Tomás de Aquino que da mejor razón de la permanente actualidad de su pensamiento es, en particular, su generosa apertura a la realidad y a las razones de los demás: como la realidad es multilateral, como tiene una ilimitada multiplicidad de aspectos, la verdad no puede ser agotada por ningún conocimiento humano, sino que queda siempre abierta a nuevas formulaciones. Nada más ajeno al espíritu de Tomás de Aquino que la simple repetición de sus enseñanzas como si constituyeran un sistema cerrado o una verdad definitivamente clausurada.

Al contrario, resulta mucho más certero considerar que la genuina herencia de Tomás de Aquino es el reconocimiento de la capacidad de verdad de los seres humanos, de la convicción de que en cada esfuerzo intelectual hay algún aspecto luminoso del que podemos aprender, de que la verdad humana está cons-

tituida por el saber acumulado construido entre todos a través de una historia multiseccular de intentos, errores, rectificaciones y aciertos: *Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt* (Tomás de Aquino, 1 *Dist.* 23 q. 1, a. 3). El beato Álvaro del Portillo escribía:

Con sensibilidad vivamente actual, Juan Pablo II encuentra una válida aplicación de aquel principio de Tomás de Aquino en la investigación científica, afirmando que «esta presencia de la verdad, sea meramente parcial e imperfecta y a veces distorsionada, es un puente, que une a unos hombres con otros y hace posible el acuerdo cuando hay buena voluntad» (Juan Pablo II, 1980, p. 401).

4. Conclusión

La vocación del filósofo no se corresponde con la sombría figura de *El pensador* de Rodin o la tónica imagen de Descartes solitario junto a la estufa. El individualismo típico de la filosofía moderna es, a nuestro juicio, del todo opuesto a la tradición intelectual que se expresa en los diálogos platónicos, las *disputationes* medievales o el trabajo en equipo de los grupos de investigación contemporáneos. En este sentido, puede decirse que el trabajo en filosofía ha de ser siempre una tarea cooperativa, de cooperación en el espacio y en el tiempo con todos aquellos que buscan la verdad y, por tanto, también una tarea en buena medida interdisciplinar, de diálogo efectivo con todos los demás saberes que desde su peculiar perspectiva captan aspectos diversos de una verdad unitaria.

De modo semejante a como los primeros filósofos cristianos transformaron la cultura grecolatina en la que vivían, porque se atrevieron a pensar radicalmente la fe que profesaban, los filósofos cristianos del tercer milenio están llamados a llevar a cabo esa nueva articulación cultural que contrarreste por superación la trágica escisión moderna entre fe y razón, entre vida y filosofía. Hoy en día sabemos que esa nueva síntesis no puede realizarse de ningún otro modo más que trabajando cooperativamente, escuchándonos los unos a los otros, aprendiendo de todos, pues la verdad no es algo que se pueda poseer individualmente, sino que es más bien el fruto de la cooperación interdisciplinar en el espacio y en el tiempo de todos aquellos que han dedicado sus mejores esfuerzos a alcanzarla.

Referencias

Mora, M. (2012). Diez claves para la comunicación de la fe. *Scripta Theologica*, 44, 739–749.

Juan Pablo II, *Discurso* 13 de octubre 1980. En Portllo, A. (1995). *Rendere amabile la verità*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

LA CIENCIA Y LA FE EN EL ORIGEN DEL UNIVERSO, LA VIDA Y EL HOMBRE

Nicolás Jouve de la Barreda

Resumen. *El ser humano, el único ser viviente autoconsciente y capaz de hacerse preguntas busca una explicación a su origen y al sentido del mundo en el que vive. Para ello cuenta con las «ciencias humanísticas», como la filosofía, la teología y las «ciencias experimentales». Anida en el hombre un sentido de trascendencia que le ayuda a dar sentido a la existencia de todo y al mismo tiempo trata de desentrañar y relacionar las causas de lo que ocurre en la naturaleza con sus efectos. Ambos campos poseen sus métodos específicos de análisis y bajo el «principio de demarcación», quedan delimitados sus ámbitos propios de actuación. Ciencia y religión no se superponen ni contradicen, sino que se complementan para dar satisfacción a las grandes preguntas. La ciencia nos permite explicar el cómo de los fenómenos naturales mientras que la religión nos da una explicación de la finalidad y el significado del mundo. Tras analizar el modo en cómo se debe abordar el estudio de la realidad del mundo que nos circunda, en este capítulo nos centramos en los datos actuales sobre el origen del universo, la vida y la vida humana. Como conclusión afirmamos la idea de que desde la aparición de la materia y su evolución hasta la aparición del hombre, con sus evidentes diferencias con el resto de las criaturas, todo es producto del logor previsto por el Creador.*

Los seres humanos seguimos haciéndonos las mismas preguntas desde los orígenes de la humanidad: ¿por qué hay algo en lugar de no haber nada?, ¿qué sentido tiene nuestra vida?, ¿qué sentido tiene el universo?, ¿tiene una finalidad el mundo que nos rodea?, ¿cuál es el sentido de la vida de todos los vivientes?,...



Carlo Rubia (1987), Premio Nobel de Física de 1984, decía que:

La naturaleza es un espectáculo que nunca se agota... La forma más grande de libertad es la de poder preguntarse de dónde venimos y a dónde vamos... No existe forma de vida humana que no se haya planteado esta pregunta. Y no hay sociedad humana que no haya intentado de alguna manera darle respuesta. Fallar este compromiso es una pérdida, una deshumanización, un mecanismo interno de autocastigo.

El ser humano ha tratado de resolver estas grandes cuestiones y es sobre los métodos y las respuestas que nos ofrecen las diferentes áreas de conocimiento sobre lo que trata la presente reflexión. Esta va a girar especialmente en torno al origen del universo, la vida y la vida consciente, es decir la vida humana, que es precisamente la única en el universo conocido capaz de hacerse preguntas y tratar de resolverlas.

Cómo abordar las grandes preguntas

Dar una explicación a la existencia de la realidad y la belleza del mundo en que vivimos exige, en primer lugar, conocerlo y el mejor instrumento que tenemos los humanos para profundizar en el conocimiento es la razón.

El ser humano es a la vez una especie que comparte una evolución biológica con el resto de los seres vivos y la única criatura que vive su vida de forma consciente. Para el *Homo sapiens* no solo es importante la supervivencia, sino también el dominio del medio, la prosperidad, la belleza, el bienestar, etc., para lo cual dispone de unas extraordinarias capacidades que le permiten discernir, atesorar conocimientos, pensar en las consecuencias de sus actos y decidir qué hacer. A diferencia del resto de los seres vivos, los humanos no nos limitamos a dejar descendientes y transmitir genes, sino que utilizamos nuestro entorno, incluidas las restantes criaturas de la naturaleza, para transformarlo en nuestro beneficio. De este modo, en el hombre a la «evolución biológica» propia de todos los seres vivos se añade un proceso único y singular, la «evolución cultural», que no se hereda por medio de los genes, sino que se transmite de generación en generación.

El hombre está dotado de la extraordinaria capacidad de analizar y tratar de desentrañar los secretos de la naturaleza y

de relacionar la causa con el efecto de los fenómenos naturales. Para ello se aplican las «ciencias humanísticas», como la filosofía, la teología y las «ciencias positivas». Las primeras son casi tan antiguas como el hombre, pues se basan en el razonamiento abstracto y en la lógica, capacidades propias de los seres humanos desde su origen. Las ciencias positivas, que tuvieron su despertar en la antigüedad, alcanzaron su florecimiento en el mundo judeo-cristiano, siendo los siglos XVIII, XIX, y sobre todo el XX, cuando se desarrollarían hasta permitir desentrañar muchos fenómenos naturales.

Sin embargo, una cosa es descubrir y entender fenómenos como la gravedad, el electromagnetismo, la evolución de los seres vivos, el papel de las enzimas en el metabolismo, etc., y otra explicar por qué hay gravedad, magnetismo, evolución o metabolismo... Gravita en la conciencia humana algo que está más allá de lo material y que le impele a darle sentido a las causas inmediatas de cuanto investiga.

Existen por tanto dos aspectos diferentes a considerar. El primero es propio de las ciencias experimentales y consiste en creer que el hombre está capacitado para desentrañar y relacionar las causas de lo que ocurre en la naturaleza con sus efectos. El segundo está lejos de lo material y se relaciona con el sentido de la propia existencia y el significado del mundo en que vivimos. Es el sentido de trascendencia. Algo que se avade al análisis experimental y que, sin embargo, trata de satisfacer una concepción integral de la existencia de todo.

La ciencia, la filosofía y la teología no son fuentes de conocimiento obligadas a competir. A la ciencia no le interesa la fe, ni la moral, ni tiene por misión lo que trasciende la materia, su misión es desentrañar los secretos de la naturaleza. A la teología no le compete estudiar las causas y efectos de los fenómenos naturales, sino comprender las razones últimas de su existencia.

Diálogo entre el por qué y el cómo de cuanto nos rodea

No cabe dudar sobre el sentido de la trascendencia, pues está presente en las religiones que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la humanidad. Con diferentes concepciones, fruto de la evolución cultural, las religiones son algo arraigado de forma

natural en el ser humano que cree en la existencia de la divinidad, principio y causa de todo cuanto existe, y que mantiene sentimientos de veneración y temor hacia ella. La propia racionalidad del hombre le obliga a establecer normas morales y a comportarse éticamente incluso a veces por encima de lo que se podría relacionar con sus intereses materiales o de supervivencia. El comportamiento altruista, la capacidad de reconocimiento de culpa, el autodominio, la solidaridad, la generosidad, la honestidad, ... dan buena cuenta de ello.

De esta manera, y aunque la naturaleza humana no dicta unas normas morales concretas, la moralidad es inherente a la condición humana y lo que han hecho las religiones es interpretarla y darle forma para satisfacer una necesidad no biológica, pero sí antropológica. La epistemología de la religión es el mundo de lo espiritual.

En un plano diferente, la ciencia se considera la mejor herramienta para desentrañar los apasionantes misterios que nos plantea el mundo físico en que vivimos. Su epistemología está ceñida a lo material. No serían científicas cuestiones tales como la existencia de Dios, la vida, la conciencia, el amor, etc. Sin duda son cuestiones importantes, pero no se pueden resolver mediante el método científico.

La mera observación de la naturaleza que nos asombra y nos intriga, supone un estímulo y un reto a la singular capacidad de raciocinio humano para cuya satisfacción caben diversas aproximaciones. La ciencia ofrece un método para estudiar y tratar de desentrañar fenómenos como la gravedad, la fuerza nuclear, la reproducción, el desarrollo, el mimetismo, etc. Pero eso no es todo. Sigue habiendo la necesidad de comprender el significado de todos estos fenómenos, lo que entra en una dimensión diferente, la espiritual, propia de la razón y la fe.

En esta segunda dimensión es en la que se encuentra la teología, que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones a la luz de los principios de la razón y que basa su método en una reflexión crítica, metódica y sistemática sobre el significado de la existencia del mundo. Si nos ceñimos a la religión católica, sus fuentes de conocimiento son las Sagradas Escrituras en cuya interpretación intervienen factores de reflexión filosófica, antropológica, histórico-crítica y sociológica, en identidad con la palabra de Dios, entendida globalmente (Lonergan, 1988). Aun dentro de la teología se pueden diferenciar distintas perspectivas que irán

desde una dogmática a una natural, según que sus conocimientos contemplen o no las verdades reveladas, y cuyas aplicaciones a las acciones humanas se traducen en una teología moral.

Como veremos a continuación, ciencia y religión constituyen dos espacios diferentes y complementarios, pero no contrarios ni incompatibles.

El principio de demarcación

Aunque todas las fuentes de conocimiento, las de las ciencias positivas y las de las ciencias no experimentales, persigan el mismo fin y traten de explicar y comprender los fenómenos naturales y el sentido de la existencia, hay un método propio para cada una de ellas y hay también un «principio de demarcación», que establece sus ámbitos específicos de actuación.

Lo primero por señalar es que en la relación entre la ciencia y la religión existen grandes riesgos si se llevan al extremo los enfoques y las interpretaciones derivadas de sus fuentes de conocimiento. Si nos referimos al ámbito judeocristiano, que es en el que más ha progresado la ciencia, los extremos los marcan el «cientificismo» y el «literalismo bíblico».

El «cientificismo» propone que los únicos conocimientos válidos son los que se adquieren mediante las ciencias positivas. En el otro extremo, el «literalismo bíblico» exige una interpretación literal, en sentido no figurado ni lato, de las palabras contenidas en las Sagradas Escrituras. Aunque la ciencia siempre nos dará una visión incompleta del mundo, la negación de sus logros es una fuente de conflicto innecesaria y permanente.

Frente a estos extremos se ha de exigir la honestidad del reconocimiento de los límites y la apertura de mente ante la búsqueda de la verdad. Lo que no se puede es disfrazar de ciencia una explicación filosófica, que es lo que a veces hacen los «cientificistas», ni tampoco vendarse los ojos frente a lo que no concuerde con la literalidad de la revelación, lo cual supondría caer en un «fundamentalismo» religioso.

El método de investigación científica parte del filósofo y científico inglés Francis Bacon (1561-1626), que lo interpretó en el sentido de dar importancia a la observación y a la experimentación como base de la obtención del conocimiento. Esto sería redefinido por el teórico de la ciencia austriaco Karl Popper (1902-1994), que a la demostración de la veracidad de una hipótesis por medio de

la experimentación le añadió el criterio de la «falsabilidad», que delimita lo que es ciencia de lo que no lo es. Para Popper es objeto de ciencia no solo aquello cuya veracidad pueda demostrarse, sino que además pueda demostrarse que no es falso.

Los científicistas tienden a desestimar o siquiera considerar los postulados de la religión por no basarse ni en formulaciones teóricas ni en demostraciones empíricas, con independencia de que sus hipótesis puedan o no demostrarse que son falsas. Algunos científicistas contemporáneos, como el biólogo Richard Dawkins o el físico Stephen Hawking (1942-2018), se empeñan en negar que haya cuestiones inabordables para la ciencia y terminan en la especulación filosófica, saltándose los principios de «demarcación» y «falsabilidad». Lo que hacen es retorcer el método científico cayendo en la paradoja de utilizar hipótesis filosóficas para explicar aquello que no pueden demostrar de forma experimental. No reconocen las limitaciones de la ciencia.

En 1996, el genetista inglés Richard Dawkins señaló que: «Lo que me preocupa de la religión es que enseña a las personas a estar satisfechas con no comprender». Su compatriota, el físico Russell Stannard rebatía estas ideas al afirmar que:

Lo que debe ser sofocante es pensar exclusivamente en términos científicos. Significa limitar tu propio pensamiento a las preguntas que la ciencia es capaz de responder. Por el contrario, la religión... es liberadora en cuanto que más allá de comprender y comprender todo lo que la ciencia puede decir sobre la naturaleza, indica también otras realidades y otras cuestiones que tienen relación con el fin y el significado.

En relación con la diferente misión de la ciencia y la religión, el biólogo agnóstico americano Stephen Jay Gould (1999), que se prodigó en ensayos sobre múltiples temas científicos, afirmaba que la ciencia y la religión son complementarias y constituyen «magisterios no superpuestos», y lo explicaba de la siguiente manera:

La ciencia intenta documentar el carácter objetivo del mundo natural y desarrollar teorías que coordinen y expliquen tales hechos. La religión, en cambio, opera en el reino igualmente importante, pero absolutamente distinto, de los fines, los significados y los valores humanos, temas que el dominio objetivo de la ciencia podría iluminar, pero nunca resolver.

En la misma línea dice el jesuita, físico y astrónomo español Manuel Carreira (2002) que, aunque la teología no puede cambiar las conclusiones de la ciencia ni sea esa su misión, sí puede darnos un punto de vista más optimista para el futuro del ser humano, y lo decía así:

El punto de vista teológico nos resuelve la aparente paradoja de que el universo parezca carecer finalmente de sentido. No han sido en vano su existencia y evolución; ha cumplido su cometido, dando oportunidad para la vida humana, que trasciende todo límite temporal y así se libra la misma materia de la futilidad.

Lo cierto es que la fe, entendida como el conjunto de creencias de una religión, está sometida a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que, más que nunca en el pasado, tiende a reducir el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos.

En síntesis, el enemigo de la verdad no es ni la religión ni la ciencia, sino el dogmatismo y la intolerancia. El principio de «demarcación» significa que la ciencia nos permite explicar el cómo de los fenómenos naturales, pero no el porqué, mientras que la religión nos da una explicación de la finalidad y el significado del mundo. La realidad es que en ambos enfoques no puede haber conflicto alguno, porque, aunque por caminos distintos, dan una explicación complementaria que contribuye al conocimiento de la verdad.

Veremos a continuación la aportación de estos magisterios no superpuestos a temas tan importantes como el origen del universo, la vida y el hombre.

El origen del universo y el brotar de la vida

Antes de nada, debemos señalar que la evolución, como teoría científica que explica la diversidad espacial y temporal de los seres vivos, no es extensible ni a los orígenes de la materia ni a la etapa prebiótica.

Fue en 1927 cuando el físico belga George Lemaître (1894-1966), un sacerdote católico, propuso la idea del *big bang*, según la cual el universo podría haberse iniciado en un determinado instante —hoy estimado en hace 13 700 millones de años—, a partir de un «átomo primordial», un núcleo muy pequeño y de una

enorme densidad para expandirse ininterrumpidamente desde entonces. Albert Einstein (1879-1955), Premio Nobel de Física de 1921, aportó una base sólida para la idea del *big bang* con la «teoría de la relatividad», que permite combinar las observaciones de isotropía y homogeneidad del universo a la escala de las galaxias y sus cambios de posición con el tiempo. Un universo en expansión debió ser más pequeño, más denso y más caliente en el pasado y al expandirse y enfriarse, debía dar lugar a una radiación electromagnética, conocida como «radiación cósmica de microondas». Esta fue detectada en 1965 por los astrónomos americanos Arno Penzias y Robert Wilson, premios Nobel de Física en 1978 y ratificada más recientemente por los observatorios espaciales. De este modo, la ciencia y la tecnología han explicado y probado cómo surgió la materia y cómo se desarrolló el universo a partir del *big bang*.

Sin embargo, no hay una teoría científica procedente de la física que permita comprender el porqué de un punto singular en el inicio del espacio y del tiempo. Sobre esto han surgido diversas teorías o conjeturas como las que expuso el cosmólogo británico Stephen Hawking (1942-2018) en *El Gran Diseño*, que más parece una provocación a la inteligencia cargada de escepticismo hacia la religión, que verdadera ciencia. Tras ignorar la figura de George Lemaître, afirmaba Hawking (2010) que la iglesia se apropió de la teoría del *big bang* para dar coherencia al origen temporal del mundo y, sin negar tal teoría, propone hipótesis alternativas más especulativas y filosóficas que basadas en datos empíricos, como un *big bang* (explosión) resultado de un *big crunch* (implosión) que conlleva la necesidad de que el tiempo sea infinito, o que el universo actual proceda de las fluctuaciones cuánticas del vacío, etc. Lo cierto es que no hay una física unificada que permita comprender nada antes del momento singular del inicio del espacio-tiempo (Sols, 2013).

En el modelo cosmológico, la ciencia corrobora que la materia, el espacio y el tiempo son indisociables y que con la explosión primordial surgió todo. Lo que no se puede negar es que antes de existir algo no había nada y que una vez que apareció la materia, esta estaba dotada de unas propiedades con unos parámetros tan bien ajustados que la impulsaron a dar lugar al asombroso mundo actual, con las realidades físicas que contiene.

Si la ciencia no puede contestar a la pregunta de por qué surgió el universo, sería más honesto reconocerlo y no negar la

creencia generalizada de la existencia de un Creador. La religión no trata de suplantar a la ciencia, simplemente trata de dar una explicación a la causa primera de todo. San Agustín (354-430) afirmaba que «Dios creó el mundo con el tiempo y no en el tiempo, de modo que Dios, eterno, queda fuera del tiempo», y Santo Tomás en su *Suma contra los gentiles*, señala que la causa primera no debe entenderse como cronológicamente primera, sino como ontológicamente primera, es decir, como aquella causa que si fuese retirada cesarían todas las causas intermedias y nada de lo que supone la realidad que nos rodea hubiese sido posible.

Joseph Ratzinger, siendo aún cardenal, respondía de la siguiente forma a una pregunta sobre el significado de la frase «en el principio existía la Palabra», con la que San Juan comienza su Evangelio:

En el principio existía la Palabra, es decir, al mundo le precede el sentido espiritual, o lo que es lo mismo la «idea» del mundo. El mundo es la materialización de la idea y del pensamiento primigenio que Dios llevaba dentro de sí y que se convierte en un espacio histórico entre Dios y su criatura.

El siguiente punto de aparente confrontación entre la ciencia y la religión se refiere al origen del primer ser vivo y la expansión y evolución de la vida. La vida, a la que se circunscribe la evolución, hizo su aparición sobre la Tierra hace unos 3 600 millones de años, es decir, 10 000 millones de años después del origen de la materia. Es preciso suponer que desde la consolidación del planeta Tierra, hace 4 400 millones de años, debió haber una «preparación química prebiótica». Probablemente, según la hipótesis más aceptada, la «cuna de la vida» habría que situarla en charcas o lagos ricos en moléculas inorgánicas, sometidas a diferentes fuentes de energía procedentes de una atmósfera inestable y del magma subterráneo. En 1953, el americano Stanley Miller (1930-2007) pudo demostrar de forma experimental la síntesis de componentes orgánicos en un ambiente supuestamente similar al de la atmósfera primitiva. Este descubrimiento se unió a la hipótesis del escocés John Haldane (1892-1964) y del ruso Alexander Oparin (1894-1980) de las «microesferas», una especie de gotas de «coacervados» capaces de absorber sustancias químicas del medio acuoso para dar lugar al prototipo de una célula primitiva, el «cenancestro». Se trata de una

hipótesis muy aceptada en biología, aunque presenta evidentes inconvenientes experimentales.

Otro punto de discusión se refiere a las condiciones necesarias para la creación de la «molécula de la vida», el ADN, pieza indispensable para comprender la evolución de los seres vivos. Según la termodinámica, la vida va energéticamente contracorriente. Sin embargo, con la termodinámica de sistemas no lineales y la teoría del caos, se puede llegar a explicar cómo se organizan los sistemas por sí solos e incluso una tendencia hacia la complejidad. Pero, el ADN es demasiado perfecto y reúne unas propiedades que no admiten un origen por mera casualidad.

Saltemos de momento esta dificultad y supongamos que ya tenemos un microorganismo con capacidad de reproducción, el «cenancestro», dotado de un genoma (ADN) con unos pocos genes y capaz de reproducirse. Como los genes son unidades discretas de información con capacidad de mutar, nuestra célula primigenia estaría en condiciones de transmitir a sus descendientes variantes de sí misma. Algunas de estas mostrarían una mayor eficacia en el ambiente en el que vivían, mientras que otras no sobrevivirían. Con el tiempo, la población pudo estar repleta de primitivas bacterias con diferencias notables respecto a aquella original de la que todas procedían. A partir de ahí, las formas de vida pudieron ir adquiriendo nuevas habilidades adaptativas mediante una «selección natural» de las que más descendientes dejaran en el ambiente en que vivían. El crecimiento del genoma por duplicaciones génicas y las mutaciones haría que surgiesen nuevos organismos cada vez más complejos, dando origen al enorme abanico de tipos de vida que han poblado todos los nichos ecológicos del planeta.

El naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882), estableció la teoría de la evolución por selección natural en su obra *El origen de las especies* (1859). Aunque su teoría cojeaba en el conocimiento preciso de las leyes de la herencia y no explicaba de dónde venían las mutaciones creadoras de diversidad, sus fundamentos no tardaron en ser aceptados en cuanto se completaron estas lagunas tras la irrupción de la genética en el escenario de la ciencia, en 1900. La fuerza de los supuestos teóricos de Darwin, y sobre todo las pruebas experimentales que aportó, dieron un vuelco al pensamiento generalizado de la inmutabilidad de las especies.

La teoría de la evolución no nació para oponerse al pensamiento religioso, por lo que, a pesar de la tremenda condena que

hubo de sufrir al principio, no tardó en ocupar el puesto central en la comprensión del mundo de los seres vivos, a medida que iban apareciendo nuevas evidencias que completaban la acertada interpretación de la «selección natural» como motor de la evolución.

De hecho, el magisterio de la Iglesia Católica no tardó en aceptar la teoría de la evolución. Si el Génesis no es un libro de ciencia ni debe interpretarse de forma literal ¿qué se opone desde la fe a admitir que Dios se valió del fenómeno natural de la evolución para dar lugar a todas las criaturas?

Sin embargo, sigue en pie un punto que la ciencia no alcanza a explicar, al menos de forma convincente, que es pensar que el origen de la vida y su evolución es fruto del azar o la casualidad. Hoy sabemos que las mutaciones, que es a lo que se puede achacar una aleatoriedad de origen, supone solo un primer paso, el necesario para crear una variación que no es directamente adaptativa. Pero la variación por sí sola no basta. Una vez creadas las variantes de los genes habrán de pasar por la prueba de su aceptación o rechazo de acuerdo con su contribución a la eficacia biológica tal como explicó Jacques Monod (1910-1976) en su ensayo *El azar y la necesidad* (1970).

Para que lo que surja por azar permanezca, es preciso que se ponga a prueba su funcionalidad. Si es difícil entender cómo se produjo el origen de la materia y el universo, la ciencia tiene la misma dificultad para explicar cómo se llegó a formar una molécula como el ADN, o su posible predecesor el ARN, ambos necesarios para la vida de la primera célula y sus descendientes. Se trata de moléculas universales, presentes en todos los seres vivos, pero no sabemos cómo pudieron haberse formado unas moléculas tan extraordinarias antes que el primer ser vivo. Solo después de originado este, es posible entender la evolución hacia formas de vida cada vez más complejas como consecuencia del aumento del tamaño del genoma por duplicación del ADN y su diversificación por medio de las mutaciones. Tras ello quedarían creadas las condiciones para explicar la evolución y creación de la biodiversidad por «selección natural». ¿Cómo hablar por tanto de casualidad en el origen del ADN?

El astrónomo británico Fred Hoyle (1915-2001) decía que: «La probabilidad de que la vida se originara por casualidad o por azar es tan minúscula que debe rechazarse por absurdo... el universo refleja una inteligencia llena de propósito» (Hoyle, 1981).

Dicho todo lo anterior debe quedar claro que no es necesario para un creyente elegir entre la evolución y Dios, ni aferrarse a la literalidad de la Biblia, como hacen los «creacionistas», ni recurrir a ideas pseudocientíficas o filosóficas, como hacen quienes proponen el «diseño inteligente», que como bien señala el evolucionista español Francisco Ayala ni es buena ciencia ni es buena teología (Ayala, 2007).

Es evidente que los pasajes bíblicos no deben tomarse al pie de la letra, ya que no constituyen un tratado de ciencia. Así lo manifestaba el teólogo Romano Guardini (1885–1968) con relación al Génesis:

No podemos tomarlo como texto científico al estilo de los que presentan nuestros manuales y tratados. Lo cual no significa que sean algo fantástico o arbitrario. Sería un esfuerzo vano, si como era habitual hace unos decenios, se quisiera armonizar las distintas ideas de los relatos de la creación con los resultados de la ciencia natural de cada época (Guardini, 1967).

La veracidad de los pasajes bíblicos ha de buscarse en el significado de los hechos que se relatan, dirigidos a las personas de la época en que fueron escritos, incluso a través de metáforas.

Desde la orilla de la ciencia ha habido pronunciamientos parecidos, así el paleontólogo y filósofo Conrad Hal Waddington (1961) señaló que:

La aceptación de la evolución hace imposible creer en un Dios que operara del modo que sugiere una interpretación literal del Génesis, las interpretaciones no han de ser literales.

¿Permite la teoría de la evolución explicar la aparición del hombre?

La respuesta inmediata a esta pregunta es que sí, ya que el ser humano forma parte de la naturaleza, a la que, eso sí, se añade una dimensión espiritual que se manifiesta a través de la racionalidad y de las capacidades intelectuales y de comunicación que caracterizan a cada ser humano como un ser personal, gran diferencia respecto al resto de los seres vivientes no siempre reconocida por algunos científicos.

La permanente discusión que se plantea es si estamos aquí por casualidad o como fruto final de un plan divino desde antes de la Creación. Lo cierto es que la ciencia ni afirma ni contradice las razones de nuestra existencia, ese no es su cometido, sino que trata de explicar el modo en cómo tuvo lugar. La biología puede explicar muchos de los aspectos de la «hominización», e incluso de la «humanización» hasta dar origen a la especie *Homo sapiens*, aunque el cómo emerge la consciencia y se logra la unión corpóreo-espiritual quede fuera de su ámbito de investigación.

Respecto a los mecanismos biológicos necesarios para explicar el origen de nuestra especie, la genética de poblaciones y la genética evolutiva dan algunas explicaciones que, desde su generalización en otras especies, podrían ser aplicables también a las poblaciones de los ancestros primitivos del hombre. La aparición de una especie tan singular como la humana en sus elementos biológicos, por muy excepcionales que nos parezcan, podría explicarse por medio de los mecanismos naturales del aislamiento, la reducción de la población y la acción de los fenómenos de la deriva genética y la selección natural a partir de los ancestros prehumanos. Sin embargo, un punto de dificultad que a veces ha enfrentado a la ciencia con la teología cristiana es la discusión sobre el «monogenismo» y el «poligenismo».

Desde la teología cristiana nuestro origen debió ser «monogénico», es decir, a partir de una sola pareja de acuerdo con una interpretación literal del Génesis. Sin embargo, desde la genética evolutiva parece más fácil explicar el origen de cualquier especie, incluida la humana, a partir de grupos o familias, que incluso pudieron reducirse mucho y atravesar lo que en genética de poblaciones se llama a un «cuello de botella». El debate sobre el monogenismo o poligenismo es muy similar al del creacionismo y el evolucionismo. De cualquier modo, como la verdad no puede contradecir a la verdad, estas discrepancias son más aparentes que reales y habrá que resolverlas desde la doble perspectiva de la evidencia científica y de la revelación.

Respecto al monogenismo, la Iglesia Católica hace énfasis en su significado con relación al «pecado original», que es un dogma de fe. Pío XII (1876-1958) en *Humani generis* (1950), no manifestó que el poligenismo fuese irreconciliable con la verdad del pecado original. El papa se sintió en la obligación de reforzar la fe en un dogma sobre el que la ciencia no tiene nada que decir, pero que es independiente de la existencia de una sola pareja original. La *Humani generis* no rechaza necesariamente el poligenismo, sino

que defiende el dogma de que el hombre nace bajo el signo del pecado original y de la necesidad de la salvación. El pecado de Adán no debe entenderse como un pecado personal sino como el pecado del hombre de todas las épocas, que nos afecta a todos desde el nacimiento.

Lo que es importante desde la perspectiva de la teología cristiana, es reconocer que el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Adán, el primer hombre, era imagen del que había de venir, es decir Cristo, el nuevo Adán. Esta es la verdad teológica que no es necesariamente incompatible con lo que la ciencia trata de desvelar respecto a si el origen del hombre fue de una pareja o de una población, cuestión por otra parte que la ciencia no puede demostrar, sino en todo caso tratar de explicar.

Otra dificultad se encuentra en la explicación del hecho singular y excepcional de la aparición de la conciencia. Algunos científicos y posiblemente más filósofos, defienden la existencia de un determinismo biológico de nuestra conciencia y como consecuencia de nuestra libertad, lo que de llegar a confirmarse conduciría a la negación de la existencia del alma. La intención de naturalizar la mente queda clara en la afirmación de que todo lo espiritual es un producto de lo neuronal, proclamada por el neurofisiólogo Antonio Damasio (2010).

Sin embargo, ¿se puede afirmar que la mente es una emanación del cerebro?, ¿es posible explicar todos los aspectos y dimensiones de nuestra mente con el método experimental y sobre la base de la estructura del cerebro? El profesor Juan Arana, en su ensayo *La conciencia inexplicada* (2015) hace un profundo análisis del problema en el que se reúnen todos los argumentos, hipótesis e intentos realizados hasta ahora para intentar responder a estas preguntas. La conclusión es que la conciencia está fuera de los límites de una explicación naturalista.

Por otro lado, la ciencia no puede pronunciarse sobre si el origen del hombre es fruto de la idea de un Creador. Por ello, se puede afirmar que no existe incompatibilidad entre el hecho constatado de nuestras diferencias con el resto de las criaturas y la idea de que nuestra existencia es el producto del logos previsto por el Creador.

Es muy interesante cómo planteaba Joseph Ratzinger (2002) todo cuanto se describe en el Génesis. No nos habla en términos literales, sino de imágenes y símbolos, y así dice: «El jardín sim-

boliza la creación incólume y la existencia segura. Allí la creación no es destruida o mal utilizada, sino cuidada y preservada —y sucesivamente formada desde el espíritu». Y más adelante dice:

El ser humano brota de la Tierra y de sus potencialidades. En esta exposición se vislumbra algo parecido a la evolución. Pero no se queda ahí. Se añade algo que no procede simplemente de la Tierra, ni tampoco es producto de un desarrollo posterior, sino algo radicalmente nuevo... Que cada individuo tiene un origen biológico por una parte, pero por otra no es el mero producto de los genes existentes, del ADN, sino que procede directamente de Dios. El ser humano lleva el aliento de Dios. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es capaz de superar lo creado. Es único. Está en los ojos de Dios y unido a Él de manera especial.

Al ser preguntado por la unión de cuerpo y alma en el hombre, Ratzinger añade: «En cierto modo. El ser humano es ese puente. Ese encuentro del mundo material y espiritual, hecho que le confiere un rango especial en todo el entramado de la creación».

Probablemente el punto de engarce entre las aproximaciones científica y teológica al origen del hombre lo debemos encontrar en su sentido trascendente de la vida, que es una realidad que anida en la conciencia humana de todas las épocas y representa uno de los componentes especiales de la humanización. Al desarrollarse la racionalidad se produce un salto cualitativo a una nueva dimensión que proyecta al hombre a la búsqueda de una explicación de su propia existencia. Ese sería el momento singular en que la evolución humana alcanzó su condición más genuina, la de ser una realidad personal constituida por un cuerpo material y un alma espiritual, fuente del sentido de Dios.

Para Francisco Ayala (1980) lo que marca el punto de inflexión es la adquisición de una conciencia ética, que no se puede precisar en el tiempo, pero que debe estar determinada genéticamente por tres componentes: prever las consecuencias de las acciones propias; formular juicios de valor y elegir entre modos alternativos de acción.

La ciencia no encuentra ninguna dificultad en explicar la aparición hace unos 150 000 años, de una especie tan singular como la humana, por muy excepcionales que nos parezcan sus elementos biológicos. Estos son perfectamente explicables por medio de mecanismos naturales a partir de los ancestros pre-

humanos. Sin embargo, donde la ciencia encuentra su punto de dificultad es en el salto cualitativo y excepcional de la aparición de la conciencia. No es un tema de ciencia si el origen del hombre es fruto de la idea de un Creador o no, pero tampoco puede contradecirlo. Simplemente porque este no es su cometido ni se puede experimentar sobre aquello que no tiene materia, ni es sometible a demostraciones empíricas.

Por ello, con la misma contundencia se puede afirmar que no existe incompatibilidad entre el hecho constatado de nuestras diferencias con el resto de las criaturas y la idea de que nuestra existencia es el producto del logos previsto por el Creador.

Referencias

- Arana, J. (2015). *La conciencia inexplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ayala. F. J. (1980). *Origen y evolución del hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, C. J. y Cela Conde. C. (2001). *Senderos de la Evolución Humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, F. (2013). *Evolución, ética y religión*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ayala, F. (2007). *Darwin y el diseño inteligente: creacionismo, cristianismo y evolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carreira. M. (2002). *Implicaciones teológicas de la Física moderna. Fe en Dios y Ciencia Actual*. Santiago de Compostela: Ed. Instituto Teológico Compostelano, Gráficas Lope.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*, § 22.
- Damasio. A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino-Planeta.
- Darwin, Ch. (1859). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Dawkins, R. (1996). *Heart Of The Matter: God Under The Microscope*. BBC. Recuperado de <https://genome.ch.bbc.co.uk/>
- Lonergan, B. (1988). *Método en teología*, Salamanca: Sígueme.
- Gould, S. J. (1999). *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Pub.
- Guardini, R. (1967). *La existencia del cristiano*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Hawking, S. (2010). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- Hoyle, F. y Wickramasinghe, N. C. (1981). *Evolution from Space*. New York: Simon & Schuster.
- Jouve, N. (2012). *El Manantial de la Vida*. Madrid: Encuentro.
- Jouve, N. (2012). *Explorando los genes. Del Big-Bang a la Nueva Biología*. Madrid: Encuentro.
- Jouve, N. (2015). *Nuestros genes. Mitos y certezas sobre la herencia genética en el hombre*. Madrid: Digital Reasons.
- Miller, S. L. (1953). Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions. *Science*, 117, 528-529.
- Monod, J. (1977). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Seix Barral.
- Pio XII. (1950). *Humani generis*, §§29-30.
- Rubbia, C. (1987). En *La Tentacione di credere. Inchiesta sulla fede*. Edgarda Ferri (Ed.). Milán: Rizzolli.
- Sols Lucia, I. (2013). Filosofía disfrazada de ciencia. En *El origen del universo y del ser humano*. Arzobispado de Madrid: Aula Cultural Veritatis Splendor.
- Ratzinger, R. (2002) *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Stannard, E. (2006). Entrevista a Richard Dawkins. En M. Bersanelli y M. Gargantini (Eds.). *Solo el asombro conoce*. Madrid: Encuentro.
- Waddington, C. H. (1961). *The Nature of Life*. New York: Atheneum.

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 interdisciplinares 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.

¿ES POSIBLE HABLAR DE DIOS? SOBRE LA POSIBILIDAD RACIONAL DEL LENGUAJE Y DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

Carmen Camey Marroquín

Resumen. Hay quienes sostienen que la razón y la fe son realidades distintas y además opuestas e irreconciliables. Juan Pablo II, manifiesta que ambos órdenes de conocimiento son distintos y a la vez complementarios, tal modalidad sigue la gran mayoría de teólogos y filósofos. En el presente trabajo se analizarán ambas posiciones basadas en los escritos de dos autores representativos de ambas visiones y específicamente la cuestión desde el punto de vista de la posibilidad de racionalidad del lenguaje divino. También se profundizará en la posible relación entre ambas y en la manera en que puede hablarse de un conocimiento racional de las realidades religiosas. Para ello, estudiaremos un ensayo de Anthony Kenny de su libro *The Unknown God: Agnostic Essays* e intentaremos comparar y aportar también la visión de Mariano Artigas.

La cuestión del ateísmo y el teísmo: creencia y realidad

En la introducción a sus *Ensayos sobre agnosticismo* (2004), Anthony Kenny explica que muchos filósofos actuales se sentirían incómodos al tener que responder con un «sí» o un «no» ante la pregunta de si creen en Dios. Tanto la afirmación como la negación que obtendrían como respuesta comporta cierta ambigüedad. Esto, explica Kenny, porque al decir tal cosa como «no creo en Dios» el hablante puede referirse tanto a «no poseo una creencia de que



haya un Dios», como a una afirmación de la no existencia de Dios (ateísmo positivo) o simplemente la negación de tener creencia en su existencia (ateísmo negativo), alguien que simplemente carece de la creencia en la existencia de Dios y tampoco posee la creencia en su no-existencia.

Sin embargo, dentro del grupo del ateísmo negativo, Kenny traza otra distinción: aquellos que carecen de la creencia en la existencia de Dios, porque consideran que tal afirmación (o su negación) significa nada, y aquellos que consideran que la proposición «Dios existe» tiene sentido y, sin embargo, no es posible conocer el valor de verdad de tal proposición (podrían ser llamados agnósticos). Quienes consideran que todo el lenguaje religioso carece de sentido niegan que este lenguaje tenga un valor de verdad, incluso un valor de verdad desconocido, pues lo que afirman es que al decir «Dios existe» o «Dios no existe» no se está diciendo nada. Kenny pasa a llamar a este grupo «positivista», un nombre apropiado, en su opinión, pues la mayoría de los pensadores que han sostenido esta visión han sido positivistas lógicos.

Kenny explica que quien afirma la no-existencia de Dios no puede afirmar a su vez la falta de sentido del lenguaje religioso, pues se estaría contradiciendo. Por tanto, respecto a la pregunta de si se cree en Dios o no, existen solamente cuatro posturas posibles: el ateísmo positivo, el agnosticismo, el positivismo y el teísmo (de cualquier tipo). Cada una de estas posturas denota a su vez una manera de comprender las relaciones entre fe y razón. Kenny se sitúa en el agnosticismo, mientras que Mariano Artigas, en el teísmo. Analizaremos cada una de estas posturas para intentar clarificar las relaciones entre ciencia y fe.

Positivismo

Una comprensión positivista de la cuestión conlleva necesariamente una posición materialista, puesto que su criterio de verificación de significado para cualquier proposición es la verificación empírica y, por lo tanto, material. Por ende, argumentan que las proposiciones acerca de Dios no son verificables empíricamente y que, consecuentemente, carecen de sentido.

Esta posición, heredada de los estudios de Comte y más adelante del Círculo de Viena, se ve influenciada por el éxito de las ciencias experimentales y busca someter la filosofía a las exigencias de las ciencias empíricas para así hacer de ella «verdadera

ciencia». Con este cometido espera acabar con la metafísica y la teología por no poder subsumir ante los criterios de verificación de las ciencias experimentales. Así pues, la ciencia empírica no puede decir nada sobre Dios, el alma humana o la religión, pues no son cuestiones empíricamente verificables y, por lo tanto, para el positivista, son también carentes de sentido. Como explica Artigas (2004): «Los miembros del Círculo pretendieron inaugurar una nueva etapa de la humanidad, etapa definitiva en la que el hombre solo tendría derecho al conocimiento de la experiencia “ordinaria” y al de las ciencias, que serían los únicos garantizados por los *datos experimentales* y por la *lógica*» (p. 111). Esto los llevó a afirmar que todos los problemas de la metafísica y de la teología eran simplemente *pseudoproblemas* derivados de un mal uso de la lógica. Muchas de las ideas científicas y positivistas se inspiraban en el pensamiento de Mach y Wittgenstein, quien en su *Tractatus* había formulado la tesis de los enunciados con y sin sentido, y su verificación mediante los hechos elementales de la experiencia.

Respecto a esta postura, Artigas explica que Wittgenstein fue lo suficientemente suspicaz para reconocer la contradicción a la que esta postura le conducía: su propia filosofía, su propia teoría de la ciencia y de la verificación no es a su vez verificable por la ciencia empírica ni por el análisis lógico de la ciencia. Por eso Wittgenstein, en su *Tractatus Logico Philosophicus*, recomendaba a quienes lo comprendieran que «tiraran la escalera después de haber subido». Sin embargo, explica Artigas, los miembros del Círculo de Viena subieron por la escalera y no la tiraron: esto los condujo constantemente a laberintos sin salida.

En cuanto al principio de verificación, tal y como fue formulado por los neopositivistas del Círculo de Viena, no es ni siquiera aplicable a la ciencia puesto que, si es necesaria la verificación de todos los enunciados reduciéndolos a puros hechos de experiencia, no habría ciencia posible. Todas las proposiciones construidas de esta manera pasarían a ser simples constataciones de lo que la experiencia presenta, pero no sería posible ni siquiera la formulación de conceptos elementales de la ciencia. Aún más, tendríamos que definir muchos otros hechos no inmediatos, como por ejemplo por qué creo que más allá de mis sensaciones subjetivas existen unos cuerpos reales que observo o qué valor tienen mis sensaciones como indicadores de lo que sucede en la realidad. La respuesta a estas preguntas no son puros hechos de experiencia, son pre-

guntas si se quiere *metafísicas* indispensables y supuestas por la actividad científica. «En estas condiciones, decir que la ciencia y la lógica condenan a la metafísica como “carente de sentido”, carece absolutamente de sentido», sentencia Artigas (2004, p. 113).

Frente a esta postura, Artigas argumenta que el presupuesto materialista del positivismo y el cientificismo le impide ver otras realidades por el mismo hecho de que intenta captar realidades inmateriales con instrumentos puramente materiales. De la misma manera, si se tiene una consideración del lenguaje en la que solamente aquellos enunciados que se refieran a «hechos puros de experiencia» tienen sentido, todas aquellas realidades que no sean de este tipo quedarán fuera. Pero no porque no existan, sino porque el método no es el adecuado para conocerlas.

Artigas presenta un sencillo ejemplo para explicar esto:

Supongamos que vamos a pescar, lanzando nuestras redes en un mar. Supongamos que esas redes tienen agujeros cuadrados de un metro de lado. Echamos nuestras redes una y mil veces, a lo largo y ancho del mar, a todas las profundidades. Estamos seguros de que hemos agotado todas las posibilidades de pesca. Y resulta que, mediante nuestras redes, hemos sacado a la superficie muchísimos peces. Medimos los peces, y todos miden más de un metro. Podríamos concluir que, en ese mar, solo hay peces que miden más de un metro, pero sería una conclusión falsa e ilógica. Lo que sucede es que, aunque haya muchos peces más pequeños, nuestras redes no pueden capturarlos porque la malla es demasiado grande.

De manera similar, la ciencia positiva y la lógica utilizan unas redes muy concretas que solamente pueden recoger aquellas realidades que son materiales, pero no pueden decir nada acerca de aquellas que no lo son. Con esto, estamos en el mismo punto en el que Kenny nos dejó: de la misma manera que si se cree que el lenguaje religioso no tiene sentido y, por lo tanto, no tiene sentido decir que «Dios existe» o que «Dios no existe», si se cree que el único lenguaje que tiene sentido es el lenguaje de la ciencia no es posible tampoco decir que «Dios existe o que Dios no existe».

Ahora bien, cabe todavía hacerse la pregunta sobre si esto es así, si la única manera de considerar proposiciones con sentido es considerar aquellas proposiciones que se refieren a «hechos puros de la experiencia».

Lo mismo ocurre con el lenguaje. El escéptico argumenta que son pseudoproblemas, porque no se siguen las reglas del lenguaje, es decir, que existen proposiciones sin sentido y pseudoproblemas metafísicos y religiosos, puesto que quien habla no conoce las reglas del lenguaje y, por lo tanto, cae en una confusión respecto a lo que tiene sentido decir y no decir en cierto lenguaje. El positivista argumenta, siguiendo a Wittgenstein, que esas reglas del lenguaje corresponden a la verificación mediante los hechos de la experiencia. De ser esto cierto, de ser esta la única posibilidad del lenguaje, entonces no le quedaría al teísta más que admitir que sus enunciados no tienen sentido, puesto que bajo estas reglas no lo tienen. Sin embargo, estas reglas son como las redes de las que hablaba Artigas, y no permiten darles sentido a otras realidades, pero no porque estas otras realidades no existan, sino porque las redes son de un tipo concreto que no permite captar otras. Ahora bien, si esas fueran el único tipo de redes al que tenemos acceso, entonces el agnosticismo sería la respuesta adecuada al problema: la abstención del juicio sobre Dios. Sin embargo, siguiendo a Artigas, podemos argumentar que ni el lenguaje ni nuestro conocimiento funcionan únicamente con estas reglas. Se trata de una cuestión de método. En el caso de la ciencia ha quedado patente ya, pero parece que existen otras realidades que demuestran que es posible otro lenguaje y otro tipo de conocimiento, distintos al científico, pero que también son verdadero conocimiento y verdadero lenguaje.

Estas realidades, a las que llamaremos inmateriales y dentro de las que están las realidades espirituales, las consideramos inmateriales precisamente porque nos damos cuenta de que tenemos un conocimiento de ellas que escapa al conocimiento material y experimental: la conciencia, el amor, la libertad, por poner algunos ejemplos. La dificultad de explicar estas realidades que captamos como reales se presenta en cualquier intento de explicación de la realidad, no se pueden evitar. Estas dificultades deben explicarse y el materialismo debe ser capaz de explicarlas si no quiere ser reconocido como una manera fallida e insuficiente de explicación y, por consiguiente, el lenguaje que pretende dar cuenta solo de las realidades materiales es un lenguaje insuficiente para la riqueza de la realidad. Como bien explica Artigas (2004), si el materialista dice que todo lo real es material «o bien tiene que decir que el pensamiento, la voluntad, las experiencias conscientes, etc. no existen (lo cual es demasiado), o bien *debe* explicar todo

ello, y tantas cosas más, recurriendo únicamente a lo material. Si no puede hacerlo cabe solo una postura honrada: renunciar al materialismo» (p. 65). Incluso si el materialista dijera que aún no se puede explicar todo mediante lo material, en el futuro se podrá. Pero eso exige que el materialista se adhiera a *promesas* de que la ciencia explicará todo más adelante, y, por lo tanto, exige que se someta a una *fe* que va más allá de los hechos experimentales.

Probar la existencia de Dios con la razón

Ahora, una vez que hemos visto que la ciencia, la lógica, los hechos puros experimentales no parecen suficientes para explicar algunas realidades, podríamos preguntarnos si es posible conocerlas de alguna otra manera. La mayoría de los teólogos y filósofos no materialistas consideran que sí es posible conocerlas a través de la razón, una razón no-científica. Precisamente en la línea de ese esfuerzo se presentan las pruebas de la existencia de Dios, como maneras de llegar al conocimiento de una realidad inmaterial-espiritual a través de la razón.

Existen ciertos presupuestos racionales que tanto la ciencia como quienes consideran que es posible aportar unas pruebas de la existencia de Dios aceptan, uno de ellos es que existe un *orden natural*. La ciencia lo presupone puesto que busca leyes constantes y, cuando las encuentra, este orden natural se ve constatado. Por su parte, la filosofía natural ve en este orden un camino para reconocer a Dios. Artigas lo explica así: «El orden del mundo, que se manifiesta en las leyes, los ritmos y ciclos de la naturaleza, en la interconexión de todo lo creado, y en la jerarquía de las criaturas que culmina en el hombre, muestra que la naturaleza responde a un plan y remite al gobierno divino» (Artigas, 2005).

El argumento continúa mostrando que existe finalidad en la naturaleza, existen medios que tienden hacia fines (una semilla que se convierte en flor, por ejemplo) y esta teleología demuestra una racionalidad intrínseca en unos seres, como las plantas y la naturaleza, que son irracionales. Por tanto, la finalidad supone en último término una inteligencia responsable del orden racional. Esa inteligencia corresponde al Autor de la naturaleza, es decir, a Dios. Este argumento corresponde a la quinta vía para el conocimiento de Dios de Santo Tomás de Aquino:

Vemos, en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, concretamente los cuerpos naturales, obran por un fin: lo cual se pone de manifiesto porque siempre o muy frecuentemente obran de la misma manera para conseguir lo mejor; de donde es patente que llegan al fin no por azar, sino intencionadamente. Pero los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero. Luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin; y a este ser le llamamos Dios (Kenny, 2004, p. 17).

Este argumento es quizás el más conocido y el más afamado de los argumentos naturales para la existencia de Dios (los argumentos ontológicos tienen fallos ampliamente conocidos y discutidos). Aun así y a pesar de su aparente fuerza, no es una demostración automática. La existencia de Dios no es una respuesta necesaria ante las interrogantes que el orden de la naturaleza plantea, pero eso no significa que el argumento no sea racional. Es un argumento racional y válido, pero no por eso definitivo. Frente a esto Kenny argumenta que para que esta prueba cosmológica de la existencia de Dios sea satisfactoria debe mostrar que no hay posibilidad de ofrecer otra explicación a cierto fenómeno (el movimiento o la contingencia, por ejemplo) que no sea a través del recurso a un Dios. Solamente al recurrir a Dios, tal o cual fenómeno es inteligible. De lo contrario, serían simplemente un recurso a la existencia de Dios para ocultar una posible ignorancia o incompreensión: si existe cualquier otra explicación racional para el fenómeno, entonces la prueba pierde validez. Ahora bien, Kenny sitúa a los argumentos tomistas de la existencia de Dios entre estos argumentos cosmológicos insatisfactorios. Explica Kenny (2004) que para que el argumento funcione, debe depender de fenómenos necesarios del cosmos, no de fenómenos contingentes y que «los argumentos de Aquino dependen de teorías físicas anticuadas» (p. 13). Quizás en esto sea importante hacer la mención de que para comprender correctamente las pruebas de la existencia de Dios se debe entender que en las vías no se habla de causalidad física, sino de causalidad metafísica, es decir, se trata de causalidad del ser y no de causalidad de los fenómenos.

Examinemos esto con más detenimiento. Dice Kenny que estas pruebas más que ser pruebas son definiciones de Dios: Dios es lo que queda sin explicación en una serie de movimientos, de causas o de contingencias. Por lo tanto, al invocar a Dios, no es-

taríamos proveyendo una explicación, sino simplemente dándole un nombre a aquello que queda sin explicación. Dado que Dios no es parte de ninguna de las series que busca explicar, ninguno de los predicados o vocabulario utilizado en las series explicativas es aplicable a él: causa primera, motor inmóvil, etc. son nombres que no pueden aplicarse a Dios en ningún sentido literal. De aquí concluye Kenny (2004) que no es posible hablar en ningún sentido literal de Dios, solamente es posible referirse a Él a través de metáforas. Escribe que:

Decir que no podemos hablar literalmente de Dios es decir, en el lenguaje filosófico moderno, que la palabra «Dios» no pertenece a un juego del lenguaje. La verdad literal es verdad dentro de un juego del lenguaje... Yo creo que no existe un juego del lenguaje religioso, y que hablamos de Dios con metáforas. Usar metáforas es usar una palabra en un juego del lenguaje que no es el suyo (Kenny, 2004, p. 17).

Con esto Kenny quiere decir que todo lo que podemos decir de Dios: omnipotente, causa primera, motor inmóvil, omnisciente, etc. no podemos decirlo de él propiamente, solo podemos decirlo de manera metafórica, figurada.

Kenny (2004) explica que:

La solución a la paradoja de Dios, si es que hay una, debemos encontrarla en la insistencia de que aunque podemos hablar de Dios, no podemos hablar de Él literalmente... Podemos decir que la contradicción surge porque el lenguaje metafórico se ha tomado equivocadamente como lenguaje literal (p. 18).

Por tanto, Kenny insiste en la imposibilidad de hablar propiamente de Dios debido a que incurrimos en contradicciones dada la imperfección con la que el lenguaje nos permite referirnos a las realidades religiosas, por tanto, propone que para evitar estas contradicciones (o aparentes contradicciones) debemos recurrir a la metáfora y al lenguaje poético como único modo de referirnos a Dios.

¿Qué podemos decir de Dios?

Kenny señala apropiadamente que el lenguaje que utilizamos para hablar de Dios es un lenguaje sacado de las criaturas: vemos

la causalidad en las criaturas y por tanto llamamos a Dios Causa Primera, vemos el movimiento en las criaturas y por ello le llamamos Motor Inmóvil. Sin embargo, y en esto Kenny se equivoca, no son definiciones (pues para definir algo, ese algo debe tener límites, definir es limitar y Dios no tiene límites), sino que presentan a Dios como la causa que las criaturas reclaman (siempre parten de la consideración de entes causados que reclaman una causa incausada), pero no son definiciones, sino se indica que, dado que hay necesidad de una cierta causa incausada, que en cada vía se llama de distinto modo atendiendo al tipo de causalidad que las criaturas muestran: primer motor inmóvil, ser por esencia, necesario no por otro, etc. Estas no son definiciones de Dios, sino *nombres o maneras de llamar* a Dios.

Ahora bien, Kenny advierte en su análisis uno de los atributos de Dios y precisamente por ello explica que no podemos hablar de Él en sentido literal (a pesar de que parece estar usando el término en sentido literal): la inefabilidad de Dios. Como añade González (2008) «La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incomprehensibilidad lleva consigo la inefabilidad de Dios. El Ser divino propiamente es inenunciable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres» (p. 149). Adentrarnos en estos diversos matices entre lo que significa el nombre y el modo de significar pueda quizás aclararnos mejor lo que Kenny intentó explicar al decir que no podemos hablar de Dios más que con metáforas.

Si consideramos que las palabras son signos de los conceptos, en la medida en que una cosa puede ser conocida (y por conocimiento entendemos que el conocimiento solo es conocimiento cuando es verdadero, de lo contrario es no-saber), en esa medida puede ser designada por un nombre o un término, podemos referirnos a lo que conocemos de la cosa. El nombre es expresión de la realidad conocida (que, como ya hemos dicho, necesariamente para ser conocida debe ser una realidad cognoscible), cuando ponemos un nombre expresamos las cosas. Por lo tanto, en la medida en que deficientemente conocemos a Dios podemos nombrarlo y lo nombramos de tal manera según lo conocemos: tanto por la vía positiva (Bondad, Verdad, Omnipotente), como por la vía negativa (inmaterial, infinito). Es decir, a pesar de que nuestro conocimiento de Dios sea inabarcable y deficiente y, por lo tanto, el Ser de Dios sea propiamente inefable, podemos nombrarlo según lo que le conocemos y aunque tal conocimiento (y, consecuentemente, tal nombre) sea deficiente, no por ello es menos verdadero. Es verda-

dero, aunque limitado. Por ejemplo, podríamos decir que aún no tenemos un conocimiento completo de cómo funciona el cuerpo humano: quedan todavía muchas cosas por conocer y probablemente muchas que no conoceremos nunca, nuestro conocimiento sobre el cuerpo es limitado y deficiente. Sin embargo, hay *algunas* cosas que sí sabemos y por tanto podemos darles nombres a las cosas: que es un organismo pluricelular, que es la estructura física del ser humano, etc. El hecho de que no conozcamos todo sobre tal o cual realidad no implica que lo poco que podamos conocer de tal realidad sea falso o que solo podamos referirnos a él de manera “metafórica”. Según como conocemos una cosa, así la nombramos. Si nuestro conocimiento es imperfecto, el nombre será imperfecto, pero no por ello menos válido e iluminador.

Esto solo se sostiene si se considera que, aunque imperfecto, es posible tener algún conocimiento positivo de Dios. Por otro lado, siendo Dios incomprehensible no puede ser abarcado por un solo nombre pues ningún término expresa con plenitud la esencia divina. Sin embargo, podemos conocerlo a través de las criaturas y, por lo tanto, podemos darle nombres sacados de las cosas creadas: vemos en ellas ciertas perfecciones y las aplicamos a Dios de manera perfecta: Suma Verdad, Suma Bondad, Inmortalidad, etc. Aunque estos términos no abarquen a Dios, no lo definan y no se apliquen sustancialmente a Él pues son tomados de las criaturas, proceden de un conocimiento verdadero y, por ende, son verdaderos nombres.

Este tipo de nombres no son idénticos a otros que pueden darse a Dios pero que propiamente no le competen: roca, vara, cayado, etc. Estos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones divinas que solo pueden ser dados a Dios en sentido metafórico, pues convienen, en primer lugar, a las criaturas y a Dios solo de manera impropia. La conclusión de Kenny es que solamente puede hablarse de Dios en sentido metafórico y, tal como hemos visto, es posible hablar de Dios de modo imperfecto, pero verdadero, y no tan solo metafóricamente. En cualquier caso, es importante resaltar que la metáfora y el lenguaje poético es necesario para el conocimiento de las realidades espirituales pues nuestro conocimiento de ellas parte de las cosas sensibles.

El valor de la metáfora

El lenguaje tiene una naturaleza material, ya que utilizamos gestos o palabras que son propiamente materiales, pero por su na-

turalidad simbólica estos gestos o palabras nos señalan un mensaje que es inmaterial, ya que está solo en la mente del cognoscente. Las palabras son más propias de aquello que es material o de lo inmaterial de lo material (es decir, las esencias o universales de las cosas materiales). Sin embargo, en el momento en el que intentamos trascender por completo la materialidad, a medida que avanzamos en los temas más propios del hombre, las palabras comienzan a faltar y se quedan cortas ante la inmensidad de los temas. Por tanto, la dificultad no es por defecto de los temas, sino por exceso: los temas muchas veces superan a las palabras. Wittgenstein termina su famoso *Tractatus Logico Philosophicus* expresando que «de lo que no se puede hablar es mejor callar». En cierto modo, esto puede parecernos lógico y hasta razonable. Sin embargo, a pesar de que existen cosas que son inefables, me parece un poco pesimista darse por vencido tan pronto en la comunicación de la superioridad. Está clara la dificultad a la hora de hablar directamente de estas realidades.

En el libro *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Kierkegaard analiza la relación entre el hombre y Dios, como su maestro y salvador, a través del amor y la comprensión. Es un tema que supera con creces la materialidad y para el cual las palabras se nos quedan bastante cortas. Sin embargo, Kierkegaard logra hablar de ello y no solo eso, sino que logra que su interlocutor, el lector, lo comprenda y lo acepte. No existe mayor refutación para el destacado aforismo final de Wittgenstein que el segundo capítulo de Kierkegaard. El filósofo existencialista conoce la envergadura del proyecto que se propone llevar a cabo, sin embargo, me parece que su éxito radica en dos cuestiones: la primera, y que en cierto modo contiene a la segunda, es que utiliza un lenguaje metafórico. La segunda, en que Kierkegaard se preocupa únicamente por su propia existencia, se plantea estas cuestiones en la medida que le afectan a él como ser existente en el tiempo, a él en primera persona.

El lenguaje metafórico es un uso del lenguaje por medio del cual decimos una cosa para significar otra, un acercamiento a una realidad desconocida por su similitud con otra más conocida o más cercana. En este caso Kierkegaard utiliza una historia de amor entre una muchacha humilde y un rey. Un cuento. Algo tan sencillo como un cuento de niños. Sin embargo, a través de estas sencillas explicaciones podemos comprender el sentido profundo que se esconde detrás, podemos, por nuestra naturaleza racional y simbólica, conocer aquello a lo que el símbolo apunta. La metá-

fora es esencialmente un símbolo y, como sabemos, el hombre es propiamente un animal simbólico, con lo cual es muy propio de él el uso de los símbolos, por lo que la comprensión se le facilita a través de ellos. Por tanto, en este punto podemos decir con Kenny (2004): «Para traer luz a los problemas que conlleva hablar de Dios, debemos ir a la poesía de lo inexpresable» (p. 18). Kenny es muy perspicaz al reconocer el valor de la metáfora y el lenguaje poético para hablar de las realidades religiosas mas esto no implica que sea la única manera posible para hablar de estas realidades.

Verdad y creencia

Como decíamos al principio, la posibilidad del teísmo y el ateísmo se encuentra interconectada con la relación entre verdad y creencia. La mayoría de los conocimientos que poseemos parten de creencias y no de comprobaciones o constataciones personales. Incluso los avances de la ciencia parten de una serie de creencias sobre los resultados de lo que otras personas dicen haber comprobado o constatado. Ningún científico podría discutir críticamente los innumerables conocimientos que obtiene a través del testimonio de otros, es decir, a través de creencias. Tal y como dice Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*:

¿Quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquél que vive de creencias (Juan Pablo II, 1998).

Con frecuencia el mayor argumento frente a la imposibilidad del conocimiento racional sobre los contenidos religiosos y espirituales está en este punto: se considera que la fe es una creencia metafísica con pretensión de legitimidad y que, sin embargo, es imposible comprobar tales afirmaciones, utilizando por otro lado como único modo de comprobación la demostración científica (que ya hemos visto que es también falible y que no es el único modo de demostración racional). Dado que la tradición y la autoridad

ocupan un puesto central en la religión, hay quienes argumentan que esto no ocurre en la ciencia en donde la comprobación y la discusión crítica son protagonistas. Sin embargo, como hemos adelantado antes, tanto la confianza como los argumentos de autoridad son centrales en la ciencia, desde la enseñanza de las ciencias hasta el uso de conocimientos heredados en la comprobación de nuevos conocimientos. Es importante mencionar que, en la ciencia, a diferencia de en la religión, todo puede ponerse en tela de juicio y nada se considera permanentemente establecido. Por el contrario, en la religión el argumento de autoridad ocupa un lugar insustituible, pero no por ello irracional.

Es posible admitir la autoridad teniendo buenas razones para hacerlo, no por el hecho de que sea una autoridad únicamente sino porque existen motivos racionales que nos mueven a reconocer tal o cual autoridad. Es importante que en el debate entre ciencia y religión no se olvide que el punto principal no debe ser la comprobación, sino la verdad, tanto una como la otra deben buscar la verdad como motivación principal de su conocimiento.

Conclusiones

Quizás uno de los más grandes retos de la sociedad actual es superar el conflicto aparente entre fe y razón, y buscar la manera en que estas pueden ser complementarias y apoyarse la una a la otra en la búsqueda honesta de la verdad. Ambos son componentes importantes de nuestra cultura y ambos son necesarios para favorecer un mundo más humano. Para solucionar esta situación tan compleja, Kenny recomienda acudir a la «poesía de lo inexpresable» en lugar de al lenguaje literal. Como hemos visto, es imprescindible recurrir al lenguaje metafórico para hablar de Dios y de las realidades divinas, además de ser una manera muy humana de expresar lo inefable, que nos permite de alguna manera acercarnos a estas realidades que nos trascienden y nos superan. Sin embargo, el recurso a este tipo de lenguaje no debe hacernos creer que es el único modo de acceder a estas realidades. Si bien son realidades que nos superan y de las cuales nunca podremos tener un conocimiento perfecto, son realidades cognoscibles para el hombre y sobre las cuales podemos tener conocimientos verdaderos y, por lo tanto, es posible decir algunas cosas sobre ellas en un lenguaje con sentido propio.

Como hemos dicho, el hecho de que el conocimiento sea imperfecto o incompleto no significa que sea falso. Las realidades

trascendentes son cognoscibles y, si renunciamos por principio a un conocimiento racional de ellas y nos resignamos únicamente a hablar de ellas en sentido poético y metafórico, estaremos perdiendo la posibilidad de acceder a un campo de conocimiento que puede dar sentido al resto de conocimientos dispersos y además puede ofrecer una visión integral del hombre y de su universo. Aceptar esto, sin embargo, puede resultar difícil en un mundo que está acostumbrado a validar ciegamente todos los avances científicos y a considerar como únicos la racionalidad y la experimentación y el método científico. Son iluminadoras las palabras de Juan Pablo II:

La situación de la cultura actual, dominada por los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciada por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre; y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de revelación cristiana (Juan Pablo II, 1982).

El agnosticismo de Kenny puede quedar refutado si se comprende que el conocimiento religioso no es del mismo tipo que el conocimiento científico, ni aspira a serlo. Como hemos mostrado es posible tener conocimientos racionales respecto a las realidades religiosas y espirituales. Estos conocimientos no son de tipo científico, pero el conocimiento científico-positivo no es el único conocimiento racional posible. Respecto a las pruebas o demostraciones que pueden hacerse de los conocimientos teológicos y de la existencia de Dios específicamente, se trata de pruebas que son racionales, pero no definitivas. Son plausibles, y por tanto pueden convencer a algunos, sin embargo, no son definitivas (pero no por ello irracionales). Por otro lado, afirmar la infabilidad de Dios, afirmar que de Dios no se puede decir nada, es ya de hecho decir algo acerca de Dios.

Con este trabajo se busca haber avanzado un poco más en el camino a una mejor comprensión y a estar más cerca de la posibilidad de un intercambio dinámico que respete la diversidad y la integridad de cada una de estas ciencias y realidades. Por eso, aunque la fe y la ciencia deben moverse cada vez más hacia una unidad, esta unidad no debe ser homogeneidad, pues cada una debe preservar su autonomía y sus rasgos.

Referencias

- Artigas, M. (2004). *Ciencia, Razón y Fe*. Pamplona: Eunsa.
- Artigas, M. (2005). *Finalidad Natural y Existencia de Dios*. Recuperado de <http://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/finalidad-natural-y-existencia-de-dios>
- González, A. L. (2008). *Teología Natural*. Pamplona: Eunsa.
- Juan Pablo II. (1982). *Discurso a los profesores de teología de la Universidad de Salamanca*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca.html
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kenny, A. (2004). The ineffable Godhead en *The Unknown God. Agnostic Essays*. Nueva York: Continuum.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Tecnos.

FE Y CIENCIA: NO HAY MÁS MOTIVOS PARA EL CONFLICTO

Gabriel Zanotti

Resumen. En el presente artículo hacemos una reseña de los supuestos problemas entre fe y ciencia (el supuesto oscurantismo del Medioevo, el caso Galileo, el evolucionismo, el big bang y la existencia de Dios, las neurociencias y lo espiritual, etc.) para terminar concluyendo que son todos malentendidos perfectamente evitables. En la conclusión se afirma que los problemas que puedan subsistir son éticos, no teóricos.

Introducción

Uno de los logros del Iluminismo como elemento cultural¹ es haber convencido a casi todo el mundo de que la ciencia actual y su renacimiento en los siglos XV y XVI fue un logro «contra» la supuesta oscuridad del cristianismo en materia de investigación científica. Cosa que comparten, por lo demás, algunos cristianos, heideggerianos, posmodernos y frankfurtianos en sus apocalípticas denuncias contra la ciencia y sus nostalgias de un medioevo no contaminado con un racionalismo antropocéntrico irredimiblemente unido a una razón científicista destructora de toda humanidad.

Por el lado del Iluminismo, la ciencia nació con el atomismo griego (Leucipo, Demócrito, Aristarco) junto con el pitagorismo, pero

1 El Iluminismo, como elemento cultural y filosófico posmedieval, ha sido muy bien distinguido de la modernidad católica (que también es posmedieval) por Francisco Leocata (1979). Yo lo he seguido en Zanotti, 1989 y 2018.



fue «interrumpido» por las metafísicas de Platón y Aristóteles². Esas metafísicas, una vez unidas al cristianismo, crearon una indiferencia, tendiente a la hostilidad, hacia el mundo físico, unido ello a la creencia de que las Sagradas Escrituras contenían revelaciones sobre el mundo físico. Solo el renacimiento de «lo empírico» de la mano de Galileo —re-nacimiento que se extiende hasta Newton, Darwin, Einstein, Plank, Hawking— permitió salir del paradigma ptolemaico, unido a la metafísica de Aristóteles, y así abrir el camino de nuevas teorías y descubrimientos, los cuales la Iglesia miraba con sospecha o tenía que aceptar a regañadientes. Galileo no fue el único caso: con Darwin hubo el mismo problema y hasta hoy los literalistas bíblicos se niegan a aceptarlo. Hawking, por lo demás, habría probado que la existencia de Dios es un mito más al lado de sus propias teorías del universo infinito en el tiempo. Y del lado de las neurociencias, la existencia de un alma espiritual habría sido refutada una vez más: estaría suficientemente probado que la llamada conciencia no es más que un epifenómeno neuronal y que el libre albedrío no es más que una ilusión.

Como vemos, aún se sigue pensando que la metafísica fundamental que rodea al cristianismo habría sido «refutada» por la ciencia. El creacionismo, por Darwin y Hawking; la existencia de Dios, por lo mismo; la existencia del alma y del libre albedrío, por lo mismo. No somos más que primates evolucionados, en una vida que no tiene sentido, que ha surgido por casualidad en un proceso evolutivo, en un pequeño planeta en una de las partes más alejadas de la galaxia. Podemos «crear» lo que queramos para dar sentido a ese vacío, pero la ciencia, el único conocimiento racional y seguro, nos dice otra cosa.

Ciencia y Occidente

Nosotros, sin embargo, hemos leído otra biblioteca. Autores como Duhem, (Jaki, 1987), Jaki (1978), Koyré (1966, 1977, 1979, 1994), Kuhn (1971, 1985, 2000, 1996, 1988), Feyerabend (1992, 1991, 1989, 1995, 1982, 2011, 1981, 1981b), Koestler (1963), Artigas (1992, 1999, 2006), Sanguineti (1988, 1991, 1994) han

2 A pesar de ser antipositivista, Popper (1998) sigue, casi, esta historia oficial de la ciencia. Pero lo hace con su siempre conmovedor optimismo, destacando el milagroso genio de los atomistas griegos.

propuesto una interpretación alternativa que habitualmente se ignora.

Ciencia y neopositivismo

En primer lugar, la ciencia —esa evolución de autores que va desde los atomistas, pasando por Aristóteles, Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Darwin, Plank, Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, etc.³— no es el único conocimiento racional y menos aún «seguro». Pero esa afirmación no viene de filósofos que no hacen ciencia, sino de filósofos de la ciencia. Popper ha mostrado que la historia de la ciencia se compone de programas metafísicos de investigación (1986) y que además hay posiciones metafísicas que él mismo sostiene, como el libre albedrío, la irreductibilidad de la inteligencia humana a lo material (1974, 1980) y el indeterminismo (1974, 1986, 1988) que no obtienen su validez del testeo empírico. Por lo demás, ha demostrado con la lógica matemática más elemental que las hipótesis nunca pueden ser *demostradas absolutamente* (1985a, 1985b, 1983), tirando abajo con ello la sacrosanta «certeza total» de las llamadas demostraciones científicas (que no pasan de ser humildes corroboraciones, esto es, no negaciones empíricas, de hipótesis que siempre quedan en hipótesis). Por lo demás Sanguineti (1991), Crespo (1997) y yo mismo (2013, 2018) hemos demostrado con textos y con-textos en mano que Santo Tomás de Aquino ya había barruntado ese método hipotético-deductivo que *no* tiene certeza.

O sea: no es desde filósofos como Heidegger, Fabro o Gilson que la metafísica y la no certeza de la ciencia experimental han sido reivindicadas contra el neopositivismo, sino por el giro hermenéutico e histórico de la filosofía de la ciencia, iniciado casi sin darse cuenta por Popper y seguido con énfasis por Kuhn, Lakatos y Feyerabend, autores cuya formación de base fue la matemática, la física y la historia de la ciencia experimental.

3 Sobre los autores de la física cuántica, vea Hawking, 2011.

El judeocristianismo y la historia de la ciencia

Contrariamente a lo que cree la historia oficial de la ciencia, de orientación positivista, el judeocristianismo tiene una influencia esencial en la historia de la ciencia. En primer lugar, porque es, junto con la filosofía griega y el derecho romano, una de las tres bases indispensables de la cultura occidental, como bien afirman Marías (1954) y Ratzinger (2001). Pero, además, porque, como lo explica Jaki (1978), la revelación judeocristiana marcó la diferencia esencial entre Dios y el mundo. El mundo físico creado ya no se confunde con la naturaleza divina, como en las culturas míticas anteriores, y, por ende, ello deja plantada la semilla de una libre investigación del mundo físico sin que por ello esa libre investigación atente contra los dogmas fundamentales sobre Dios. Y por ello Ratzinger ha sostenido que el judeocristianismo fue en su momento un sano «racionalismo» al lado de las culturas míticas anteriores o paralelas que fundían en una sola cosa a lo divino, lo político y lo científico (2001). Por eso el judeocristianismo fue causa esencial del desarrollo de la ciencia, que no por casualidad se desarrolla en Occidente y no en otras culturas. Estas últimas siempre tuvieron adelantos técnicos, pero siempre unidos indiscerniblemente a sus elementos míticos, y por ello no pudieron desarrollar ni la ciencia ni tampoco instituciones liberales clásicas que permitieran la libertad de pensamiento (Zanotti, 2018).

La ciencia anterior a Galileo y el cristianismo

En este caso tenemos que distinguir tres corrientes:

Primera. Habría habido una especie de «fundamentos escolásticos de la ciencia». Pierre Duhem, según reseña Jaki (1987) habría demostrado, en su gran obra sobre la historia de la ciencia, que la filosofía medieval fue desarrollando la idea de inercia y del método científico, sobre todo en Juan Filopon (siglo IV d. C.), Roger Bacon y Roberto Grosseteste, ambos frailes franciscanos (siglo XIII), Nicolás de Oresme (siglo XIV), y que *esa* influencia habría sido la que llegó a Copérnico y Galileo. Esta corriente sostiene que esos «fundamentos escolásticos» habrían seguido un método empírico más parecido al actual, tesis que me permito poner en duda.

Segunda. Como dije antes, hay que colocar como segunda corriente, en este aspecto, a los que afirmamos que Santo Tomás de Aquino tiene un rol fundamental. Pero *no* por contenidos que

hoy llamaríamos científicos, sino por el entronque que él establece entre creación y mundo físico. Yo mismo he insistido (2013 y 2018) en que Santo Tomás, al afirmar que Dios es el autor de la naturaleza de los cuerpos físicos, y que de esta se derivan sus efectos propios, sistematiza un elemento típicamente judeocristiano: Dios es el autor del orden natural de la naturaleza física. Ese orden será conocido conjeturalmente, sí, pero el orden está allí y hay que buscarlo, porque no ha sido revelado. Por lo demás, ello permite una superación, en el tema científico, del fideísmo (fe sin razón) y del racionalismo (razón sin fe). Según el fideísmo, Dios es el autor directo de los movimientos del mundo físico; la naturaleza física sería como un títere en manos de la voluntad de Dios (voluntarismo) y por ende nada hay que investigar: todo es como Dios quiere *absolutamente*. Según el racionalismo sin fe, todo depende de la naturaleza física y cualquier referencia a Dios es innecesaria, ilusoria, sin sentido, etc. Como vemos, Santo Tomás supera ambos extremos. Está bien que la causa *próxima* de los efectos físicos esté en la naturaleza física en sí misma, que tratamos de conocer hipotéticamente, *y está bien que la ciencia llegue hasta allí y nada más*. Pero la causa última de esa naturaleza es la mente divina. Por ende, sí, las cosas son como Dios quiere, pero relativamente: una vez que Él ha creado tal naturaleza, de esa naturaleza, y no *directamente* de Su voluntad, sigue el orden natural físico.

Por lo demás, Santo Tomás es el único pensador, que al relacionar la providencia divina con el mundo físico (1951, libro IV, 72), afirmó, en este último, procesos realmente azarosos, dejando abierta la posibilidad de un indeterminismo físico como hoy lo entendemos (Artigas, 1999). De lo que queda abierto un diálogo entre Santo Tomás de Aquino y Popper al respecto (Corcó Juviniá, 1995).

Tercero. Finalmente, y no por eso menos importante, es una tercera corriente que ha demostrado, satisfactoriamente a nuestro juicio, que la revolución copernicana dependió de una concepción esencialmente católica llamada neopitagorismo cristiano medieval. Según Koyré (*op. cit.*), Koestler (1963), Kuhn (*op. cit.*) (no precisamente autores creyentes o apologetas del cristianismo) y Feyerabend en menor medida (*op. cit.*) Copérnico y Galileo fueron esencialmente pensadores neoplatónicos, fuertemente convencidos de que el mundo físico era perfecto, exacto y matemático, porque ha sido creado como tal por Dios. Fueron los discípulos matemáticos del gran teólogo Nicolás de Cusa (Koestler, 1963) quienes ense-

ñaron matemática a Galileo, transmitiéndole esta concepción. *La revolución copernicana, por ende, no fue empírica sino metafísica, y una metafísica católica*, en la cual colaboró también Descartes, un autor *católico* según Leocata (1979). No por ello acertado en su metafísica, pero *no por ello incompatible con la fe* como afirmaron Gilson (1974) y Fabro⁴.

El caso Galileo

Autores como Sciacca (1954), Koestler (1963) y Artigas (2006) han arrojado nueva luz sobre la historia oficial del caso Galileo. Su problema fue esencialmente con los profesores aristotélicos de física, pero no con las autoridades pontificias. Estas últimas, sobre todo por parte de Mafeo Barberini (más tarde, Urbano VIII), y el gran cardenal Bellarmino, conocían la hipótesis de Aristarco (que colocaba al Sol como centro), y no tenían ningún problema con Copérnico y Galileo, *siempre que la afirmaran como hipótesis* (por eso Popper destaca tanto esta famosa disputa). Galileo, en cambio, la consideraba una certeza absoluta. Les dice que sí, pero luego en su gran libro de 1632 (1994) afirma su sistema como certeza total, y además en su última página ridiculiza la posición epistemológica de Urbano VIII (que no era ptolemaico), quien se siente traicionado y ordena a Galileo la famosa rectificación. *Eso fue lo que sucedió*. No fue un tema científico. Fue un problema político-religioso.

¿Por qué? Porque Bellarmino y Barberini formaban un grupo de cardenales que eran como una *perestroika* científica en la Iglesia de ese momento. Conocían la «piadosa» *costumbre, nunca declarada en concilios, de que las Escrituras tenían que ser seguidas en el orden físico, excepto que se demostrara lo contrario*. Estaban en desacuerdo con ella, pero querían que la transformación de la hermenéutica de las Escrituras, en ese ámbito, fuera calma

4 No decimos que ambos autores hayan dicho explícitamente que Descartes es hereje, sino que con sus respectivas tesis, una sobre el idealismo en Descartes, otra diciendo que Descartes es el origen de Hegel y el ateísmo actual, han contribuido a un ambiente tomista donde Descartes es irredimible para la filosofía cristiana y el catolicismo. Nosotros hemos presentado una versión histórica totalmente diferente de Descartes, inspirados por Leocata (1979), en Zanotti (2018). Esto, sin dejar de destacar *las esenciales* contribuciones de Gilson y Fabro en el ámbito de la metafísica de Santo Tomás, contribuciones que siempre hemos seguido y continuado.

y progresiva. ¿Por qué, a su vez? Porque tenían en su memoria reciente el caso Lutero (Dessauer, 1965) y no querían que todo se saliera de cauce como con el famoso fraile agustino. Por eso pidieron amablemente, ordenando en realidad, a Galileo, que los «acompañara» en esa posición.

Galileo, por lo demás, en su *Carta a la Duquesa Cristina* (véase Koestler, 1963), en 1610, afirmó, de modo muy audaz y desafiante para la época, su total oposición a la «piadosa costumbre» referida, diciendo lisa y llanamente que la Biblia no es un libro científico y que sus afirmaciones sobre el mundo físico, excepto las afirmaciones históricas reales para la historia de la salvación, eran simbólicas (como los famosos siete días de la creación). Aunque ello en ese momento chocó, no con las ideas, pero sí con la prudencia, recomendada por Barberini, es, sin embargo, el criterio hermenéutico actual de todos los teólogos católicos (Artigas y Shea, 2006), por lo cual ninguno de ellos incurre en el literalismo bíblico antievolucionista de algunos sectores protestantes.

El evolucionismo, el *big bang* y la supuesta eternidad del universo

No solo desde la *Humani generis*, de Pío XII (1950), los católicos pueden estar de acuerdo con el evolucionismo *como hipótesis* (Popper estaría contento), sino que los trabajos de Mariano Artigas (1992, 1999), basándose en el referido elemento indeterminista de Santo Tomás, han demostrado que la autoorganización de la materia, tanto en cuanto al *big bang* como a la evolución biológica, es una hipótesis totalmente compatible con un Dios judeocristiano creador del mundo. La cita que Artigas hace de santo Tomás de Aquino, al respecto, sigue sorprendiendo:

La naturaleza no es otra cosa que el plan de un cierto arte (a saber, el arte divino), impreso en las cosas, por el cual las mismas se mueven hacia un fin determinado: como si el artífice que fabrica una nave pudiera otorgar a los leños que se moviesen por sí mismos para formar la estructura de la nave (*Comentario a física de Aristóteles*, libro II, cap. 8, *lectio* 14).

Iguales consideraciones caben con respecto al argumento de Hawking (1996), seguido por Carl Sagan (1982) sobre por qué suponer que Dios es la causa del universo. Por qué no dar el

paso valiente y decir que no sabemos qué originó al universo o, si fue Dios, quién o qué lo originaron a Él... Por lo demás, el universo podría ser infinito en el tiempo. El *big bang* originario pudo haber estado precedido por un *big crunch*, y al actual estado del universo puede estarse conduciendo hacia otro *big crunch* y así sucesivamente.

Ambas objeciones implican que no se ha estudiado suficientemente a Santo Tomás de Aquino. Para Santo Tomás (1951), Dios no es la primera chispa de una cadena física de causas. La creación para Santo Tomás es una *causa no-finita* de todas las cadenas *físicas temporales* del universo. Esa causa *sostiene en el ser permanentemente a las causas físicas y está fuera del tiempo*. Por ende, en Santo Tomás, Dios no tiene que ver con un *big bang* originario (Sanguineti, 1994). Y dice Santo Tomás claramente que, si bien por Fe sabemos que el universo comenzó, o sea que no es infinito en el tiempo, *por razón* podríamos admitir perfectamente esa posibilidad, pues Dios como causa no-finita pudo haber querido que el orden natural físico *temporal*, por Él creado, *fuera infinito en el tiempo*. *Está todo en Santo Tomás, es cuestión de leerlo*⁵. No solo de Hawking vive el hombre...

El punto de «conflicto» real es si desde el evolucionismo se pretende decir que la conciencia humana (veremos esto en el punto que sigue) también es material (neuronal) y es el «...último paso de la evolución del polvo cósmico...» (Sagan, 1982). *Desde la ciencia positiva no se puede afirmar ni negar nada* con respecto a la Fe judeocristiana sobre la creación especial del ser humano por parte de Dios. Decimos «especial», porque Dios crea todo, cerebros inclusive. Pero *por razón* sabemos que, dada la proporción entre causa y efecto, lo estrictamente neuronal no puede ser el origen de lo espiritual. Luego, si *por razón* sabemos que el ser humano tiene potencias que no dependen de lo corpóreo en el ser (Santo Tomás, 1951) entonces queda abierta la pregunta: ¿de dónde salieron?, que es nada más ni nada menos que la pregunta que Eccles le hace a Popper en su libro conjunto (1982) hacia el final del libro. Popper dice «no sé»; Eccles dice «Dios». Porque, una vez que *por razón y fe* sabemos que Dios es Dios creador, es totalmente

5 Véase específicamente: santo Tomás, (1951): II, 30, 64-67, III, 72, 74,75, 76, 77, 94. *Summa Theologiae* (1963). Maritetti: Roma. I, 44-45-46. Esta última, la Q. 46, art 2, es famosa por su específica aclaración de que la creación es *por razón* compatible con la eternidad en el tiempo del mundo creado.

razonable que su acto de creación del hombre haya tenido que ser específico, para poner en acto a potencias no materiales que no pudieron haber surgido de lo material. Por supuesto, para eso pudo haber respetado un orden evolutivo creado por Él mismo en el caso de los primates. Por todo esto tiene pleno sentido el relato del Génesis, con el símbolo del barro y del agua. Razón y fe se unen. No hay motivo para el conflicto.

Las neurociencias y la espiritualidad del ser humano

Descartes quiso defender la espiritualidad del ser humano con su famoso dualismo antropológico. La conciencia del hombre es el hombre mismo, la *res cogitans*, que no tiene nada de corporal y es totalmente espiritual. La *res extensa* es el mundo físico externo, totalmente material (aunque creada por Dios), que no tiene nada de espiritual. El cuerpo humano también es *res extensa*. Cómo se relacionan, por ende, conciencia y cuerpo, es una pregunta planteada y que trata de resolver todo el racionalismo clásico posterior, que es metafísico (Malebranche, Leibniz, Spinoza). De un modo u otro, estos autores colocaban a Dios como el mediador entre conciencia (mente) y cuerpo (cerebro). Cuando por el positivismo del siglo XIX Dios «se termina», ese problema se acaba y lo único que queda es cuerpo (cerebro) del cual todas nuestras funciones como inteligencia, voluntad, memoria, emociones, etc., son un epifenómeno neuronal (Bunge, 1988).

Los neurocientíficos que a su vez niegan una dimensión humana más allá del cerebro tienen por ende hoy todas las de ganar, culturalmente. Por un lado, sus experimentos que muestran la correlación entre daños cerebrales y llamadas funciones espirituales —que Bunge reseña con precisión— son hasta ahora corroborados (lo cual no quiere decir «demostrados con plena certeza», *pero* es una corroboración hasta ahora sin ningún tipo de refutación experimental ni siquiera imaginaria). Por lo demás, ¿cómo demostrar la existencia de una conciencia al estilo cartesiano? No se puede hoy, en el estado actual de nuestra ciencia; en ello tienen razón. Además, muchos de estos científicos no negarán que alguien pueda «creer» en lo espiritual, pero obviamente sin ningún fundamento racional. Esa fe por un lado y esa razón por

el otro, incomunicadas, al estilo kantiano, no son por supuesto una buena base para el diálogo entre fe y ciencia.

Pero si volvemos a Santo Tomás, y lo ponemos en diálogo con la ciencia actual (Sanguineti, 2007), la cosa es diferente. En Santo Tomás no hay consciencia no corpórea por un lado y cuerpo por el otro. Para él, el cuerpo humano es humano, porque está organizado unitariamente por un *principio organizante* del cuerpo que Aristóteles llamaba *psijé* o forma sustancial. Por ende, ser humano es esencialmente cuerpo humano. Ahora bien, eso fue precisamente lo que en su momento llevó a Aristóteles a dudar de la «inmortalidad del alma» tal cual la planteaba Platón. Pero Santo Tomás supera el problema con la proporción entre causa y efecto. Dado que la inteligencia y voluntad humanas tienen efectos que no dependen de la materia en su ser (vea Santo Tomás, 1951) entonces la inteligencia y la voluntad, como potencias, no dependen tampoco de la materia en su ser y por ende la forma sustancial de la que emergen, tampoco. Por consiguiente, la forma sustancial humana organiza un cuerpo, pero, en terminología de Santo Tomás, es subsistente al cuerpo una vez esté des-hecho. Tan coherente es Santo Tomás con esto que afirma que la forma sustancial humana, una vez separada de su cuerpo (por ello toda transmigración «del alma» es *racionalmente* imposible) es sustancia incompleta y no puede ejercer sus funciones intelectuales hasta que por acción divina (dato teológico) esté contemplando a Dios o haya recuperado su cuerpo (dato teológico de la resurrección de los cuerpos).

Por lo tanto, hay, sí, una consciencia, pero no es más que la inteligencia viéndose a sí misma ejercer su acto propio. Y esa inteligencia tiene al cuerpo como causa eficiente instrumental para ejercer su acto propio, pues, dada la profunda unión sustancial alma-cuerpo en Santo Tomás (el «alma» no es sino el principio organizante del cuerpo) entonces la sensibilidad era un instrumento necesario para la inteligencia, pues esta tiene que entender a partir de la imagen sensible. Por eso, desde Santo Tomás, es perfectamente verdadero y coherente que nuestra inteligencia y libre albedrío queden afectadas en su acto propio si nos desayunamos con tres botellas de *whisky*.

Llevado todo esto a la ciencia actual, todo el sistema nervioso central es un instrumento necesario del ejercicio de las funciones intelectuales. Por eso todos los experimentos de la neurociencia actual, que muestran correlaciones, por un lado, o patologías,

por el otro, que disminuyen la función intelectual por daños neuronales, son perfectamente compatibles con la síntesis razón-fe de Santo Tomás de Aquino. *Lo que esos experimentos no pueden negar es la conclusión (que hoy llamaríamos filosófica) de Santo Tomás: nada de ello niega que la forma sustancial humana sea subsistente al cuerpo*, dejando librada a la teología qué ocurre con ella en ese caso.

Pero como vemos, tampoco hay en este ámbito incompatibilidad entre ciencia y fe.

Conclusión

Ante todo lo dicho, los conflictos entre la ciencia actual y la fe deberían formar parte de la historia. Solo pueden subsistir, ya desde un fideísmo, ya desde un neopositivismo aún muy vigente, que sin embargo fuera refutado por filósofos de la ciencia no precisamente creyentes.

Los problemas actuales, más que teóricos, son éticos, prácticos, sobre todo debates de bioética y problemas prácticos de las neurociencias. Pero todo ello *no* es un problema entre «ciencia y fe», sino que son problemas esencialmente éticos, que plantean ante el ser humano *sus límites morales ante sus posibilidades técnicas*. Es interesante recordar que el esoterismo de Pitágoras se debió (Koestler, 1963) a que vislumbró el «enorme poder» que se ponía en manos del hombre cuando sus matemáticas se combinaban con el avanzado saber de los ingenieros de su época. Tal vez los exagerados diagnósticos apocalípticos de algunos posmodernos y frankfurtianos tengan allí una parte de verdad. Pero entonces es inútil que sigan criticando a la ciencia en sí misma. *El problema es el ser humano y su pecado original*. Y ante ese dato de fe, tal vez todos, filósofos y científicos, tengan que hacer algunos actos de humildad y reconocer que están allí ante un problema *que los excede*. No negarlo sería el primer acto de humildad.

Referencias

- Artigas, M. (1992). *La inteligibilidad de la naturaleza*; Eunsa: Pamplona.
- Artigas, M. (1999). *La mente del universo*, Eunsa: Pamplona.
- Artigas, M. y Shea, W. (2006). *Galileo Observed*. Sagamore Beach: Walton Publishing.
- Bunge, M. (1988). *El problema mente-cerebro*. Madrid: Tecnos.
- Corcó Juvina, J. (1995) *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*. Pamplona: EUNSA.
- Crespo, R. (1997). *La economía como ciencia moral*. Buenos Aires: Educa.
- Dessauer, F. (1965). *El caso Galileo y nosotros*. Buenos Aires: Carlos Lohlé editores.
- Feyerabend, P. (1981a). *Philosophical Papers*, Vol. 1 y 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1981b). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feyerabend, P. (1989). *Diálogo sobre el método*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. (1991). *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. (1992). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1995). *Killing Time*. Chicago, University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (2001). *La conquista de la abundancia*. Barcelona: Paidós.
- Galileo, G. (1994). *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo*. Madrid: Alianza.
- Gilson, E. (1974). *El realismo metódico*. Madrid: Rialp.
- Hawking, S. (1996). *Historia del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Hawking, S. (2011). *Los sueños de los que está hecha la materia*. Barcelona: Crítica.
- Jaki, S. (1987). *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Jaki, S. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Koestler, A. (1963). *Los sonámbulos*. Buenos Aires: Eudeba.

- Koyré, A. (1966). *Estudios Galileanos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1979). *Del universo cerrado al universo infinito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Kuhn, T. (1985). *La revolución copernicana*. Madrid: Orbis.
- Kuhn, T. (1996). *La tensión esencial*. México, FCE.
- Kuhn, T. (2000). *The Road Since Structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1989). *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- Mariás, J. (1954). *Biografía de la filosofía*. Buenos Aires: Emecé.
- Pío XII. (1950). *Humani generis*, Recuperado de http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html
- Popper, K. (1974). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1985). *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1986). *Teoría cuántica y el cisma en física*. Madrid: Tecnos
- Popper, K. (1992). *Un mundo de propensiones*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1986). *El universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1998). *The World of Parmenides*. Londres: Routledge.
- Popper, K. y Eccles, J. (1980). *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós.
- Ratzinger, J. (2001). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Sagan, C. (1982). *Cosmos*. Barcelona: Planeta.

- Sanguinetti, J. J. (1988). *Ciencia y modernidad*. Buenos Aires: Carlos Lohlé Editores.
- Sanguinetti, J. J. (1991). *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*. Buenos Aires: Educa.
- Sanguinetti, J. J. (1994). *El origen del universo*. Buenos Aires: Educa.
- Sanguinetti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra.
- Santo Tomás de Aquino (1951). *Suma Contra Gentiles*, 4 volúmenes, Buenos Aires: Club de Lectores. Traducción de María Mercedes Bergadá e Ismael Quiles.
- Sciacca, M. F. (1954). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle.
- Zanotti, G. (1989). *Modernidad e Iluminismo. Libertas*
- Zanotti, G. (2013). ¿Qué hubiera opinado santo Tomás de Aquino del caso Galileo, en VVAA. *Una vida santa dedicada a la libertad, ensayos en homenaje a Joe Keckeissen*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Zanotti, G. (2018). *Judeocristianismo, civilización occidental y libertad*. Buenos Aires: Instituto Acton.

EL SABER HUMANO Y LA CIENCIA DE DIOS

Enrique Moros

Resumen. *A los veinte años de la publicación de la encíclica Fides et ratio describo algunas de sus líneas de fuerza en la introducción. Lo nuclear de la encíclica es la definición del hombre como buscador de la verdad y cómo la filosofía interviene en la vida humana. Pero el ser humano dispone de muchos y diversos conocimientos y se dedica a múltiples actividades, además de conocer. Entre los modos de conocer más importantes en la actualidad se encuentra la empresa científica. Pero la ciencia es una tarea muy especializada y con una influencia decisiva en nuestra existencia. De ahí que se planteen dos cuestiones: ¿cómo incorporar los conocimientos científicos en cambio constante en la rutina asentada del saber común que nos permite construir una vida con sentido y compartida con los demás hombres? Y, en segundo lugar, ¿cuál es el papel que desempeña el naturalismo, común entre los divulgadores de la ciencia, en la vida cotidiana de los seres humanos? Se sostiene que sin la apertura de la filosofía hacia lo trascendente al ser humano, este no puede encontrar sentido a su propia existencia.*

Este artículo es resultado del proyecto «El problema del mal. De Leibniz a la filosofía analítica de la religión» (Ref.: FFI2017-84559-P), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del gobierno de España.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 Instituto Fe y Libertad

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

Introducción

Pronto se cumplirán veinte años de la publicación, por parte de Juan Pablo II, de la encíclica *Fides et ratio*¹. Y, en este tiempo, la importancia de lo que allí se dice no ha dejado de engrandecerse. Sus diagnósticos han sido confirmados, sus análisis guardan una curiosa novedad, y, sin embargo, sus propuestas en realidad apenas han sido pensadas². Por eso, volver a leer sus páginas resulta un ejercicio repleto de nostalgia y, a la vez e inseparablemente, respirar la novedad que siempre aparece cuando se atisba la verdad.

La encíclica puede leerse desde muchas perspectivas y su mensaje puede expresarse de muchas maneras, puesto que no se trata, por decirlo de algún modo, de un escrito filosófico profesional con el objetivo de solucionar un problema determinado. La encíclica dice muchas cosas, pero muchas otras se dejan a la reflexión de los expertos para que iluminen su trabajo.

Es verdad que la encíclica es una defensa de la filosofía como no se conocía en décadas, ni siquiera por parte de los filósofos. También podría decirse que se trata de una defensa de la filosofía, porque se toma en serio a esta, esto es, como la actividad humana que busca la verdad. Y esto es así, porque la búsqueda de la verdad es lo más humano de la vida del hombre. Por eso se ha llamado a la encíclica «un himno a las aspiraciones trascendentes de la razón humana» (Chaput, 2018). Y, además, se trata de una búsqueda en común que requiere de la amistad entre los pensadores. Pero, como tal encíclica, muchas veces los filósofos piensan que no está dirigida a ellos, aunque en realidad nos dice muchas cosas. Pero pensamos que en buena medida es toda una advertencia para los teólogos, para la propia vida de la Iglesia.

En realidad, el mensaje que dirige la encíclica a un cristiano no tiene por qué ser diferente del que el filósofo puede suponer cuando reflexiona sobre las razones que se presentan. La clave, en todo caso, es que quien no cultive la amistad que propicia el descubrimiento de la verdad sobre el universo y sobre la vida humana, no puede realmente creer, no podrá realmente desarrollar

-
- 1 La encíclica se citará con sus iniciales, FR, seguida por el número donde se encuentre el texto. El texto puede consultarse en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
 - 2 Cfr. Moros, E. (1999). La encíclica *Fides et ratio*. Notas sobre su recepción. *Scripta Theologica*. 31 pp. 867-889 y Moros, E. (2009). *Fides et ratio*, 10 años después, *Scripta Theologica*, 41, pp. 403-407.

un pensamiento filosófico significativo, y se encontrará indefenso frente a cualquier argumentación contra la dignidad de la fe y del pensamiento racional y contra la propiedad de la moral que guía la vida cristiana y la que se despierta por el compromiso con la verdad que guía la vida filosófica. En definitiva, lo que la encíclica dice a los cristianos y a los filósofos es que, para desarrollar una existencia a la altura del ser humano y de su florecimiento, hace falta ejercer la razón hasta más allá de su propio límite, hasta que podamos avanzar alguna respuesta a las cuestiones últimas de la existencia o, al menos, podamos discernir el camino hacia las mismas.

La frase inicial de la encíclica sigue siendo una declaración de intenciones: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». La primera conjunción es una demostración de pluralismo: ninguna dimensión humana es ajena a la plenitud humana. «Se ayudan mutuamente» (FR, 100). Esa misma frase emplea la expresión «espíritu humano» para referirse a lo propio del hombre, como aquello que, siendo singular, debe cultivarse. Más adelante cita incluso el comienzo de la metafísica aristotélica: «todos los hombres desean saber», y prolonga así la idea: «y la verdad es el objeto propio de este deseo» (FR, 25). Ese deseo, la búsqueda que suscita, debe comprenderse como algo muy profundo en el ser humano, por eso habitualmente debe traducirse en una «auténtica pasión» (FR, 80). Y termina con la mención de aquello que puede considerarse el fin de la existencia humana: la contemplación de la verdad. No como si esa actividad fuera la única que importa, sino más bien como la que posibilita la vida en plenitud. Por eso la contemplación de la verdad no se refiere a lo que el hombre puede descubrir cuando ejercita sus facultades, sino aquello que permite el ejercicio de la libertad y posibilita la vida moral o el cultivo del amor.

La introducción sigue ponderando el deseo de conocer la verdad y cómo ese deseo tiene que ver con el conocimiento de lo superior: Dios mismo y el propio sujeto, que son los temas sobre los que versa tradicionalmente la sabiduría. El propio conocimiento es el mismo fin de la existencia humana. De ahí que todo lo que pueda contribuir al mismo ha de considerarse como bueno y aun excelente.

Ya en el primer punto de la encíclica aparecen las preguntas fundamentales que «caracterizan el recorrido de la existencia

humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?» (FR, 1). Y luego subraya la universalidad de estas preguntas: «Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede abstraerse a estas preguntas» (FR, 27). Así se desarrolla el contexto:

El interrogarse sobre el porqué de las cosas es inherente a su razón, aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre (FR, 3).

El contexto intelectual inmediato que afronta la encíclica es una cultura que «ha preferido destacar sus límites [del conocimiento humano] y condicionamientos» (FR, 5). Por ello, las posiciones intelectuales contra las que argumenta son «varias formas de agnosticismo y de relativismo... un escepticismo general» (FR, 5)³. El resultado final de ellas es el nihilismo, «que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva» (FR, 90). Es la época llamada de la posmodernidad (Cfr. FR, 91). Por eso se destaca la necesidad de «levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser» (FR, 5) e «intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social» (FR, 5). Hasta encontrar la verdad universal, aunque sea parcial, pero que sea también definitiva y cierta (Cfr. FR, 27)⁴.

Juan Pablo II desarrolla incluso un argumento que podríamos calificar de trascendental: «No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre

3 Chaput (cit.) afirma que el contexto de la encíclica es «el desafío del cinismo postmoderno».

4 Vitoria ha resumido esta perspectiva del siguiente modo: «El pensamiento post-metafísico entiende fundamentalmente que nuestra razón es capaz de discursos universales solo en el ámbito de las ciencias positivas. Esta negación de la capacidad metafísica de la inteligencia implica afirmar que no existen ni una verdad última ni un significado definitivo del universo, de la vida y del hombre. Cualquier intento de dar sentido a la realidad, más allá de las ciencias mismas, estaría necesariamente limitado por un lenguaje siempre circunscrito al contexto cultural e histórico en el que se ha formulado. La negación de la metafísica abre así la puerta al relativismo y a todo tipo de reduccionismos» (Vitoria, 2011, pp. 49-62).

no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable» (FR, 29). Y pone como testigo el ejemplo de la investigación científica: «un científico... se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio en que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria solo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada» (FR, 29).

El conocimiento científico en la encíclica

Esta referencia a la ciencia no es baladí. La verdad posee unidad, requiere coherencia, lo que sabemos por la vida diaria y la investigación científica, ha de continuarse, pero no puede abandonarse. Además, nadie está solo en el camino de la verdad. No solo confiamos en los demás, sino también intentamos transmitir a los demás las verdades que hemos descubierto. Así, «el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable» (FR, 33).

Es verdad que el Papa destaca el papel de la filosofía en esa búsqueda: «La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria» (FR, 6). Pero insiste en que la filosofía ha de tener «un alcance auténticamente metafísico» (FR, 83), para poder afrontar el «paso del fenómeno al fundamento» (FR, 83) y ese es calificado como «el camino obligado para superar la situación de crisis» (FR, 83).

Este breve bosquejo de algunas de las líneas de fuerza del pensamiento de la encíclica nos permiten volver a considerar en qué consiste el conocimiento humano, cómo se desarrolla de modo científico, qué papel le corresponde a la filosofía y a la teología en cuanto saberes sapienciales, y qué relación guarda esta dinámica con la visión del mundo que en un determinado contexto sirve para que los hombres orientemos nuestra existencia de modo prudente.

La encíclica, como no podía ser de otro modo, ensalza el esfuerzo de los científicos profesionales y no deja de ponderar cuánto han intervenido para que este mundo pueda ser más humano. Los científicos «con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados,

con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente este siglo, metas que siguen asombrándonos... [Los animo a] continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte sapiencial en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que la búsqueda de la verdad incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al misterio» (FR, 106).

Tanzella-Nitti (2009) ha examinado el papel que la encíclica concede a la ciencia en la búsqueda de la verdad. El estudio de la naturaleza es la investigación en la revelación divina, porque el Dios que creó el mundo es el mismo que se ha encarnado en Jesucristo. Por eso, «la idea más interesante contenida en esta llamada [a los científicos] pienso que reside en la afirmación de que la capacidad de profundizar cada vez más y de modo más perfecto en el objeto de su estudio, y hasta el hecho de que la búsqueda de la verdad investigada por los científicos no termine nunca, no son vistos como factores que justifiquen el escepticismo... [sino] como signos de apertura al Misterio, para el cual se utiliza cabalmente la mayúscula» (Tanzella-Nitti, 2009, pp. 419-420). Por esa razón propone no centrarse únicamente en la dimensión objetiva de la ciencia —lo sabido—, sino atender también a la dimensión personal del científico que percibe tanto la luz de la inteligibilidad del universo como vive la experiencia de la alteridad del universo y de los hombres, la necesidad de comunicar sus descubrimientos, su apertura constitutiva a la unidad del saber y la implicación de la propia libertad del científico que se siente urgido por lo que sabe a servir a tantos como necesitan los resultados de su investigación. Estas son las líneas fundamentales de lo que este autor denomina «humanismo científico» (Tanzella-Nitti, 2009, p. 429).

Pero esto no significa un aplauso a todo lo que se tiene por ciencia. Y así Juan Pablo II afirma que el camino de la ciencia puede torcerse. La encíclica señala el científicismo como un «peligro considerable» (FR, 88). Y entiende por tal la filosofía que

no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas... La ciencia se prepara a dominar

todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad científicista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta cómo ha penetrado en las diversas culturas y cómo ha aportado en ellas cambios radicales (FR, 88).

El científicismo

El científicismo es un peligro considerable, pero podemos preguntarnos en qué consiste exactamente. La encíclica no duda en calificarlo de filosofía, una que sostiene una tesis bien determinada: solo podemos adquirir verdaderos conocimientos a través de las ciencias positivas. Los filósofos, por su parte, han intentado definir el científicismo. La explicación más desarrollada que conozco se debe a Susan Haack (2009): el científicismo es «una especie de actitud demasiado entusiasta y acríticamente deferente hacia la ciencia, una incapacidad de ver o una falta de voluntad para reconocer su falibilidad, sus limitaciones, y sus peligros potenciales»⁵. Pero hace algo más que definirlo, describe pormenorizadamente algunas de sus manifestaciones:

Estos son los «seis signos del científicismo» a los que el título alude. Breve y someramente resumidos:

4. Usar las palabras «ciencia», «científico», «científicamente», «científico», etc., honoríficamente, como términos genéricos de la alabanza epistémica.
5. Adoptar los modales, los adornos, la terminología técnica, etc., de las ciencias, independientemente de su utilidad real.
6. Una preocupación por la demarcación, es decir, por trazar una línea aguda entre la ciencia genuina, lo real, y los impostores «pseudocientíficos».
7. La correspondiente preocupación por identificar el «método científico» que se presume que explica cómo las ciencias han sido tan exitosas.

5 Una definición equivalente ofrece Artigas: el científicismo «es la afirmación de la ciencia como único modo válido de conocer la realidad, o como modelo que debe imitar toda pretensión de conocimiento verdadero» (Artigas, 2004).

8. Buscar en las ciencias respuestas a preguntas que van más allá de su alcance.
9. Negar o denigrar la legitimidad o el valor de otros tipos de investigación. Además de las actividades científicas, o del valor de las actividades humanas distintas de la investigación, tales como poesía o arte... Pero cuando las respuestas científicas que dejan los elementos centrales de las antiguas preguntas sin tocar se consideran suficientes, esto es cientificismo (Haack, 2009).

Como es natural esta descripción supone el reconocimiento del valor del conocimiento humano y su papel en la plenitud de la existencia. Pero nos gustaría examinar con más detalle la importancia de la ciencia. La ciencia, tal como ahora la conocemos, aunque tiene raíces históricas que se remontan incluso más allá de Aristóteles, comienza realmente con Galileo y Descartes, que son contemporáneos. Desde entonces, la ciencia no solo no ha dejado de proporcionarnos valiosos conocimientos para nuestra vida, sino que se ha multiplicado y diversificado en muchas ciencias. El desarrollo de las ciencias supone la especialización y, de este modo, conduce de alguna manera a que los científicos se centren un ámbito más estrecho de conocimientos y así se comporten como profesionales expertos. Pero los científicos también son hombres que viven y necesitan muchos otros conocimientos y realizar muchas más actividades que la pura investigación científica. Como los demás seres humanos, los científicos quieren saber muchas cosas y especialmente las más importantes.

Para eso deben articular lo que ya sabían antes de hacer ciencia, lo que han aprendido de su especialidad, los resultados más importantes de otras muchas especialidades científicas y las conclusiones más relevantes de muchas ciencias humanas. Pero esa articulación no es inmediata ni tiene un resultado evidente. Para saber muchas cosas se precisa una buena dosis de interdisciplinaria. Pero el diálogo entre saberes diferentes requiere un saber que no es ninguna ciencia positiva, también, porque, aunque se haya usado el singular, en realidad las ciencias son plurales tanto por su objeto como por el método que cada una usa para pensarlo⁶.

6 Aquí se centra una crítica a determinadas pretensiones de construir la unidad del conocimiento. «Pero la ética evolucionista de Wilson es un aspecto de un panorama más amplio de lo que él llama “la unidad del conocimiento”; y su

Por esa razón, la interdisciplinariedad no disminuye el número de saberes, sino que más bien los multiplica: hace aparecer nuevos campos y objetos de estudio que todavía no se contemplaban⁷. Se requiere una cierta sabiduría, ya que, según Aristóteles, a esta le corresponde ordenar los saberes y conocimientos. Ordenar significa desarrollar criterios de jerarquización y sensibilidad para apreciar las cualidades propias de cada uno de los saberes. Por esa razón lo que necesitamos, y la encíclica lo subraya muchas veces, es una filosofía rigurosa que tenga como criterio fundamental no cerrar voluntariamente los ojos a ninguna realidad que nos sea accesible de algún modo.

Ciencia y saber cultural

Ser hombre significa en buena medida participar del saber cultural sobre el mundo aprendido de los demás. Solo se puede ser hombre compartiendo un mundo cultural y lingüístico con otros hombres. En ese contexto se puede desarrollar la luz de la sabiduría. La sabiduría humana es más que científica, pero no sería posible sin una cuidadosa atención a las ciencias positivas. En el conocimiento humano no hay ninguna frontera que separe los ámbitos que la especialización y profesionalización del saber social nos impone. No se trata solo de que no haya criterios de demarcación universalmente aceptados que permitan separar la ciencia de otros saberes, sino que en cualquier caso esos criterios no serían científicos puesto que tienen que valorar lo que no pertenece a la ciencia.

Pero si no hay fronteras fijadas de antemano entre los saberes, es preciso mantener que hay una cierta continuidad entre el saber común, las ciencias naturales y la filosofía. Ningún modo de saber agota la realidad, ninguno tiene la última palabra, ni goza

comprensión de esta “unidad” es ambigua en un sentido crucial. A veces parece estar ofreciendo solo la modesta tesis de que todo conocimiento debe, en última instancia, encajar en un todo coherente (lo cual es obviamente cierto); en otras ocasiones, la tesis mucho más ambiciosa de que todo el conocimiento debe ser, en última instancia, derivable del conocimiento científico (que es —creo yo, no menos obviamente— falso)» (Haack, 2009).

7 «Una integración disciplinar bien hecha no iguala conocimientos de diversa índole, sino que los relaciona de manera adecuada, y para esto se requiere partir del reconocimiento de las diferentes dimensiones involucradas en los problemas estudiados» (Vanneoy, 2013).

de exclusividad en la obtención de conocimientos genuinos. Se trata, además, de que el hombre dispone de muchas actividades que permiten cultivar sus virtudes y favorecer su plenitud que no puede dejarse de lado en ninguna existencia personal.

Esa continuidad del saber no implica la igualdad ni en las actividades cognoscitivas ni en las cosas conocidas. Cada forma de saber tiene ciertamente sus propias características que lo identifican, pero no lo aíslan. A la vez hay que sostener que existen solapamientos parciales entre saberes, zonas borrosas sobre las que distintas ciencias pueden arrojar luz y temas de interés común a varias ciencias. Esta continuidad permite practicar el diálogo, una conversación amistosa, que se ha considerado desde antiguo, como dice la encíclica, el ambiente adecuado para la práctica de la filosofía (FR, 33). Y es que, desde su mismo inicio, la filosofía es por vocación constructora de puentes.

Hoy día asistimos a una peculiar dinámica social propiciada, en buena medida, por el cientificismo. Puede caracterizarse a través de lo que desde Snow (1977) se ha llamado «la doble cultura»⁸. En nuestros días, la cultura humanista y la científica se han separado, aparentemente sin remedio, porque entre ellas se ha creado una frontera metodológica infranqueable. Parece que no hay término medio posible entre el rigor lógico y la contrastación empírica propios de la ciencia y la narración y la decisión a mano alzada que permiten la arbitrariedad especulativa. Y ambos modos de saber divergen, al parecer progresivamente, para mal de los hombres⁹.

Pero estas páginas no se escriben para quejarse. Realmente, ningún proceso de cambio cultural puede darse ya al margen de la cultura científica disponible, que va cambiando con el paso del tiempo. Por esa razón, la discusión crítica del conocimiento científico disponible forma parte inderogable de la responsabilidad epistémica de aquel que tiene como objetivo la sabiduría. El filósofo necesita comprender las ciencias y las humanidades, articularlas

8 Cfr. Snow, C. P. (1977). Un agudo comentario sobre el «drama de las dos culturas» puede leerse en Pacho (2011).

9 Así ha descrito la situación actual Pacho (2009, p. 322): «Los ciudadanos de la era global se ven en esta situación ante la ciencia y la tecnología: (a) han de admitir la existencia de un conocimiento experto, el conocimiento científico básico sin el que no existiría el entorno tecnocientífico; pero (b) no pueden, por su amplitud y complejidad, asimilar ese conocimiento que presumen en los expertos. Además, (c) la densidad del entorno técnico derivado de la actividad científica es cada vez más determinante de los valores y las acciones humanas, pues inducen actitudes y prioridades (fines) que configuran el entramado social.»

de un modo coherente, integrar sus resultados para seguir progresando y explicarlos de forma inteligible para que el mejor saber disponible sobre el mundo esté al alcance de todos o, al menos, de la mayoría de los hombres. Esta tarea exige al filósofo estar muy atento a los rasgos de permeabilidad cultural del conocimiento científico para descubrir los modos de transmitir conocimientos especializados y para desarrollar un saber integral que alcance a aquellos que se dedican profesionalmente a cultivar un saber.

Ciertamente, el carácter autocorrectivo de la ciencia dificulta una estabilización suficiente de los conocimientos alcanzados para que puedan ser transmitidos por los medios ordinarios de propagación cultural. La mejor ciencia de ayer a veces puede tener poco que ver con la mejor ciencia de la que hoy disponemos. Y esto es así por la propia naturaleza de las ciencias: además de conocer el mundo, constantemente aprenden a conocer mejor el mundo. No solo se perfilan mejor los conocimientos adquiridos, sino que aprendemos a adquirir con más rapidez muchos más conocimientos. Por eso la ciencia impone un ritmo de innovación cultural extraordinariamente rápido de acuerdo con su propio ritmo de evolución que podríamos arriesgarnos a calificar como constantemente acelerado.

Eso hace que las ciencias sean, también programáticamente, poco respetuosas con las creencias establecidas y sus implicaciones representacionales. Es decir, la representación imaginativa que establece el marco en el que ordinariamente situamos el sentido de nuestros actos y nuestra propia existencia se ve constantemente alterado. La ciencia es un acontecimiento tardío en la historia de la humanidad. Se trata quizá de la forma simbólica más reciente, lo cual significa que de alguna manera nos obliga a hacer cosas nuevas con herramientas cognitivas arcaicas. Por eso, la asimilación de los resultados científicos, si se da, es lenta, parcial y en buena medida imperfecta en cuanto a los contenidos; por supuesto, sus resultados inmediatos importan a una audiencia más bien restringida, mientras que la cultura general importa casi inmediatamente a todas las personas y, además, su asimilación puede resultar imposible fuera de los nichos profesionales en los que se produce. Por si esto fuera poco, el número de problemas científicos por resolver aumenta proporcionalmente al número de problemas resueltos¹⁰. Llegamos a saber lo que ignoramos, y

10 Pachó (1994) argumenta al respecto.

no solo lo sospechamos. Las consecuencias de cada avance son imprevisibles, y eso aumenta la responsabilidad real del que participa, quizá de forma incluso colateral, en un programa concreto de investigación. Finalmente, el propio progreso del saber científico no puede programarse estratégicamente, puesto que, muchas veces, las ciencias progresan mediante la imprevisible aparición de un genio o el comienzo de una revolución intelectual.

Por estas razones nos encontramos en la situación de afirmar que la sociedad contemporánea posindustrial es subjetivamente más ignorante que las sociedades arcaicas. La tecnología acaba creando un entorno tan imprescindible como inexplicable para casi todos: la mayor parte de la humanidad vive en un mundo encantado. Se trata de una novedad cultural pura y para la que carecemos de cualquier protocolo de actuación que podamos aplicar con sensatez, porque ya ha sido experimentada su utilidad o conveniencia¹¹.

La ciencia moderna no solo se halla encaramada en la provisional cumbre de una pirámide construida sobre la sedimentación de saberes especiales cada vez más complejos e interdependientes y cuyo conocimiento no puede materialmente presuponerse en cualquier miembro culto de la sociedad. Sus representaciones mentales han despegado del plano empírico y de las intuiciones sensibles con tal fuerza que muchas de sus nociones básicas y teorías resultan absurdas para el sentido común. Constantemente la ciencia nos conmina a aceptar que el mundo no es como lo vemos... Todos estos rasgos convergen en lo que se ha denominado la «no-naturalidad» de la ciencia (Pacho, 2012, pp. 46-47).

La ciencia es el fruto de una matriz intelectual y de unas condiciones sociales y políticas determinadas. Su desarrollo y continuidad no están intrínsecamente asegurados, puesto que dependen de las acciones libres de los hombres. Y como no hay sociedad sin cultura, ni cultura sin conocimiento, ni conocimiento sin presuposiciones y normas acerca de la validez del mismo y de la responsabilidad por él (dada la extraña capacidad que tienen las ideas para influir de un modo tan decisivo en nuestra existencia) todos nos encontramos de algún modo existencialmente perdidos en nuestro propio mundo. Esto permite una conclusión compleja: el único modo que tenemos de que el saber no se detenga

11 Cfr. Pacho (2012).

es conservar esa matriz intelectual, renovar constantemente las condiciones sociales que permiten a algunos hombres dedicarse solo a saber y proporcionarles los medios que requieren.

La ciencia moderna es estructuralmente perfectible; pero no es un elemento prescindible de nuestra cultura. No es que nuestra cultura se vea obligada por razones extrínsecas a convivir más o menos amistosamente con la ciencia; es que buena parte de sus bases civilizatorias, tanto conceptuales como materiales, desaparecerían sin ella. La cultura contemporánea tiene contraída una responsabilidad epistémica inderogable con la ciencia... Aunque contingente e históricamente novísima, la ciencia no es hoy prescindible. Es, *post hoc*, un factor necesario. Lo es por las necesidades que satisface y por las que ella misma genera. Y el ejercicio de esa responsabilidad epistémica es competencia de las ciencias humanas (Pacho, 2012, p. 50).

Particularmente de la filosofía. Desde esta perspectiva se observa que la filosofía no solo es, como quería Kant, la reina de las ciencias, sino la servidora universal que permite garantizar, hasta donde es posible, la continuidad de nuestra cultura y de todas las ciencias.

Por esa razón, la defensa de la filosofía que plantea la encíclica es decisiva para nuestra sociedad. Es la defensa de lo que permite que la ciencia surja y florezca. Es el esfuerzo necesario para mantener la vigencia de aquellas presuposiciones intelectuales y morales que permitieron a los hombres a partir del siglo XVII participar en una empresa de conocimiento que resultaría revolucionaria. Destacados estudiosos de la historia de la ciencia han insistido en que el contexto intelectual que permite el nacimiento de la ciencia moderna es el que resulta de tomarse en serio la creación divina del mundo y del hombre¹². En efecto, el dogma de la creación divina como obra de la sabiduría infinita y no de ninguna ciega necesidad permite asegurar la legibilidad intrínseca del universo¹³. Es el contexto que destaca Galileo cuando habla de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. Por lo tanto, aunque supere nuestra percepción sensible el mundo posee una estructura profunda que es racional. El universo no está poblado de seres oscuros y misteriosos, no alberga divinidades extrañas,

12 Cfr. Whitehead, A. N. (1925), Jaki, S. L. (1974, 1978 y 2000) y O'Callaghan, P. (1995).

13 Tomo la expresión de Hans Blumenberg (2000).

no oculta poderes impensables... sino que es obra de la sabiduría y de la bondad divina.

A esto hay que añadir que la legibilidad del mundo no podría entenderse de ningún modo sin la comprensión del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Una imagen y semejanza que significaba la capacidad radical de dejarse iluminar, significaba que el principio racional que guio la creación del universo era esencialmente el mismo que nuestra propia capacidad de conocer y que ese conocer era esencialmente bueno, porque nos permitía descubrir al Dios bueno y amarlo. Esta es la estructura intelectual que permite mantener la luz de la esperanza en la adquisición de un saber hasta ahora escondido y llamado a ser adquirido para el bien de los hombres.

Y, en este punto, se revela el verdadero peligro del cientifismo. «La cultura contemporánea debería además ser consciente de y consecuente con el hecho de que las ciencias humanas y las naturales tiene una relación epistémica asimétrica con la cultura en general; y con el hecho de que esta asimetría confiere una mayor responsabilidad cultural a las ciencias humanas. La asimetría proviene de que el objeto material de las ciencias humanas es más universal, más inclusivo respecto de la cultura misma» (Pacho, 2012, p. 53).

Los presupuestos filosóficos de la ciencia

El peligro para desarrollar una cultura más humana no es el avance de las ciencias, sino el olvido y el descuido de los elementos culturales que pueden permitir el cultivo de la esperanza que hizo alumbrar la ciencia¹⁴. La filosofía no es un adorno cultural. La teología no es un saber anticuado. El ser humano necesita confianza y luz. Por eso el cientifismo es una filosofía, una mala filosofía y permite desarrollar una cultura que acabará impidiendo el desarrollo normal del saber científico.

14 «La propia racionalidad de la naturaleza, y también a la capacidad humana para comprender la racionalidad natural... Las ciencias no llegan a estas tesis como resultado de una investigación específica que las tenga por objeto. Más bien constituyen supuestos tácitos de la empresa científica. Supuestos que, en todo caso, se vuelven más verosímiles cuantos más éxitos particulares se logren en la empresa científica, pero supuestos que, por sí mismos, no pueden ser informados como objeto a los que se le puedan aplicar los métodos de estudio establecidos por ninguna ciencia. Porque cualquier método que tratáramos de aplicar para estudiarlos científicamente estaría presuponiendo de entrada su validez» (Soler Gil, 2014, p. 230).

Por esa razón el peligro del cientificismo está habitualmente asociado a los modos intelectualmente deficientes de intentar divulgar la ciencia misma¹⁵. El peligro máximo para las ciencias y para la cultura contemporánea es lo que Artigas denominó «los oráculos de la ciencia»¹⁶: aquellos que pretenden hablar en nombre de la ciencia hasta donde la ciencia ni llega ni puede llegar. Como todo oráculo pretenden ser una voz divina —omnisciente— y, a la vez, una voz suficientemente oscura para que pueda interpretarse al gusto de cada cual. Eso los convierte en seres intrínsecamente ambivalentes. Prestan, o al menos pretenden prestar a la sociedad el servicio de transmitir los mejores resultados de la ciencia y a la vez impiden que en la sociedad se cultive el saber humano necesario para que la ciencia progrese. Por tanto, su valoración no puede ser terminante, sino deberá ser necesariamente matizada. En cualquier caso, los oráculos de la ciencia nos permiten descubrir la necesidad social y cultural perentoria en la actual situación histórica a la que hay que atender de la manera más inteligente que sea posible.

Ciencia y literatura

En este apartado quiero comentar algunos aspectos de dos científicos extraordinarios que son también autores literarios de éxito. Los dos se ocupan del mismo ámbito: la física fundamental y el desarrollo de la cosmología, allí donde la ciencia alcanza al universo en su totalidad. Son Hawking y Weinberg. En buena medida, su éxito explica la necesidad de la cultura actual de asimilar de algún modo los resultados del saber científico. Por otra parte destaca su talento literario. Pero la cuestión real es si ambos extremos —ciencia y literatura— son igualmente respetados. Sobre la literatura, en realidad, no cabe ninguna duda: sus libros se venden solos. Pero ¿hay algo más que literatura? Es cierto que en estos autores se da una unión de ambas, pero cuando uno termina de leerlos siempre le queda la duda de si se trata de una unión meramente accidental: su excelente literatura no tiene nada que ver con su maravilloso conocimiento científico. O, de otro modo, si no será posible que en lo que dicen no juega

15 «No es de extrañar, por tanto, que el ámbito principal en el que se manifiesta el cientificismo en la actualidad sea el de la divulgación» (Artigas, 1989).

16 Cfr. Artigas (2012).

realmente ningún papel lo que saben; es decir, dicen lo que no saben y lo que realmente saben no saben o no pueden decirlo. Si es así, todo supuesto servicio a la difusión de la ciencia no será real. Incluso podríamos decir más: ellos son la excusa para que todo supuesto conocimiento, en la medida que pueda calificarse, con razón o sin ella de científico, en realidad engrosará las filas de la pseudociencia, de la superstición, del oscurantismo. Su supuesto servicio a la ciencia se convertirá en un freno real al desarrollo del saber científico.

En primer lugar, quisiera señalar que la existencia de una coincidencia sorprendente entre la FR y los planteamientos de Hawking y Weinberg. Esta convergencia muestra que cada uno sabe de qué está hablando: del sentido de la existencia humana, de las preocupaciones trascendentes de todos los hombres. La FR, como ya hemos señalado en el punto 1, describe con palabras precisas las preguntas fundamentales que los hombres nos hacemos y «caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?» (FR, 1). Hawking, por su parte, comienza el último capítulo de su *Historia del tiempo*: «Nos hallamos en un mundo desconcertante. Queremos darle sentido a lo que vemos a nuestro alrededor, nos preguntamos: ¿Cuál es la naturaleza del universo? ¿Cuál es nuestro lugar en él, y de dónde surgimos él y nosotros? ¿Por qué es como es?» (Hawking, 1989, p. 162)¹⁷. Y Weinberg, por último, en su libro fundamental sobre los tres primeros minutos del universo, afirma de modo más prolijo:

Para los seres humanos, es casi irresistible el creer que tenemos alguna relación especial con el universo, que la vida humana no es solamente el resultado más o menos absurdo de una cadena de accidentes que se remonta a los tres primeros minutos, sino que de algún modo formábamos parte de él desde el comienzo... Es difícil darse cuenta de que todo eso solo es una minúscula parte de un universo abrumadoramente hostil. Aún más difícil es comprender que

17 En adelante citaremos este libro (Hawking, 1989) con las iniciales y la página donde aparece el texto. En otro libro, Hawking volverá sobre el mismo tema de manera semejante: «¿Cómo podemos comprender el mundo en el que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ¿Necesitó el universo un Creador? La mayoría de nosotros no pasa la mayor parte de su tiempo preocupándose por estas cuestiones, pero casi todos nos preocupamos por ella en algún instante» (Hawking, S. y Mlodinow, L., 2011, p. 11).

este universo actual ha evolucionado desde una condición primitiva inefablemente extraña, y tiene ante sí una futura extinción en el frío eterno o el calor intolerable. Cuanto más comprensible parece el universo, tanto más sin sentido parece también.... El esfuerzo para comprender el universo es una de las pocas cosas que eleva la vida humana por sobre el nivel de la farsa y le imprime algo de la elevación de la tragedia (Weinberg, S., 1982).

Es lo propio del hombre: buscar el sentido de su existencia¹⁸. La FR otorga esa tarea a la filosofía y a la teología. Hawking parece inicialmente que se la otorga a la ciencia. En realidad, será solo a la física y dentro de ella a la teoría M, todavía en desarrollo. Mientras que Weinberg, parece sostener la idea de que la ciencia en realidad nos muestra el sinsentido de las leyes fundamentales que rigen el cosmos: allí donde podrías aspirar a una comprensión cabal de la realidad, nos asalta el sinsentido.

Ahora bien, la postura de Hawking es oscilante. Así en una entrevista en la BBC en la Navidad de 1992 con Sue Lawley, afirma: «La física está muy bien, pero resulta del todo fría. No hubiera podido vivir solo de eso. Como todo el mundo, necesito cariño, amor y afecto» (Hawking, 1993, p. 109). Esto parece verdad de acuerdo con la FR, pero no suena coherente con la afirmación anterior. Mientras que Weinberg sostiene que «todo lo que quería decir [en el texto citado anteriormente] era que si buscamos en los descubrimientos de la ciencia algún sentido para nuestras vidas, no lo encontraremos. Esto no significa que no podamos encontrar cosas que dan sentido a nuestras vidas. Si la ciencia no puede proporcionarnos valores, tampoco puede invalidarlos» (Weinberg, 2003, p. 57). Son apreciaciones nada desdeñables: la ciencia no nos permitirá descubrir el sentido de la vida. Quizá esta enseñanza no debería quedar para las conclusiones o para una disculpa posterior; quizá nos convenga antes que nada ser hombres, antes de ejercer de científicos. Incluso quizá nos convendría como hombres ejercer de filósofos, por lo menos en el deseo de pensar con claridad.

18 «El hombre nunca ha podido dejar de preguntarse, como el pastor del *Canto Nocturno* de Leopardi: “¿Para qué existen todas estas luces?... ¿Qué significa esta inmensa soledad? ¿Y yo, qué soy?”, es decir, si hay un sentido último de la existencia, suya y del mundo en que vive, una explicación no de este o de aquel aspecto de la realidad, sino de toda la realidad en su conjunto... La búsqueda de una “teoría del todo” no es nueva, pues no es nada más que la expresión de esta inevitable implicación última de la razón, es decir, del sentido religioso del hombre» (Musso, P., 2015, pp. 11-29).

Weinberg, al menos, es consciente que escribe sobre aquello sobre lo que no tiene ninguna competencia especial: «Debería quedar claro que al discutir estas cuestiones estoy hablando solo en mi propio nombre, y que en este capítulo no pretendo tener ninguna competencia especial» (Weinberg, 1994, p. 194).

Ciencia, filosofía y Dios

Ya William Carroll había advertido que pasar de leer a Hawking y regresar a Avicena resultaba como pasar de la más profunda oscuridad a la claridad más luminosa¹⁹. Esta oscuridad tiene varias dimensiones. En primer lugar, el uso descuidado e incluso erróneo de la terminología y de las posiciones filosóficas. La oscuridad de las palabras oculta una oscuridad peor: no saben realmente de qué están hablando. Por otro lado, no es menor la oscuridad que surge del hecho que científicos, como Hawking y Weinberg, que están comprometidos con la objetividad de sus investigaciones, de tal modo que estas sean comprensibles, repetibles y poseedoras de un carácter necesariamente intersubjetivo, olviden estos rasgos que los han hecho grandes para tratar apasionada y subjetivamente sobre los temas humanos decisivos²⁰. Pero como literatos que expresan solo sus propias opiniones y no están más autorizados que cualquier otro para afirmar lo que dicen, no respetan los criterios de los que no podrían desentenderse como científicos. Además, no saben situar a la ciencia en el conjunto de la existencia humana, ni siquiera en el conjunto de los conocimientos y la visión del mundo del conjunto de los hombres. Quizá fracasan justo en aquello que podría haberse considerado su principal aportación: pensar la ciencia con los demás y desarrollar una cultura de la cultura suficientemente responsable y amistosa con los descubrimientos científicos²¹.

19 Cfr. Carroll, W. E. (2004).

20 Cfr. Artigas (1999a).

21 En este punto es preciso señalar la diferente posición que adopta R. Penrose: «Él [Penrose] trata de no dar respuestas que sobrepasen sus límites, y cuando se le pregunta sobre la contingencia o necesidad del universo, responde que esta pregunta lo llevó a los límites de la física y lo llevó a la filosofía, pero que prefiere no responder. En este difícil equilibrio de no decir más de lo que un científico puede decir, Penrose no puede evitar cuestionarse a sí mismo sobre el significado de la vida, mostrando así una necesaria apertura a una actitud filosófica» (Herce, 2016, p. 691).

Es, al menos sorprendente, que se atrevan a afirmar subjetivamente lo que les resulta del mayor interés, y así desprecien de hecho el carácter intersubjetivo del saber humano cuando salen del terreno de su especialidad científica. Pero sin al menos pretender una cierta intersubjetividad no es posible intentar decir ninguna verdad. En cambio, la perspectiva que presenta la FR es extraordinariamente humana, inclusiva de todos los saberes, intersubjetiva para todas las generaciones. Merece de verdad reparar y profundizar en el tratamiento de la verdad que hace la FR²².

Pero Hawking ignora la filosofía hasta el punto de considerarla muerta (como pensó Zaratustra de Dios según Nietzsche):

Tradicionalmente, esas son cuestiones para la filosofía, pero la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento (Hawking y Mlodinow, p. 11)²³.

La metáfora olímpica tampoco ayuda: ¿solo hay una luz en nuestro conocimiento o disponemos de diferentes fuentes de luz y esta adquiere diferentes dimensiones teniendo en cuenta tanto su calidad como los colores que consigue hacer lucir en las cosas? Hawking pretende el título de filósofo que ha quedado vacío, porque los filósofos no han seguido los desarrollos más creativos de la física, mientras que él es uno de sus protagonistas. La FR, en cambio, sostiene que la búsqueda de la verdad no se detiene nunca: «El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta» (FR, 17). Hawking, por su parte, sostiene que la respuesta última que nos cabe formular es

22 Cfr. De León (2002, pp. 643-664).

23 Ya antes había afirmado que «Hasta ahora, la mayoría de los científicos han estado demasiado ocupados con el desarrollo de nuevas teorías que describen cómo es el universo para hacerse la pregunta de por qué. Por otro lado, la gente cuya ocupación es preguntarse por qué, los filósofos, no han podido avanzar al paso de las teorías científicas» (Hawking, 1989, p. 165). Sobre el alcance filosófico (y teológico) de los escritos de Hawking, lea el obituario de Keogh (2015, pp. 405-418).

la teoría M. Aunque exprese que no se conoce todavía. «La teoría más fundamental es la teoría M... Nadie parece saber qué significa la M, pero puede ser Maestra, Milagro o Misterio... Aún estamos intentando descifrar la naturaleza de la teoría M, pero puede que no sea posible conseguirlo» (Hawking y Mlodinow, 2011, p. 34).

Resulta difícil saber a qué atenerse. Parafraseando al propio Hawking, que dice que «en realidad, Dios fue confinado a las áreas que la ciencia del siglo XIX no entendía» (Hawking, 1989, p. 163), habría que afirmar que «en realidad, Dios, ha sido confinado por Hawking a las preguntas que él mismo no entiende»²⁴. Este procedimiento viene inducido por la propia invitación de Hawking: «Hemos redefinido la tarea de la ciencia como el descubrimiento de leyes que nos permitan predecir acontecimientos hasta los límites impuestos por el principio de incertidumbre. Queda, sin embargo, la siguiente cuestión: ¿cómo y por qué fueron escogidas las leyes y el estado inicial del universo?» (Hawking, 1989, p. 163)²⁵. Esa pregunta solo es pertinente en un contexto filosófico y, entonces, no basta la redefinición de la ciencia, sino su ampliación filosófica.

Este problema no se queda en el ámbito de las cuestiones. Cuando se pretende algo que va contra los fundamentos que justifican ese saber, entonces resulta muy difícil comprender qué se

24 «Todo lo que mi trabajo ha demostrado es que no hay que decir que el modo en que comenzó el universo no se debió a un capricho personal de Dios. Pero subsiste esta pregunta: ¿Por qué se molestó el universo en existir? Si quiere, puede definir a Dios como respuesta a tal interrogante» (Hawking, 1993, p. 120). Y un poco antes había dicho: «Todavía creo que el universo tuvo un comienzo en tiempo real, en un *big bang*. Pero hay otra clase de tiempo, el imaginario, perpendicular al tiempo real, donde el universo no tiene principio ni fin. Esto significaría que el modo en que el universo comenzó estuvo determinado por las leyes de la física. No habría que declarar que Dios optó por poner en marcha el universo de un modo arbitrario que no podemos comprender. Nada se dice sobre si Dios existe o no existe, simplemente que Él no es arbitrario» (Hawking, 1993, p. 119).

25 Por esa razón, Monserrat llega a la siguiente conclusión: «Lo que Hawking hace no es otra cosa que construir una macrohipótesis científica, no confirmada por la evidencia empírica y puramente especulativa, que permitiría explicar el universo sin Dios... Su obra no es una demostración científica de que Dios no exista. Solo dice que es posible construir un explicación hipotética del universo que, si fuera real (y esto no es seguro), no tendría necesidad de referencia a Dios, ya que un universo sin Dios aparecería como un sistema de realidad absoluta y autosuficiente (o mejor como una metarrealidad autosuficiente que generaría un conjunto innumerable de multiversos) (...). La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo. Una especulación posible: Hawking y la cosmología de los multiversos» (Monserrat, 2011, p. 1134).

quiere y por dónde se va. Por esa razón, incluso cuando habla de ciencia Hawking no queda muy claro qué quieren decir²⁶. Se ha dicho que «no parece haber nada nuevo y original» en la obra de Hawking (Monserrat, 2011, p. 1133). Y se han presentado objeciones muy serias a su modo de proceder científico, filosófico y teológico. *El gran diseño* contiene afirmaciones inexactas, contradicciones internas entre diferentes argumentaciones, aseveraciones engañosas desde el punto de vista científico, inconsistencias epistemológicas internas y muchos de sus argumentos parecen circulares²⁷.

La FR ya había advertido que «una cierta mentalidad positivista sigue alimentado la ilusión de que, gracias las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, pueda llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino» (FR, 91). En esa línea Soler Gil ha expresado que la actitud adecuada para hacer ciencia es «la actitud de conjugar la curiosidad científica con el convencimiento de que la realidad es más grande que los modelos que nos hacemos de ella» (Soler Gil, 2014, p. 238). Se trata de una realidad que Hawking ni contempla: «Incluso si hay solo

26 «Llama un poco la atención que, con cierta ingenuidad, los autores de *El gran diseño* vuelvan a asumir una posición reduccionista fuerte. En primer lugar, afirman que las distintas teorías físicas se reducen a una teoría “más general” (la teoría M), como si esto ya se hubiera conseguido. En segundo lugar, asumen [sic.] que no solo las teorías dentro de una disciplina, sino que disciplinas completas (como la química y la biología) se reducen a otra “más fundamental” (la física): “Las fuerzas electromagnéticas son las responsables de toda la química y la biología” (Hawking & Mlodinow, 2011, p.120). O también, “aunque sentimos que podemos escoger lo que hacemos, nuestra comprensión de las bases moleculares de la biología demuestra que los procesos biológicos están regidos por las leyes de la física y la química y que, por lo tanto, están tan determinados como las órbitas planetarias” (Hawking & Mlodinow, 2011, p. 39)» (Vanney, 2013, pp. 236-237).

27 Cfr. Sánchez-Cañizares, 2014, pp. 233-239. Este artículo contiene un completo análisis crítico de la obra *El gran diseño*, pero ya antes, en relación a *Una breve historia del tiempo* Espinoza señaló sus limitaciones epistemológicas: «La necesidad de comprensión expresada varias veces por el autor, contrasta con su observación instrumentalista que el objetivo de la ciencia es la predicción de fenómenos, que una teoría es un conjunto de reglas y ecuaciones cuya adecuación a los fenómenos es inexplicable. Luego, su optimismo —basado en lo adquirido por la física— con respecto a la elaboración de una teoría unificada (es decir, de un sistema deductivo único, reflejo del orden de la naturaleza, representación ininteligible de todas sus propiedades, teoría que podría tener dentro de algunas décadas), es imposible de acomodar a la moda falibilista explícitamente compartida por Hawking. La clase de física habría sido todavía más hermosa sin estos clichés epistemológicos» (Espinoza, 1989, p. 135).

una teoría unificada posible, se trata únicamente de un conjunto de reglas y de ecuaciones. ¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas? El método usual de la ciencia de construir un modelo matemático no puede responder a las preguntas de por qué debe haber un universo que sea descrito por el modelo. ¿Por qué atraviesa el universo por todas las dificultades de la existencia? ¿Es la teoría unificada tan convincente que ocasiona su propia existencia? O necesita un creador y, si es así, ¿tiene este algún otro efecto sobre el universo? ¿Y quién lo creó a él?» (Hawking, 1989, p. 164). El contenido de estas frases es perfectamente oscuro.

Ante esta situación es preciso afirmar que «las disputas entre ciencia y religión son disputas públicas que trascienden los límites cerrados de lo que se piensa que es una ciencia legítima y una religión legítima» (Navarro, 2016, p. 286). Ahí estamos: en plena disputa pública en la que la razón tiene que hablar al corazón, a los sentimientos y a las emociones. Pero toda disputa requiere criterios para su desarrollo y su desenlace. Si el criterio de verdad pesa lo suficiente, entonces estamos inmersos en un diálogo. ¿Dónde y cómo encontrar esos criterios? Si no hay criterios de verdad y coherencia no es posible el diálogo, solo subsiste el poder de hacer valer mis tesis, al puro estilo de los sofistas.

La ciencia positiva no proporciona esos criterios. Tradicionalmente era la lógica la parte de la filosofía que se ocupaba de las condiciones y criterios de la argumentación y del debate. Pero, por una parte, la historia de la lógica ha conducido a una profesionalización de la lógica como ciencia por sí misma, incomprensible para todos los que no han sido introducidos en su tradición. Y, por otra parte, se ha desarrollado una teoría del discurso voluntarista y una de la argumentación especializada. En ninguna de las dos podemos encontrar respuestas convincentes para esta tarea. La filosofía no puede prescindir de la lógica, ni la lógica de la verdad, ni abandonar la verdad a las luchas por el poder.

La unidad del saber humano es una pretensión difícil, pero que no cabe dejar de lado. La interdisciplinariedad no puede convertirse en una amalgama de saberes. El diálogo entre los científicos y humanistas ha de adquirir profundidad: no se puede dialogar con aquel que piensa que estás muerto o incluso con aquel que sospecha que lo que él estudia es de tal profundidad y dificultad que nadie ajeno a su campo será capaz nunca de comenzar a entenderle. Hay que entender cada ciencia y su método propio, hay

que comprender las exigencias de la divulgación, y es menester desarrollar coherentemente un pensamiento sobre el universo y el hombre. Los puentes entre ciencia y filosofía (y teología) no se improvisan ni puede construirse sin orillas firmes por ambos lados.

Mariano Artigas propuso la existencia de dos tipos de puentes viables entre ambas ciencias: la identificación de los presupuestos científicos que pueden iluminarse desde la filosofía (y desde la teología) y la identificación de resultados científicos que puedan ser desarrollados por la filosofía (y la teología). La primera tarea se desarrolla del siguiente modo: «Mis supuestos son científicos en la medida en que pertenecen a la ciencia experimental como sus condiciones necesarias, y son filosóficos en la medida en que su estudio requiere que adoptemos una perspectiva filosófica. Incluso pueden ser considerados como teológicos en dos sentidos: en primer lugar, porque, desde el punto de vista histórico, fueron derivados, en parte, de ideas teológicas, y también porque su estudio eventualmente puede poseer un alcance teológico» (Artigas, 1999b, p. 88). La segunda posibilidad estriba tanto en la retrojustificación que los logros científicos llevan a cabo sobre la racionalidad e inteligibilidad del universo, y, por tanto, del carácter único del ser humano capaz de hacer ciencia, como en una profundización que la ciencia actual permite para desarrollar una visión teleológica precisa de la naturaleza al estilo de Santo Tomás²⁸.

Lo que resulta evidente, cuando leemos a los nuevos ateos, es que de manera sutil e implícita los críticos de la religión se están dando cuenta de que los seres humanos necesitan además de la ciencia relatos reales de cómo llegamos aquí y descripciones precisas del mundo en el que vivimos... [Las respuestas científicas] no proporcionan un contexto suficientemente amplio para nuestras vidas, ninguna guía sobre cómo debemos vivir, ninguna comprensión del bien y del mal, no hay recetas para la construcción de la comunidad. Ellas, por sí solas, no tienen nada que decir sobre el propósito de nuestra existencia. Así que, aunque puedan ser excitantes en un nivel, se quedan cortas para servir como religiones de reemplazo (Giberson, 2011, pp. 205, 220).

Este es el camino que tomaron tanto Hawking como Weinberg, convertidos de científicos expertos en oráculos de la ciencia. Por eso, las referencias religiosas no son casuales, sino que parecen

28 Cfr. Soler Gil (2016, pp. 185-200).

perfectamente pensadas para provocar y rectificar después lo suficiente para seguir hablando. Así, Hawking, en vez de sostener la inexistencia de Dios, sostiene que su existencia no será necesaria cuando hayamos terminado de desarrollar la teoría M para explicar el nacimiento y el decurso del universo. «Pero si el universo es totalmente autocontenido, sin singularidades ni fronteras, y es descrito completamente por una teoría unificada, todo ello tiene profundas aplicaciones sobre el papel de Dios como Creador» (Hawking, 1989, p. 164).

Mientras que Weinberg sostiene que «para tomar parte contra la oposición al reduccionismo, y específicamente para apoyar la perspectiva proporcionada por el gran reduccionismo, hay otra razón: esta perspectiva elimina gran parte de la motivación original de la creencia en Dios» (Weinberg, 2003, p. 123). Aquí la intención es clara: los científicos somos reduccionistas, parece querer decir, porque así eliminamos la motivación para creer en Dios. Por eso somos, incluso, grandes reduccionistas. «El gran reduccionismo es... la visión de que toda la naturaleza es como es (con ciertas condiciones sobre las condiciones iniciales y los accidentes históricos) a causa de simples leyes universales a las que todas las demás leyes científicas deben ser reducidas» (Weinberg, 2003, p. 116). «Lo que las estrellas nos dicen sobre la gloria de Dios no es ni más ni menos que lo que nos dicen las piedras del suelo que nos rodea» (Weinberg, 1994, p. 192)²⁹.

¿Por qué ofrecen todas esas declaraciones personales sobre lo que existe en términos de destino, de plan o proyecto, de objetivos y significados, cuando la ciencia no tiene nada personal y todo discurre determinadamente y se alcanzan verdades intersubjetivamente válidas? «Las afirmaciones cuasi-religiosas de los oráculos en sus libros populares tratan de llenar este hueco. La ciencia es “todo lo que hay”, así reza el mantra del oráculo; y “si la ciencia fáctica no es suficiente”, introduzcamos la ética, la religión y la mística como nociones envueltas bajo el disfraz de “ciencia”. De

29 Resulta asombroso que eso es exactamente lo mismo que dice la filosofía clásica: todo el universo es igualmente contingente y frente a Dios son tan creadas las estrellas como los cantos rodados que descansan en los lechos de los ríos: ambos dependen para su mismo existir del único acto creador. Argumentando detenidamente sobre los límites de la ciencia como saber, Van Woudenberg alcanza el siguiente argumento conclusivo: «La ciencia está limitada de varios modos importantes y estos límites no nos dan ninguna razón *prima facie* para pensar que la ciencia invite de modo razonable a la fe cristiana a cambiar las verdades que sostiene» (Van Woudenberg, 2012, p.148).

esta manera la primera premisa, “la ciencia es todo lo que hay”, permanece intacta» (Navarro, 2016, p. 296). Esta es la definición de la ciencia naturalista: «[La] realidad se agota en la naturaleza, sin contener nada “sobrenatural”, y [...] el método científico debe ser usado para investigar todos los posibles aspectos de la realidad, incluyendo el “espíritu humano”» (Papineau, 2015)³⁰.

Otra razón para el éxito de los oráculos modernos, afirma Walsh, es que «tres características de los medios de comunicación contemporáneos se alían con el *ethos* profético de los asesores científicos»; a saber, «la tendencia a explicar la ciencia en términos de controversia; el uso abundante de metáforas visuales y verbales; y la incontrolabilidad de los mensajes en los medios masivos de comunicación» (Walsh, 2013, p. 140). Esas son, por otra parte, las condiciones que en la cultura actual favorecen las falsas noticias, el populismo y la manipulación de la historia y de las tradiciones culturales. Son males de la cultura que tienen su impronta en la divulgación científica y, cuando científicos profesionales se dejan llevar por esa tendencia el resultado es desalentador: ¿Qué se puede decir en este contexto que valga la pena, que haga valer la verdad, que sirva para hacer resplandecer el bien que se nos presenta siempre como posibilidad?

Pero la conclusión de estas páginas es clara: la encíclica acertó apuntando a la verdad. La verdad es lo que más necesitamos. Es lo que requiere una cultura cada vez más humana, cada momento histórico más libre. Ese es el éxito imperecedero de la encíclica *Fides et Ratio* que ahora cumplirá veinte años. Pero también es el éxito de los estudios sobre la relación entre ciencia y fe que las posiciones ateas y las controversias supuestamente científica han hecho florecer: «El énfasis sobre la compatibilidad entre la razón humana y la fe (católica), como instrumentos legítimos y congruentes para acceder a la realidad, ha puesto la verdad en el centro de los debates sobre ciencia y religión. Esta es posiblemente la tarea más importante del filósofo al abordar este tema» (Navarro, 2016, p. 299). Y de la verdad han tratado estas páginas, de la verdad que es posible para el saber humano y de la verdad que se oculta siempre en la ciencia divina y que a nosotros nos toca sondear cada vez con más profundidad y rigor.

30 Un agudo comentario sobre esta definición y sobre el naturalismo en general puede leerse en Soler Gil (2014, p. 227 y ss.)

Referencias

- Artigas, M. (1989). *El cientificismo, hoy*. Recuperado de <http://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/el-cientificismo-hoy>.
- Artigas, M. (1999a). *Filosofía de la ciencia experimental*. Pamplona: Eunsa.
- Artigas, M. (1999b). *La mente del universo*. Pamplona: Eunsa.
- Artigas, M. (2004). *Ciencia, razón y fe*. Pamplona: Eunsa.
- Artigas, M. (2012). *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión*. Madrid: Encuentro.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Carroll, W. E. (2004). *God and Physics: From Hawking to Avicenna*. Recuperado de: www.muslimphilosophy.com/sina/art/gpa.doc.
- Chaput, C. J. (2018). Believe, That You May Understand. *Fides et Ratio* at Twenty. *First Things*. Recuperado de <https://www.firstthings.com/article/2018/03/believe-that-you-may-understand>
- De León, B. (2002). Algunos sentidos del término «verdad» en la *Fides et ratio*. *Scripta Theologica*, 34.
- Espinoza, M. (1989). Reseña de *A brief history of time* por Stephen W. Hawking. *Revista de filosofía*, 33-34.
- Giberson, K. (2011). When Science becomes Religion. En J. Navarro (ed.), *Science and Faith within Reason: Reality, Creation, Life and Design*. Farnham (UK): Ashgate.
- Haack, S. (2009). *Six signs of scientism*. Recuperado de <http://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Haack,%20Six%20Signs%20of%20Scientism.pdf>
- Hawking, S. (1989). *Historia del tiempo. Del big-bang a los agujeros negros*. Barcelona: Crítica.
- Hawking, S. (1993). *Agujeros negros y pequeños universos*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Hawking, S. y Mlodinow, L. (2011). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica
- Herce, R. (2016). Penrose on What Scientists Know. *Foundations of Science*, 21.
- Jaki, S. L. (1974). *Science and Creation: from Eterna Cycles to an Oscillation Universe*. Edinburgh: Scottish Academic Press,

- Jaki, S. L. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jaki, S. L. (2000). *The Savior of Science*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.
- Juan Pablo II. *Fides et Ratio*, Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Keogh, G. (2015). The Value of Theology in a Scientific Age. *New Blackfriars*, 96.
- Monserrat, J. (2011). La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo. Una especulación posible: Hawking y la cosmología de los multiversos. *Pensamiento*, 67.
- Moros, E. (1999). La encíclica «*Fides et Ratio*». Notas sobre su recepción. *Scripta Theologica*. 31.
- Moros, E. (2009). *Fides et Ratio*, 10 años después. *Scripta Theologica*, 41.
- Musso, P. (2015). Teoría del todo e inagotabilidad de lo real. *Phainomenon*, 14.
- Navarro, J. (2016). Oracles, Prophets and the Exoteric Circles of Science and Religion. *Scientia et Fides*, 4.
- O'Callaghan, P. (1995). Il realismo e la Teologia della creazione. *Per la filosofia* 12, 98-110.
- Pacho, J. (2011). El drama de las «Dos culturas». Un caso de irresponsabilidad epistémica. *Ludus Vitalis*, 19.
- Pacho, J. (2009). Ciencia y cultura globalizada. Cuestiones de epistemología cultural. *Thémata*, 41.
- Pacho, J. (1994). El programa del naturalismo epistémico evolucionista. Alcance y límites. *Anales del Seminario de Metafísica*, 28.
- Pacho, J. (2012). Responsabilidad epistémica, responsabilidad cultural. *Daimon*, 55.
- Papineau, D. (2015). Naturalism. En la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Sánchez-Cañizares, J. (2014). Whose Design? Physical, Philosophical and Theological Questions Regarding Hawking and Mlodinow's Grand Design, *Scientia et Fides*, 2.
- Snow, C. P. (1977). *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Madrid: Alianza.

- Soler Gil, F. (2014). El naturalismo y la tentación de las extrapolaciones omnicomprendivas, *Naturaleza y libertad*, 4.
- Soler Gil, F. (2016). Apuntes sobre la construcción de puentes entre la ciencia y la teología en la obra de Mariano Artigas. *Scientia et Fides*, 4.
- Tanzella-Nitti, G. (2009). La unidad de la verdad en el acceso a Dios: ciencia, razón y fe. *Scripta Theologica*, 41.
- Vanney, C. E. (2013). Condiciones iniciales, comienzo y origen. Limitaciones de algunos planteamientos monistas en cosmología. *Naturaleza y libertad*, 2.
- Van Woudenberg, R. (2012). Limits of Science and the Christian Faith. *Science & Christian Belief*, 24.
- Vitoria, M. A. (2011). Las aperturas de la razón científica. Del cierre positivista a la sensibilidad actual. *Pensamiento y cultura*, 14.
- Walsh, L. (2013). *Scientists as Prophets. A Rhetorical Genealogy*, Oxford: Oxford University Press..
- Weinberg, S. (1982). *Los tres primeros minutos del universo*. Madrid: Alianza.
- Weinberg, S. (2003). *Plantar cara. La ciencia y sus adversarios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. Nueva York: MacMillan.

¿PUEDE LA RELIGIÓN SERVIR COMO FUNDAMENTO PARA UNA SOCIEDAD LIBRE?

Samuel Gregg

***Resumen.** Existe un tipo de liberalismo que sostiene que la religión y la razón son incompatibles; que la religión se debe respetar, pero que en algún momento desaparecerá. El autor pone en duda estas tesis y hace una invitación a estudiar las relaciones entre la religión y la sociedad libre. En su parte propositiva, sostiene que el cristianismo se caracteriza, precisamente, por buscar la compatibilidad entre razón y fe, y que gran parte del impulso que recibió la ciencia occidental en sus albores tiene como fundamento una visión metafísica realista, apoyada por la Iglesia.*

Introducción

No exagero cuando afirmo que una ortodoxia entre muchos liberales modernos es que la religión —específicamente esas religiones que encarnan reclamos decididamente no relativistas sobre la naturaleza de Dios (o de los dioses), el hombre, la moralidad y la sociedad— debe ser contemplada con sospecha. El finado John Rawls, por ejemplo, se empeñó en afirmar que la totalidad del «contenido y tono» de su idea de justicia estaba «influenciada» por «la obsesión sobre» las «interminables opresiones y crueldades del poder estatal y la inquisición utilizadas para apuntalar la unidad cristiana, empezando tan temprano como san Agustín

Conferencia dictada en la asamblea general de la Sociedad Mont Pelerin en 2016. Traducida y publicada aquí con la autorización del autor.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 Instituto Fe y Libertad

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

y extendiéndose hasta el siglo XVIII»¹. Tales narrativas sostienen que las religiones monoteístas, particularmente el cristianismo, son el gran problema que el liberalismo viene a solventar.

Dejando de lado las aseveraciones históricas, frecuentemente dudosas, así como las mitologías descaradas que informan gran parte de la reflexión académica y popular sobre estos temas, muchas de las cuales han sido desmentidas en décadas más recientes por investigadores que van desde Rodney Stark hasta Henry Kamen y Darío Fernández-Morera², entre las premisas de este tipo de liberalismo encontramos uno o más de los siguientes supuestos, a veces tácitos:

10. La religión y la razón son generalmente incompatibles.
11. En el interés de transitar pacíficamente a un mejor mundo que nos será revelado por las ciencias sociales y empíricas, positivistas y modernas, debemos acordar una muestra de respeto a la religión, la cual es esencialmente un avatar histórico, hasta que esta desaparezca.
12. La libertad se ocupa esencialmente de la satisfacción de los deseos de los individuos, entendidos en un sentido epicúreo. Esto implica que debemos limitar dramáticamente la influencia privada y pública de cualquier religión que sugiere que la auténtica libertad involucra la voluntaria conformidad de la persona con las verdades morales cognoscibles por la razón, que además reciben confirmación de lo que la religión concibe como la revelación de una Deidad.

Cada una de estas posturas está abierta a significativas objeciones. Algunas religiones se toman muy en serio la razón, ya sea en la forma de la teología natural, o porque confían que la razón natural es capaz de conocer la verdad moral y por tanto es capaz de discernir cómo hacer el bien y evitar el mal. En cuanto a la ecuación de la libertad con la satisfacción de deseos, esta descansa sobre una buena dosis de la naturaleza de la razón y la voluntad

1 Véase Rawls, J. (1996). *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press), pp. xxv-xxviii.

2 Véase, por ejemplo, Stark, R. (2016). *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History* (West Conshohocken, PA: Templeton Press); Kamen, H. (1965/2014). *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, 4.^a edición. (New Haven: Yale University Press.); Fernández-Morera, D. (2016). *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain* (Wilmington, DE: ISI Books).

humana, que van desde el epicureísmo hasta el utilitarismo y el escepticismo, que en sí mismos son también bastante discutibles.

Tampoco resulta convincente la tesis según la cual la religión está desapareciendo. Aunque partes de Occidente se han vuelto aparentemente menos religiosas durante el último siglo, son la excepción en vez de la regla. Aún en Europa, el grado de secularización (entendido como el apartarse de las creencias religiosas y del involucramiento en instituciones religiosas) es posiblemente exagerado y está más arraigado en unos ambientes europeos que en otros³.

Tras redactar un obituario para Dios en 1999, *The Economist* revirtió el rumbo siete años más tarde cuando intentó explicar por qué la religiosidad iba en aumento —tanto así que el entonces editor jefe y uno de los reporteros titulares de la revista escribieron un libro entero al respecto—⁴. De igual forma, el sociólogo Peter Berger ha producido una considerable evidencia ilustrando lo que él denomina como la «deseccularización» del mundo⁵. En simples términos, el mundo se está volviendo más religioso. No hay razón para suponer que la modernización o la globalización automáticamente conduzcan a sociedades menos religiosas.

3 En Estados Unidos, la población que se describe a sí misma como «atea» ha permanecido estable, alrededor de menos de cuatro por ciento de la población desde 1944. (Véase Rodney Stark y Byron Johnson (2011)), «Religion and the Bad News Bearers,” *Wall Street Journal*, 26 de agosto de 2011. http://online.wsj.com/article.html?mod=rss_opinion_main). En la mayoría de países europeos, la tasa de observancia religiosa se ha estabilizado o, en algunos casos, se ha incrementado en alguna medida. Las tasas de asistencia a misa en Italia y España, por ejemplo, han crecido considerablemente desde 1980. Se podría discutir que en partes del Occidente somos testigos de: (1) el colapso de la observancia religiosa entre los segmentos económicamente más pobres de la sociedad; (2) la muerte, en cámara lenta, del «cristianismo liberal» («liberal» en el sentido de un autodistanciamiento notable de las afirmaciones ortodoxas cristianas y, a veces, el reemplazo de tales afirmaciones con la adhesión a causas progresistas); y (3) el deterioro de las iglesias que tienen el estatus de ser la iglesia formal establecida en un dado país.

4 Véase “God,” *The Economist* (Millennium issue), 23 de diciembre de 1999. http://www.economist.com/node/347578?Story_ID=347578; “In God’s name,” *The Economist*, 1 de noviembre de 2007, http://www.economist.com/node/10015255?story_id=10015255; y John Micklethwait y Adrian Wooldridge (2009), *God is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World* (London: Penguin).

5 Véase, por ejemplo, Peter Berger (ed.), (1999), *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics* (Grand Rapids: Eerdmans).

Otro factor para considerar es que las sociedades pueden moverse, en períodos muy cortos de tiempo, de parecer indiferentes hacia la religión, a ser más abiertamente religiosas. Un tono marcadamente hedonista pareció caracterizar a Inglaterra a finales de su era georgiana, pero, no obstante, la sociedad ya había empezado a desplazarse hacia la religiosidad antes del fin del reinado de Jorge IV, con el consecuente desenlace que grandes partes de las sociedades inglesas, escocesas e irlandesas se volvieron más religiosas desde la década de 1830 en adelante, hasta que estalló la I Guerra Mundial⁶. Similarmente, las agendas nacionalistas-seculares y modernizantes-socialistas que influyeron en muchas naciones árabes a partir de mediados del siglo XIX en adelante, han sido totalmente eclipsadas por abiertas expresiones de compromiso con el islam.

La pregunta, sin embargo, que se me pidió responder es si la religión puede servir como una base para una sociedad libre. La respuesta puede ser expresada en una palabra: «depende». Entre otras cosas, «depende» de asuntos como (1) qué entendemos por «religión», (2) qué entendemos por «sociedad libre» y (3) qué religión tenemos en mente.

Aun entre quienes estamos a favor de una sociedad libre, existen, como Max Hartwell ilustró en su *Historia de la Sociedad Mont Pelerin* (1995), «opiniones divergentes sobre lo que constituye una sociedad libre» (Hartwell, 1995, p. xvii). Por ende, en el espíritu de lo que Hartwell llamó el «liberalismo de la Mont Pelerin», la sociedad libre será entendida en términos de lo que Hartwell describe como «la creencia en una civilización libre, aunada a una preocupación acerca de la coerción gubernamental y de las creencias y confusiones dominantes que conducen a las políticas públicas en una dirección totalitaria» (Hartwell, 1995, p. xviii).

En lo que respecta a la religión y la sociedad libre, este trabajo no sugiere que «la religión» es o no es generalmente compatible con «la sociedad libre». Tampoco argumenta que «la religión» es o no es un fundamento esencial para la libertad. En cambio, intenta delinear algunos criterios por medio de los cuales podemos considerar si una dada religión podría dar sustento al crecimiento y al desarrollo de sociedades libres dentro de las cuales la coerción injusta es minimizada. Digo dar «sustento» porque lo que sustenta,

6 Véase, por ejemplo, Herbert Schlossberg (2000), *The Silent Revolution and the Making of Victorian England* (Columbus: Ohio State University Press).

provee fundamento. Ser un observador pasivo, o inocuo, es algo levemente diferente. Estos criterios, que no son exhaustivos bajo ningún punto de vista, son:

1. cómo comprende la religión a la Divinidad;
2. cómo concibe la religión a la razón y el libre albedrío; y
3. cómo concibe la religión al Estado, especialmente su enfoque acerca del constitucionalismo, entendido no simplemente como un mapa del poder, sino como arreglos que imponen límites al ejercicio del poder y garantizan las libertades básicas⁷.

¿Qué es «religión»?

Antes de considerar estos asuntos, debemos definir «religión»⁸. Un punto de partida es preguntarnos qué distingue a las convicciones religiosas de, por ejemplo, las creencias filosóficas y políticas. Contrario a lo que se propone frecuentemente, la diferencia no se encuentra en la común afirmación que la religión (o la fe) debe contraponerse a la razón. Tales distinciones tienden a suponer que la fe religiosa es por definición irracional. Pero el hecho de que algo no pueda ser completamente explicado por la razón humana, sin ayuda, no significa que no es, o no existe, o que es falso. Uno puede además sostener que si la existencia de las leyes de la naturaleza depende de la inteligencia creativa de un ser que no está limitado por la mera potencialidad, siendo esta proposición, hablando lógicamente, no poco razonable, entonces tampoco es irracional ni supera la razón anticipar que la historia de la humanidad podría abarcar una comunicación entre ese Creador inteligente o esa Primera Causa no causada para los seres racionales creados: comunicaciones que en sí mismas pueden ir más allá o contrariar las leyes de la naturaleza⁹.

7 Véase Eric Barendt (1998), *An Introduction to Constitutional Law* (Oxford: OUP), pp. 1-2.

8 Esta sección se nutre, y desarrolla, de las ideas expresadas en Samuel Gregg (2013), *Religious Liberty, The Modern State, and Secularism: Principles and Practice*.

9 Este argumento se desarrolla a profundidad en John Finnis (2011), Religion and State en *The Collected Essays of John Finnis*, Vol. V, *Religion and Public Reasons* (Oxford: Oxford University Press), pp. 80-84. Véase también ideas

Si falla el contraste religión-razón, entonces quizás la religión podría entenderse mejor como un asunto cultural. En cierto sentido, es apropiado, por cuanto todas las religiones contienen y son fuente de formas de proceder, prácticas distintas, protocolos, instituciones y el uso de símbolos. Casi todas abarcan una memoria colectiva. Algunas religiones (especialmente aquellas con fuertes dimensiones tribales o folclóricas) y muchos de sus adherentes podrían incluso considerar que esas cosas son más importantes que las mismas creencias y las doctrinas de la religión.

Sin embargo, la mayoría de las religiones claramente hacen demandas sobre sus fieles que están por encima de lo que exigen cualquier número de asociaciones culturales, clubes, universidades o partidos políticos. Las religiones se ven a sí mismas como más que un grupo de personas con ideas parecidas haciendo cosas parecidas y emprendiendo particulares actividades durante un período de tiempo. En el caso de la mayoría de las religiones, todos estos rituales, costumbres y expectativas se derivan de algo distinto y más fundamental que, por ejemplo, una apreciación compartida por el arte o una conciencia de lazos étnicos comunes.

Lo anterior se evidencia cuando nos preguntamos qué diferencia a la religión de todas las demás formaciones culturales. En última instancia, se puede sugerir, la religión y la creencia religiosa se definen mejor en términos de la búsqueda personal por *la verdad de lo trascendente*, y las conclusiones alcanzadas con relación a esta. La palabra «religión» en sí deriva del latín *religionem*. A grandes rasgos, esto aludía a la reverencia por los dioses, el respeto por lo sagrado y por los lazos entre el hombre y los dioses. En varios escritos, atribuidos a autores que van desde paganos como Cicerón hasta cristianos como Agustín, dicha reverencia, respeto y lazos son claramente vistos como insinuando que uno vive una vida alineada con el conocimiento de la verdad sobre tales cosas. En este sentido, la religión está directamente preocupada por la verdad sobre lo divino (incluyendo la pregunta de si hay o no una divinidad) y el significado de esa verdad para las escogencias y las acciones humanas, de una forma que, por

similares a este tema expresadas por el filósofo y miembro de la Sociedad Mont Pelerin, el difunto Anthony Flew (2007) en *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind* (Nueva York: Harper One), pp. 74-158.

ejemplo, las creencias políticas, las convicciones ideológicas, y otras formas de organización humana no lo están¹⁰.

Semejante comprensión de la «religión» no requiere que la mente asienta a una dada afirmación específica de la religión. Un ateo es aquel que presuntamente analizó unas afirmaciones religiosas, pero no se convenció de que estas encarnaran la revelación divina, ni tampoco aceptó los argumentos para la existencia de una divinidad, que la religión ha hecho y continúa haciendo sobre la base de la razón sin ayuda de la revelación. Pero lo que el ateo o el agnóstico pueden compartir con el creyente, es su entendimiento del punto de (1) considerar si hay una fuente última del bien y del sentido, (2) usar mi razón para discernir la verdad respecto de la cuestión y (3) luego buscar ordenar mis escogencias y acciones sobre la base de mis juicios sobre tales asuntos. Lo que está en juego es el conocimiento de la verdad y mi habilidad para organizar mi vida sobre la base de la verdad, consistente con la libertad de otras personas para hacer lo mismo¹¹.

¿Quién es Dios?

Si la religión esencialmente se ocupa de la verdad sobre lo trascendente, las preguntas que se siguen inmediatamente después son: «¿Quién es o quiénes son estos seres trascendentes?» y «¿Cuál es su naturaleza?». En los debates públicos por todo el mundo occidental, existe una tendencia a tratar por igual a todas las religiones, a considerar que todas las tradiciones religiosas son fenómenos sociológicos y culturales infinitamente adaptables, y a ver a sus autoridades religiosas respectivas como el equivalente de los políticos temporales. En muchos casos, el resultado es ignorar una de las más importantes fuerzas que opera dentro de una dada religión: su comprensión de la Divinidad. Esto importa, porque la capacidad de la religión para fundamentar una sociedad

10 Las convicciones políticas o ideológicas particulares pueden implicar, reflejar o exigir el compromiso a una postura religiosa específica. El marxismo, por ejemplo, se comprometió explícitamente con el materialismo y el ateísmo. El nacional socialismo no era tímido cuando promovía el paganismo. Pero las filosofías políticas tales como el liberalismo, el socialismo, y el pensamiento conservador no se preocupan inmediatamente de intentar saber y luego expresar la verdad sobre lo trascendente en formas que el ateísmo, el cristianismo, el islam, el judaísmo, el hinduismo o el budismo seguramente lo están.

11 Respecto de este punto, vea Robert P. George (2001), *In Defense of Natural Law* (Oxford: Clarendon Press).

libre depende de si su tradición teológica dominante (contrastada con versiones más marginales) comprende lo divino como una encarnación de características particulares, tales como el *Logos* (la Razón Divina) o *Voluntas* (la Voluntad Divina).

El cristianismo —por lo menos en sus expresiones ortodoxas— se considera a sí mismo, por ejemplo, como la exposición de una revelación pública, en el sentido de una comunicación por parte de lo Divino hacia los seres humanos. Dicha comunicación se ha desarrollado a lo largo del tiempo, en la forma de eventos históricos específicos; hubo testigos de los hechos concretos, y estos fueron registrados, y posteriormente expuestos a otros para su asentimiento libre. El cristianismo concibe a su divinidad como un ser racional («En el principio era el *λόγος*» [*Logos*] (*Jn* 1:1)) del cual se deriva, en última instancia, la razón humana. Se sigue que la razón humana pueda llegar a comprender bastante sobre este *Logos*, incluso con independencia de la revelación específica, a través de la materia de la teología natural.

Algunas religiones se preocupan menos por la razón, o simplemente dicen poco al respecto. En algunas religiones, Dios es comprendido principalmente como una *Voluntas* que opera por encima de la razón, o en otra esfera. Las antiguas religiones paganas, por ejemplo, representaban las deidades como seres voluntariosos, caprichosos, que se inmiscuían en los asuntos de los humanos, movidos más por su deseo de divertirse ellos mismos, hedonísticamente, que por cualquier preocupación racional respecto del bienestar de las criaturas mortales. Los cristianos hasta acuñaron la palabra «pagano», del latín *pagus* (habitante del área rural) para transmitir la idea de los paganos como campesinos simplones, por cuanto su adherencia a las creencias religiosas precristianas eran vistas como características de una mentalidad cerrada y provincial, y reflejo de una comprensión irracional de lo divino, de la humanidad, y del universo en su totalidad.

La importancia de tales asuntos trasciende la especulación intelectual. Y es que cómo comprendemos la naturaleza de Dios tiene implicaciones para nuestra capacidad de juzgar como insensatas las elecciones y las acciones humanas particulares. Si es el caso que una religión (1) entiende que Dios es esencialmente un ser racional, (2) sostiene que esta Divinidad racional existió al principio del universo y es la fuente última de la causalidad, (3) considera que Dios concedió al hombre la luz de la razón y (4) sostiene que, por ende, la razón humana se presta al conocimien-

to de tal Divinidad, entonces tal Dios presuntamente esperará que sus seguidores también se conduzcan razonablemente: o en otras palabras, de una forma no arbitraria. Un compromiso con la sensatez y el comportamiento no arbitrario es central para instituciones clave en la sociedad libre, más notablemente el Estado de Derecho y un gobierno limitado por una constitución. De otra parte, si la razón simplemente no es parte de la concepción de la naturaleza Divina de una religión, entonces ese Dios sí puede ordenar a sus seguidores a tomar decisiones insensatas. Eso no augura bien para el respeto por la sensatez que es central a los principios y las operaciones del orden liberal constitucional.

O, para enfocarlo desde otro ángulo: la habilidad que tiene una religión para apoyar algo como la libertad económica dependerá de si considera que la Divinidad es un Ser Creativo que actúa deliberadamente y que, como parte de la realización de dicho propósito, consecuentemente ha dotado al hombre de poderes creativos mediante los cuales le es posible llevar a cabo la plenitud del acto creativo original. Este es el significado original de la palabra *secularización*.

La palabra «secular» fue acuñada por los cristianos latinos para abarcar la noción de aquello que no es divino, pero que involucra la creciente comprensión del hombre acerca de, y el control sobre, aspectos del mundo que antes permanecieron relativamente inaccesibles a la ciencia y tecnología humana. Muchas religiones, tales como las versiones ortodoxas del judaísmo y del cristianismo, de hecho promovían la «secularización» de este tipo, al insistir en la trascendencia de Dios y la inteligibilidad de la creación. Esto facilita la exploración asociada con las ciencias naturales y por tanto estimula el desarrollo tecnológico¹². Como escribió el anterior rabino principal de Gran Bretaña, Lord Sacks, «una de las revoluciones del pensamiento bíblico fue desmitificar...la naturaleza. Por primera vez, las personas podían ver las condiciones del mundo no solo como algo inmutable, sacrosanto y envuelto en misterio, sino como algo que podía ser racionalmente comprendido y mejorado» (Sacks, 1998, p. 16). En contraste, las religiones paganas no veían a los humanos como «cocreadores» trabajando para desplegar una creación aún incompleta en el contexto de la historia de la humanidad. Esta es una razón por la cual los griegos y los

12 Véase John Finnis (2011), "Secularism's Practical Meaning," en *Collected Essays of John Finnis*, Vol. V, *Religion and Public Reasons*, pp. 56-57

romanos, a diferencia de los judíos, consideraban que el trabajo manual y comercial (en contraposición a la política y la guerra) era responsabilidad de esclavos, mujeres y otros no-ciudadanos.

Religión, razón y fideísmo

Esta discusión sobre cómo la religión comprende la naturaleza de Dios indica un segundo criterio de importancia cuando consideramos si una religión cualquiera puede servir como fundamento para las sociedades libres. Ello concierne su conceptualización de la razón y el libre albedrío. Por «razón», yo no me refiero sencillamente a la razón instrumental, es decir, a aquella que nos permite comprender *cómo* hacer X. En cambio, me refiero a una visión más expansiva de la razón (*intellectus*) en el sentido de la capacidad que tiene la mente para identificar razones sensatas de *por qué* deberíamos elegir X como una vía de acción razonable y buena, y de *por qué* deberíamos identificar a Y como una vía de acción insensata.

Como mencioné, algunas religiones tienen en gran estima la razón. Los primeros filósofos y teólogos cristianos, por ejemplo, comprendieron el significado de la vigorosa reafirmación del Decálogo por parte de Jesús de Nazaret, así como la insistencia de san Pablo, en la *Carta a los Romanos*, sobre la razón humana, posibilitando a las personas conocer las mismas verdades de la moralidad sin referencia directa a la Revelación. Tan temprano como el segundo siglo, diversas figuras, desde Ireneo hasta Justino Mártir y Teófilo de Antioquía, identificaban los mandamientos del Decálogo como preceptos de la ley natural que Dios concedió a los hombres como intrínsecos a su naturaleza: preceptos dignos de hombres hechos *libres*, y comunes a todos —*naturalia et liberalia et communia omnium*—, como escribió Ireneo¹³.

A lo largo de los siglos, los teólogos cristianos han aplicado el razonamiento de la ley natural a muchos temas: las relaciones internacionales; la naturaleza del dinero y el capital; el origen y los límites del gobierno; cuestionamientos sobre la guerra y la paz; cómo funcionan los contratos, los precios y el intercambio; asuntos de autoridad y soberanía; el derecho a resistir la tiranía; la operatividad de la equidad en los sistemas legales; la naturaleza y los límites de la ley positiva; y las categorías de la justicia. Tam-

13 Ireneo, *Adversus Haereses* (circa 180-199): 16, 5.

bién fueron los pensadores cristianos quienes primero formularon un concepto maduro de los derechos humanos¹⁴. Y lo hicieron al plantearse qué nos comunicaban los principios evidentes, por sí mismos, respecto de lo que cada ser humano debe, en términos razonables, a cada otro ser humano. Para las sociedades libres, dicha exploración es importante, en parte, porque ha contribuido a dar forma a muchas de las instituciones económicas, políticas y legales claves, pero también porque sin la razón es muy difícil identificar y discutir qué constituye un acto arbitrario del Estado.

También son importantes una fuerte atención a la razón y un compromiso con ella, porque, en ausencia de dicho compromiso, existe un elevado riesgo de que la religión permanezca o se convierta en un ejercicio fideísta, o se disuelva en un fideísmo: es decir, la idea de que la fe religiosa de alguna forma es independiente de la razón, o que la fe y la razón son inherentemente hostiles una hacia la otra, o que los preceptos religiosos o de fe y su implementación no requieren explicación ni a los creyentes de esa fe, ni a quienes no creen en ella. Así, no se puede razonar con el fideísta que la violencia en nombre de la religión es irracional. Este es uno de los puntos subrayados por Benedicto XVI en su Discurso de Ratisbona en 2006 —un texto que vale la pena leer y releer, porque confronta estos temas—¹⁵. La contraparte del fideísmo es una especie de sentimentalismo religioso. Igualmente desinteresado en un robusto respaldo racional, este puede producir creyentes religiosos que han adoptado semejante enfoque y contribuyen al discurso público evocando emociones y sentimientos profundamente experimentados, en lugar de argumentos racionales. En la medida en que tales actitudes apalancan el discurso insensato en cualquier sociedad, el sentimentalismo erosiona la reflexión razonada sobre asuntos que van desde la libertad hasta los límites del Estado.

Religión, razón y libre albedrío

14 Véase, por ejemplo, Brian Tierney (1997), *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids, MI: Eerdmans); John Finnis (1998), *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford: OUP); y Harold Berman (1983), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

15 Véase Benedicto XVI, "Faith, Reason, and the University," 12 de septiembre de 2006. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

La concepción que una religión tiene de la razón también desempeña un papel central en la comprensión de esa fe de la *voluntad*, que incluye si un seguidor de dicha fe cree o no que la voluntad es realmente libre, o que simplemente estamos sujetos a una especie de determinismo, ya sea el determinismo duro de Carlos Marx o el determinismo suave de John Stuart Mill. Y si el determinismo es verdadero, no queda claro por qué las personas tendrían que preocuparse por la libertad o la conservación de una sociedad libre.

Exceptuando al judaísmo ortodoxo y al cristianismo ortodoxo (con «o» minúscula), es difícil encontrar un relato robusto del libre albedrío en las religiones del mundo. De hecho, podríamos argumentar que las personas y los profetas de Israel alcanzaron una madura y clara comprensión de los orígenes del universo y de su inteligibilidad natural siglos antes de que lo hicieran los filósofos griegos. Este logro por parte del pueblo judío parece ser un logro de la razón natural reflexionando sobre la realidad que habían experimentado, y de lo que tanto judíos como cristianos consideran ser la receptividad de los profetas de su pueblo a la comunicación divina a través de los varios modos de revelación¹⁶. La versión más completa de este argumento fue articulada por el filósofo y teólogo francés, el ya fallecido Claude Tresmontant, cuando respondió a la idea de Spinoza según la cual las profecías de Israel eran obras de la imaginación más que de la inteligencia y del conocimiento¹⁷. Hablando del Antiguo Testamento, o las Escrituras Hebreas, Tresmontant sostiene que:

Aquí tenemos una revolución intelectual, una liberación, un acto de libre pensamiento, un rechazo del mito, un esfuerzo para usar la razón, indudablemente el más importante que la raza humana haya conocido en toda su historia. En el día en que Abraham abandonó el Ur de los caldeos, cuando dejó de adorar a la luna y a las estrellas, de ofrecer sacrificios a los ídolos de sus padres, y cuando emprendió camino hacia un país que no conocía, llamado por un Dios que no se identifica con ninguna cosa visible, inició la más

16 Este y los tres siguientes párrafos siguen de cerca el argumento hecho por John Finnis, "Body, Soul and Information: On Anscombe's 'royal road' to true belief", 5.^a Conferencia Anual en Memoria de Anscombe, St. John's College, Oxford, 21 de octubre de 2014. Copia del texto en archivo del autor.

17 Véase Claude Tresmontant (1969), *Le problème de la Révélation* (Paris: Editions du Seuil), pp. 99-114.

grande, y al mismo tiempo la más escondida de las revoluciones... la más decisiva para la raza humana. Cuando los profetas de Israel amargamente condenaron la idolatría pagana, estaban haciendo algo estrictamente racional. Cuando se rehusaron a ofrecer niños humanos en sacrificio a ídolos o a mitos, estaban trasladando su trabajo sobre el uso de la razón hacia la conducta humana práctica. (Tresmontant, 1962, pp. 20-21)

Las Escrituras hebreas también subrayan un segundo mensaje esencial que será plenamente comprendido por el pueblo judío: que nosotros podemos, y con frecuencia solemos, elegir libremente: tenemos «libre albedrío». Las Escrituras hebreas contienen una narrativa de la responsabilidad por las decisiones libres tomadas, de alianzas libremente asumidas, rotas y restauradas por elecciones libres renovadas. El *Deuteronomio*, por ejemplo, encapsula su presentación de la alianza entre Dios y su pueblo en la elección: «Vean, Yo pongo frente a ustedes en este día la vida y el bien, el mal y la muerte...Por tanto, elijan la vida» (*Dt* 30: 15, 19). A diferencia de las doctrinas helenísticas sobre el destino, Ben Sirach, escribiendo en *Eclesiásticos* cerca del año 200 A.C., resume toda la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la realidad de la libertad de elección:

Cuando [Dios] creó al hombre en el principio, lo dejó libre para tomar sus propias decisiones. Si deseas puedes cumplir los mandamientos, y está en tu poder permanecer fiel. Él ha puesto el fuego y el agua delante de ti; tú estiras tu mano para alcanzar lo que prefieras. La vida y la muerte están puestas frente al hombre; cualquiera que prefiera el hombre le será dada (*Eclo* 15: 11, 14-17).

Todo esto prefigura enunciados que se encuentran en todos los textos de los padres del cristianismo desde Justino e Ireneo hasta que llegamos al monje del siglo VIII, Juan Damasceno¹⁸. También se manifiesta en la insistencia de los teólogos medievales, más notablemente en Tomás de Aquino, concerniente a la libertad radical de la voluntad, comprendida como la habilidad espiritual (en el sentido de lo «no-material») de cada individuo para elegir y llevar a cabo una opción en vez de todas las otras alternativas

18 Véase Grisez, G. (1983), *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles* (Chicago: Franciscan Herald Press), pp. 61-62 (cap. 2 Anexo 1) (<http://twotlj.org/G-1-2-1.html>).

disponibles, en el sentido de que nada más determinan lo que él escogerá excepto el acto mismo de escoger, a la luz de la razón¹⁹.

Entonces, ¿qué podría significar esto para una sociedad libre? En el caso de las religiones que tienen en gran estima el libre albedrío y el papel crucial que desempeña la libre elección al forjar el carácter humano, es más probable que estas: (1) muestren una inclinación mayor por apoyar instituciones y condiciones que buscan limitar la coerción injusta y proveer espacios dentro de las esferas políticas, económicas y sociales para el ejercicio de la libre elección; o (2) sean más capaces de corregir el camino cuando sus fieles actúan en formas que sugieren que este punto crucial se ha oscurecido. Las versiones deterministas de la fe (o las filosofías deterministas, para ese caso), en contraste, no tienen un motivo particular para priorizar el establecimiento, el crecimiento o la protección de dichas instituciones y condiciones por cuanto consideran que la voluntad libre y el libre albedrío son ilusiones.

Religión, Estado, y constitucionalismo

Un tercer criterio importante que nos permite evaluar la capacidad que tiene una religión para apoyar y mantener una sociedad libre concierne a su visión de una institución en particular, que ha preocupado a aquellos pensadores que abogan por la civilización en libertad: es decir, el Estado.

Las palabras de Jesús de Nazaret, registradas en el Evangelio de san Lucas, «dad al César lo que es del César y a Dios lo que pertenece a Dios» (Lucas 20:25), fueron literalmente revolucionarias por sus implicaciones respecto de cómo la mayoría de las personas, incluidos muchos no-judíos y no-cristianos, posteriormente comprendieron el Estado. Con buena razón, el Evangelio de san Lucas relata que la respuesta de «Jesús tomó por sorpresa a sus interlocutores» (Lucas 20:26). Y es que, como observó el historiador inglés del siglo XIX, Lord Acton, «en religión, moralidad y en política, solo había un legislador y una autoridad» (Acton, 1948, p. 45) en el mundo antiguo precristiano: la *polis* (πόλις) y posteriormente el Estado romano. La separación de lo temporal y lo espiritual era incomprensible a las mentes paganas, porque la distinción entre lo «temporal» y lo «espiritual» no existía en el

19 Véase Finnis, J. (2016), *Body, Soul and Information: On Anscombe's 'royal road to true belief'*.

mundo precristiano. Como notó el difunto filósofo social de la orden jesuita, Rodger Charles:

...al decir que había que darle a Dios lo que le era debido, tanto como al César [Jesús de Nazaret] afirmaba la independencia de la autoridad espiritual en relación con lo político, en todos los asuntos del espíritu, la fe, el culto y la moral. Esto era una nueva desviación en la experiencia de la religión en el mundo. En el mundo pagano, el Estado era controlado por la religión en todos sus aspectos. El reino de Dios que Cristo anunció era espiritual, pero también tendría que tener independencia como una organización social para que las cosas de Dios pudieran considerarse por lo menos con la misma seriedad que las del César... Cuando los eventos llevaron a conflictos con el Estado sobre este asunto, y los cristianos enfrentaron el martirio, los efectos políticos en la teoría y en la práctica hicieron mucho para determinar la forma de la cultura política europea y, a través de ella, la del mundo moderno (Rodger Charles, 1998, p. 36).

Dentro del mundo grecorromano, se solía hablar de boca para afuera sobre las características divinas atribuidas a la *polis* y al Estado romano. Al reconocer la profundidad del resentimiento judío respecto de la adoración al emperador, requerida de todos los súbditos del Imperio, las autoridades imperiales generalmente eximían a los judíos de tales actos. Sin embargo, hubo momentos durante los cuales la incapacidad pagana de distinguir entre religión y Estado provocó inmensas dificultades para las personas en el mundo antiguo. Las personas no eran, por ejemplo, capaces de apelar a una ley divina que trascendía la *polis* o al Estado.

Al universalizar la creencia judía de que aquellos que ejercían el poder legal debían someterse a la ley de Yahveh junto con todos los demás, el cristianismo alcanzó lo que hasta entonces parecía impensable: la desacralización del Estado. El cristianismo era respetuoso de la autoridad del Estado romano. Los escritos de Pablo y Pedro, por ejemplo, subrayan el origen divino de la autoridad legal del Estado²⁰. No obstante, el judaísmo y el cristianismo insistían que el César no era Dios y no podía comportarse como si fuera un dios. Los judíos y los cristianos rezarían por los gobernantes terrenales. Era, sin embargo, anatema para los judíos y cristianos rezarles a los gobernantes. Mientras los judíos y los cristianos veían al Estado como el custodio del orden social, ellos

20 Véase, por ejemplo, Rom 13:1-6; 1 Pe 2:13-17.

no consideraban que el Estado mismo fuera la fuente última de la verdad y la ley (Ratzinger, 2006, p. 59). Así, como escribió un teólogo, los judíos y los cristianos veían el Estado como un orden que encontraba sus límites en una fe que adoraba, no al Estado, sino a un Dios que se plantaba sobre el Estado y lo juzgaba (Ratzinger, 1996, p. 240). Cuando Constantino otorgó la libertad religiosa a la Iglesia Cristiana en su Edicto de Milán (313 d. C.), no sujetó al cristianismo a su persona. En cambio, Constantino efectivamente declaró que el César ya no era Dios²¹.

Esto montó la escena para continuos choques entre el Estado y los creyentes y las organizaciones religiosas alrededor del planeta que persisten hasta nuestros días. Ciertamente, en ciertas instancias a lo largo de siglos, por ocasión, algunas iglesias cristianas y comunidades eclesíásticas se han asociado con el ejercicio del poder temporal en diversos grados, precisamente, porque le prestaron insuficiente atención a las diferencias y las distinciones entre los órdenes temporales y espirituales que son delineadas, y, bajo estudio, esclarecidas por la misma revelación y la razón cristiana. No obstante estos casos, la distinción vital entre las afirmaciones sobre Dios y el César, con su limitación implícita del poder estatal, ha persistido en las creencias religiosas y las acciones cristianas, incluso en aquellas circunstancias cuando las autoridades estatales efectivamente asumieron el liderazgo de la Iglesia (Enrique VIII es quizás el más famoso ejemplo).

En el corazón de muchos asuntos similares ha estado la cuestión de la libertad religiosa de los individuos y de las organizaciones *vis a vis* el Estado. Esto abarca preguntas tales como la legitimidad de la fe religiosa como fundamento para la actividad en la vida pública, las leyes contra la blasfemia, las pruebas religiosas para ocupar cargos públicos, la educación religiosa en ambientes privados y públicos, el patrocinio gubernamental de las actividades religiosas, etc. Casi no hace falta decir que la negación de la libertad religiosa ha devenido en la mayor coerción sistemática y esporádica de millones por los gobiernos a lo largo de los siglos: aquel impuesto por los regímenes comunistas durante el siglo XX.

La distinción entre lo temporal y lo espiritual (o eclesíástico) se ha expresado de diversas maneras a lo largo de la historia. Entre otras, estas incluyen un alto grado de integración (por ejemplo, la Iglesia Ortodoxa en Rusia bajo los zares), un respaldo suave

21 Los dos párrafos anteriores toman ideas de Samuel Gregg (2007, pp. 250-269).

hacia la clase dominante (la Iglesia de Inglaterra de hoy), y algunos modelos de concordato (los cuales siguen vigentes en algunos países de mayoría católica).

Otra forma en que se expresa esta distinción ha sido a través de lo que podría llamarse el «aconfesionalismo» o «no-confesionalismo». Por ello, entiendo aquellas situaciones en las cuales el gobierno se inhibe de conceder un reconocimiento legal formal a una posición religiosa en particular y genuinamente busca tratar equitativamente a los integrantes de todos los grupos religiosos, incluyendo a los no creyentes y a los agnósticos. En estas naciones, no hay una religión establecida. No hay pruebas religiosas para ocupar cargos públicos. El ejercicio de la libertad religiosa no se limita a una creencia interior o a preguntas sobre la oración y el culto. Tampoco se ve la libertad como un mandato para que el gobierno proceda a liberar a las personas de la religión. El aconfesionalismo busca garantizar la libertad de todas las comunidades religiosas y no creyentes dentro de una sociedad libre, consistente con la libertad de los demás y con las demandas legítimas del orden público.

No se debe confundir el no-confesionalismo con el «secularismo doctrinario». Ya que, en contraposición al secularismo doctrinario, el no-confesionalismo no exige que cualquier persona que contribuya a la discusión pública, por poner un ejemplo, *deba* actuar como si no existiera ningún Dios, o si existe, que tal hecho no debe tener pertinencia alguna respecto de las elecciones y las acciones de dicho sujeto²². El no-confesionalismo tampoco requiere que los gobiernos de alguna forma nieguen la herencia religiosa de una nación. Hacer de cuenta que, por ejemplo, el islam no ejerció una influencia tremenda sobre la historia y la cultura árabe y turca, va tan en contra de la historia real como negar la influencia de la ortodoxia en Rusia, el hinduismo en India, el luteranismo en Finlandia, el sintoísmo en Japón o el budismo en Tailandia. La finalidad del no-confesionalismo no es obliterar, extraoficialmente,

22 Estas no son posturas neutras respecto de la religión. Ambas derivan de dos o tres variantes del ateísmo explicitado por Platón: (1) no hay Dios; o ningún Dios que se preocupe por la elección y la acción humanas; o (2) cualquier preocupación divina por el ser humano es fácilmente aplacada por una piedad que es, en el mejor de los casos, cosmética y no requiere de un rechazo completo de los vicios humanos. Véase *Leyes* X 885b, 888c, 901d, 902e-903a, 908b-d, 909a-b.

la dimensión religiosa de la memoria cultural y nacional de un Estado, en nombre de la libertad o de la neutralidad.

En sí mismos, ninguno de estos enfoques resolverá todos los conflictos entre la libertad religiosa y las demandas ejercidas por el Estado. Sí proveen, sin embargo, una base para las políticas públicas legales y políticas concernientes a la libertad religiosa. El punto, no obstante, es que en la medida en que la religión (1) encarna o sea capaz de generar este tipo de distinción entre lo temporal y lo espiritual, y (2) favorezca o aún facilite el desarrollo de un orden constitucional que exprese tal distinción, ella ayuda a limitar la habilidad del Estado para intervenir en una esfera importante de la libertad. Dado que, si el Estado general y constantemente puede incidir en nuestras legítimas libertades religiosas, entonces tendrá poca dificultad en promover la coerción injusta en todas las demás esferas de la vida.

¿Qué ocurre, sin embargo, si una religión no encarna una fuerte distinción entre lo temporal o lo espiritual? ¿O si la religión se ve a sí misma absorbiendo enteramente al Estado? ¿O si no existe una distinción significativa entre la autoridad religiosa y la autoridad gubernamental? ¿O si la teología de la religión obstaculiza el desarrollo de órdenes constitucionales que prioricen y protejan la libertad religiosa y otras libertades?

Este, argumentan muchos, es uno de los mayores retos que enfrenta el mundo islámico, y aquellos musulmanes que desean ver surgir sociedades libres en naciones de mayoría islámica están agudamente conscientes de ello. En su libro *Teología islámica, constitucionalismo y el Estado* (2012), el suizo Lukas Wick, filósofo e historiador del pensamiento ruso, árabe e islámico, afirma que si el orden constitucional y el Estado de Derecho han de emerger y durar, ellos requieren una visión particular del hombre, de la realidad y de Dios. Él sostiene que el cristianismo ayudó a desarrollar y dar forma al constitucionalismo porque (1) está cimentado en el realismo metafísico, (2) insiste en la integridad natural del mundo, (3) enfatiza la libertad del hombre y (4) afirma el Derecho Natural.

El éxito de dicho movimiento en gran parte de Occidente facilitó el crecimiento del constitucionalismo en el resto del mundo, incluyendo, como subraya el fallecido Albert Hourani (historiador inglés-libanés experto del mundo árabe), en las regiones musul-

manas²³. Wick señala, sin embargo, que estas constituciones en los países musulmanes no parecen haber evitado las pérdidas en libertad, especialmente de libertad religiosa, en la gran mayoría de tales países. La mayoría ha caído en una forma de despotismo, ya sea en nombre del islam, o guiados por figuras que en Occidente solemos identificar como «seculares». Entonces surge la pregunta de por qué el constitucionalismo no ha sido capaz de enraizarse con más firmeza en estos países.

Wick busca la respuesta a esta pregunta tomando *en serio* a la teología islámica (de la cual, él resalta, hay muchas escuelas y tradiciones). Él no comete el error, bastante frecuente, de «leer» al islam a través de los lentes cristianos o seculares. Wick considera, por caso, lo que una «teología» del islam realmente significa, e ilustra que la comprensión dentro del islam de la teología islámica es muy distinta a la cristiana. Consecuentemente, argumenta Wick, el islam no invita a una reflexión teológica, porque su visión epistemológica está restringida por la noción islámica de que el conocimiento se circunscribe a la revelación. Así, la teología del islam inmediatamente se decanta por la jurisprudencia, comprendida como una examinación y una inmediata aplicación de las reglas divinas a la vida política, social, legal y económica.

Aún más importante es la parte de la revelación musulmana que corre en dirección contraria a la doctrina judía y cristiana según la cual el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Sin esta semejanza, el hombre no tiene bases teológicas para ser conceptualizado como un «cocreador», o como uno que ejerce «soberanía», en el sentido de la libertad y del libre albedrío como lo entendieron los profetas judíos, Pablo y Aquino. En ausencia de semejantes características preñadas de simbolismo, tales poderes pertenecen a Dios exclusivamente. Lo que es más —agrega Wick—, no hay tal cosa como un «hombre natural» en el islam por cuanto el islam considera que todas las personas nacen musulmanas. Y si no hay un hombre natural —o Ley Natural— entonces tal doctrina, sostiene Wick, socava el mero concepto de los derechos naturales que son centrales al proyecto occidental del constitucionalismo²⁴.

En el sexto y último capítulo de su libro, Wick analiza los escritos de importantes pensadores musulmanes que han enseñado en contextos educativos probados y reconocidos, asociados al

23 Véase especialmente Hourani, A. (1991), *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press), Partes 4 y 5.

24 Véase Wick, L. (2012), y el Prefacio por Robert R. Reilly.

islamismo sunita. Estos se ubican a lo largo y ancho del espectro teológico, desde el islamismo abierto hasta las otras confesiones. La meta de Wick es discernir si una de estas confesiones es más amistosa que las demás a la noción del orden constitucional. Mientras, en general, sus posiciones apenas son uniformes, Wick concluyó que ninguno de estos pensadores tiene una actitud favorable hacia el constitucionalismo. La dificultad, dice Wick, es que cada uno afirma que la revelación islámica (que ellos interpretan variablemente) es la única fuente de legitimidad. Esto quiere decir que, *hablando teológicamente*, no pueden tomar en cuenta las ideas ni los pensadores que, históricamente (por ejemplo, varios griegos, romanos, pensadores de la Ilustración y pensadores cristianos, que van desde Pericles hasta Cicerón, de Aquino, y Montesquieu) han propiciado el auge del constitucionalismo²⁵. Proceder de forma distinta implicaría dejar de ser musulmán de un modo fundamental.

Aquí vale la pena remarcar la siguiente observación del filósofo iraní Abdulkarim Soroush:

Necesitas un respaldo teológico para poder tener un sistema democrático real. Su Dios ya no puede ser un Dios despótico. Un Dios despótico no sería compatible con un gobierno democrático, ni con la idea de los derechos. Así que incluso tienes que cambiar tu idea de Dios (Reilly, 2013).

Existe por el momento poca evidencia para sugerir que tal cambio fundamental se asoma en el horizonte donde cuenta, en el mundo islámico. Después de todo, cambiar su concepción de Dios en una forma significativa, requiere que una religión efectivamente se convierta en una nueva religión. Wick no descarta la eventualidad del desarrollo de un constitucionalismo genuino dentro del islam. Pero sí provee una explicación poderosa de los obstáculos formidables que deben ser superados si esto va a ocurrir, y nos advierte contra esbozar comparaciones simplistas al comparar dicha religión con la evolución de otras religiones. Como comenta Robert R. Reilly: «Uno pudiera desear que esto fuera de otra forma, pero cuando la esperanza no está anclada en una apreciación de las realidades que aquí se despliegan, será poco apropiada» (Reilly, 2012, p. iii.).

25 Véase Wick, L., (2012), pp. 131-176).

Conclusión

Nada de esto viene a indicar que las personas que pertenecen a una fe en particular necesariamente saben, comprenden o incluso aceptan todos los preceptos respecto de la naturaleza de la Divinidad, su visión de la razón y el libre albedrío, y su concepción de la relación entre los imperios de la religión y de lo civil. Muchos no lo hacen. También es cierto que, a pesar de identificarse con una religión dada, muchos conscientemente toman decisiones que están en directa contradicción con sus preceptos clave²⁶. Se sigue que la pertenencia a una religión no necesariamente significa que todos sus fieles instintivamente apoyan o trabajan en contra de la sociedad libre. Tampoco garantiza que ellos crearán que su fe tiende a apoyar o tiende a corroer una sociedad libre. A lo largo de la historia, muchos han actuado en contra de lo que les dicta su fe sobre la naturaleza y las demandas de la libertad, para bien o para mal.

Sin embargo, si queremos establecer si una dada religión, en principio, probablemente se incline favorablemente a apoyar a la sociedad libre, debemos estar dispuestos a tomar en serio las aseveraciones teológicas de esa fe. En suma, debemos estudiar las cosas como son, en lugar de cómo queremos que sean. Esto también implica evitar la tentación de tratar de comprender semejantes asuntos en una vía monocausal, como hicieron los marxistas cuando sencillamente encajonaron a la religión como una «superestructura» que meramente reflejaba las condiciones y prioridades económicas existentes, las cuales podrían desvanecerse una vez sucediera su versión del fin de la historia. Dichos análisis podrían revelar algunos discernimientos interesantes, pero al costo de una visión del todo distorsionada e inexacta.

Una persona puede, o no, creer en las afirmaciones sobre la verdad de una religión concreta. Pero para el propósito de responder a la pregunta planteada en este trabajo, esto no es importante. Lo que importa es considerar si estas afirmaciones sobre la verdad podrían conducir a la religión y a sus adeptos a contribuir o a corroer, o a simplemente permanecer pasivos frente al advenimiento de una sociedad libre. Solo entonces podemos dar el paso de un pensamiento ilusorio hacia la realidad.

²⁶ El judaísmo y el cristianismo sostienen que todos tomamos decisiones, que ellos llaman pecados, en algún momento de nuestras vidas.

Referencias

- Acton, L. (1948). *Essays on Freedom and Power*. Himmelfarb, G. (ed.) Boston: Crossroad.
- Gregg, S. (2007). Catholicism and the Case for Limited Government. En Philip Booth (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*. Londres: IEA.
- Gregg, S. (2013). *Religious Liberty, The Modern State, and Secularism: Principles and Practice*. Berlin: Friedrich Naumann Stiftung.
- Hartwell, R. M. (1995). *A History of the Mont Pèlerin Society*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Ratzinger, J. (1996). *Salt of the Earth*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2006). *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco: Ignatius Press.
- Reilly, R. R. (2012). Prefacio. En L. Wick, *Islamic Theology, Constitutionalism, and the State*. Grand Rapids (Mich): Acton Institute.
- Reilly, R. R. (2013). *The Formidable Philosophical Obstacles to Islamic Constitutionalism*. Biblioteca de la Ley y la Libertad. Recuperado de <http://www.libertylawsite.org/liberty-forum/the-formidable-philosophical-obstacles-to-islamic-constitutionalism/>
- Rodger Charles, S.J. (1998). *Christian Social Witness and Teaching*, vol.1, *From Biblical Times to the Late Nineteenth Century*. Leominster: Gracewing.
- Sacks, J. *Morals and Markets*. Londres: IEA.
- Tresmontant, C. (1962), *Les origines de la philosophie chrétienne*. Paris: A. Fayard Évreux, impr. Hérissey.
- Wick, L. (2012). *Islamic Theology, Constitutionalism, and the State*. Grand Rapids (Mich): Acton Institute.

DIOS Y EL ANARCO CAPITALISMO

Jesús Huerta de Soto

***Resumen.** El endiosamiento de la razón humana es la principal amenaza de nuestro tiempo. La persona llega a creer que mediante la ingeniería social será capaz de construir el paraíso terrenal a través del Estado. Este modelo presenta al Estado moderno como una alternativa al Reino de Dios. También, habrá quienes pidan que el Mesías ejerza su poder e imponga su voluntad para que solucione los problemas de la Tierra pero Dios es un amante de la libertad. El ser humano le tienta y desafía constantemente para que demuestre su poder supremo. Él no acepta, pues una conversión forzada sería una contradicción a la libertad innata con la que la persona fue creada a su imagen y semejanza.*

Gracias a todos por su asistencia a este acto. De nuevo me produce una gran satisfacción tener la oportunidad de dirigirme a todos los presentes en este X Congreso de Economía Austriaca. Tradicionalmente, mis conferencias versan sobre temas de teoría económica o filosofía liberal. No obstante, el año pasado hice una excepción y desarrollé una pequeña incursión en el ámbito de la política concreta: creo que la coyuntura de nuestro país entonces así lo justificaba. Este año también vamos a hacer una excepción para llevar a cabo una incursión en el ámbito de la teología.

Hace unos años, la profesora María Blanco me hizo una entrevista para un libro sobre los economistas españoles más

Conferencia pronunciada en la Fundación Rafael del Pino de Madrid el 17 de mayo de 2017.



Fe y Libertad Vol.1, N.º 2 (julio-diciembre 2018)

© 2018 Instituto Fe y Libertad

Las ideas expresadas en este artículo son responsabilidad del autor.

notables y en ella ya incidí en que era muy importante que en el enfoque multidisciplinar de la Escuela Austriaca no olvidáramos la teología: sin duda alguna son muy importantes la filosofía, el derecho, etc., pero la teología también es un ámbito que no hay que olvidar y debemos desarrollar. Hoy, por tanto, vamos a intentar hacer juntos un pequeño trabajo de investigación sobre la teología y su relación con el movimiento libertario.

Mis primeras palabras tendrían que ser de agradecimiento para el papa Francisco, porque el contenido de las siguientes reflexiones ha sido inspirado por él. Concretamente, por sus comentarios sobre los libertarios, que introduce en el mensaje a los participantes en la Sesión Plenaria de la Pontificia Comisión de Ciencias Sociales del pasado 28 de abril (2017). O sea que le agradecemos al papa Francisco que haya dado pie a lo que hoy voy a decir.

También me gustaría indicarles que yo preparé esta conferencia a la sombra de un pino, a las orillas del mar Mediterráneo, en mi casa de Mallorca, el pasado sábado 13 de mayo de 2017: exactamente 100 años después de la aparición de la Virgen de Fátima a los tres pastorcillos portugueses, Francisco, Jacinta y Lucía. Por cierto, el mensaje más importante de la Virgen de Fátima era que una gran desgracia iba a llegar al mundo con la Revolución comunista en Rusia, de modo que había que rezar mucho por Rusia: parece que los rezos tuvieron su efecto y después de más de 70 años cayó el Muro y desapareció el comunismo real. Aunque hay que decir que, en lo que a comunismo y marxismo cultural se refiere, todavía impera por doquier; incluso en amplios ámbitos de la Iglesia Católica. Por todo ello, déjenme dedicar la intervención de hoy a la Virgen de Fátima.

Me gustaría partir de una premisa: «Dios existe». Esto va a chocar a muchas personas: para algunos será obvio (los creyentes); otros tendrán sus dudas; y a otros les producirá rechazo, sobre todo en un ámbito de científicos, economistas, filósofos y amantes de la libertad como en el que me encuentro hoy. Pero yo les rogaría que, incluso para aquellos que no creen en Dios, por lo menos a efectos dialécticos, hagan un esfuerzo de imaginación y durante los próximos minutos se imaginen que Dios, efectivamente, sí que existe.

¿Y qué entendemos por Dios? Hemos de entender por Dios un Ser Supremo, Creador por amor de todas las cosas y de todas

las creaturas que han sido creadas. En otro lugar he desarrollado en toda su extensión la tesis de que una de las creaturas más importantes que ha creado Dios es el ser humano: precisamente a imagen y semejanza suya. Y si hay un punto de conexión o semejanza entre Dios y el hombre, precisamente se encuentra en la capacidad creativa empresarial: *prehendo, prehendi, prehensum*, la capacidad de descubrir, ver y crear nuevas cosas. Pero no voy a desarrollar esta teoría aquí, porque además ya la conocen y está expuesta con detalle en diversos de mis trabajos.

Pero hoy voy a dar un paso más y voy a tratar de demostrar que Dios no solo es un Ser Supremo, Creador por amor de todas las cosas, sino que además... Dios es libertario. Esa es la principal tesis sobre la que va a girar mi intervención. ¿Y qué significa ser libertario? Quizá sea ocioso que nos planteemos aquí esta pregunta: libertario es aquel que ama la libertad, una e indivisible, del ser humano; sobre todo que defiende la libertad de empresa, la capacidad creativa del ser humano, el orden espontáneo del mercado y aquel que aborrece la coacción institucional, sistemática y organizada de esas agencias monopolísticas de la violencia que conocemos con el nombre de Estados. En otros trabajos —por ejemplo, en mi artículo «Liberalismo versus Anarcocapitalismo»— he estudiado con detalle por qué el Estado es innecesario, altamente perjudicial e ineficiente y, sobre todo, inmoral; y por qué hay que desmantelarlo.

¿Y qué significa que Dios es libertario? ¿Qué sentido debemos dar a esta expresión? Significa que siendo Dios Señor de todo el Universo, que tiene el poder absoluto sobre la Tierra y el resto del Universo, decide no utilizar la fuerza, sino que siempre deja en libertad a sus criaturas. Hasta el punto de que les deja la libertad de que se rebelen contra Él: por ejemplo, ese es el caso de los ángeles caídos, los cuales se rebelan contra su Creador. También deja libertad, incluso al ser humano, para que se rebele contra Él; aunque, en este sentido, el ser humano es más afortunado que los ángeles caídos, porque tiene la fortuna de haber sido redimido (es decir, una y otra vez, Dios perdona al ser humano y le permite que se levante y vuelva a empezar).

Por consiguiente, Dios —con sus tres personas, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo— siempre deja hacer, deja pasar, deja que el universo que Él ha creado fluya y evolucione solo y de manera espontánea (*laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même* podría ser el lema de nuestro Dios libertario). Y eso a

pesar de que el ser humano tienta una y otra vez a Dios y le exige que manifieste su poder absoluto, que nos dé signos clarísimos e incontestables de su supremo poder para creer en él. Pero claro, Dios no acepta ese envite, porque una conversión forzada, por ejemplo por un cataclismo incontestable, sería algo completamente contrario a esa libertad innata con la que, a su imagen y semejanza, nos ha creado por amor el supremo Creador.

Los zelotes de la época de Jesús (y el mundo sigue hoy en día lleno de zelotes) clamaban y pedían que se creara un Estado mundial omnipotente, un Reino del Mesías que ejerciera su poder e impusiera su voluntad sobre todo el mundo. También se le exigían otros signos: así, por ejemplo, cuando Jesús estaba crucificado, en plan de burla, le gritaban: «si eres hijo de Dios, baja de la cruz y entonces creeremos en ti». Pero Jesús, Dios Hijo libertario, no baja de la cruz. ¿Y por qué no hace caer una lluvia de fuego que los arrase, manifestando la voluntad del supremo Creador, como el napalm en la guerra del Vietnam o la «madre de todas las bombas» de Donald Trump? Y recordemos que incluso apóstoles tan queridos de Jesús como Santiago y Juan caen en esta tentación de pedir a Dios Hijo que arrase con fuego e imponga así su poder y voluntad. Lo podemos leer en San Lucas, capítulo 9. Allí se dice: «Entraron en una aldea de samaritanos para hacer los preparativos, pero no lo recibieron porque su aspecto era el de uno que caminaba hacia Jerusalén. Al ver esto, Santiago y Juan, discípulos suyos, le dijeron: “Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y que acabe con ellos?”. Jesús se volvió y les regañó fuertemente y se encaminaron a otra aldea». ¿Y esto por qué? Porque Dios, en este caso Dios Hijo, es libertario.

Pero ni siquiera teniendo el máximo poder concebible y siendo capaz de establecer de golpe y para siempre, por ejemplo, el mejor Estado del Bienestar que quepa imaginar, ni siquiera en esas circunstancias, Dios Hijo acepta nuestro envite. Tenemos el caso de su discurso más famoso, «el sermón de la montaña»: una multitud que no tiene nada que comer y es testigo y se aprovecha del milagro de la multiplicación de los panes y los peces. Entonces, al quedar todos satisfechos, se dieron cuenta de que Jesús era capaz de alimentar gratis a todo el mundo: ¡eso era jauja! ¿Y cuál fue la reacción del pueblo? Mucho me temo que más que sensibilizados por el mensaje de las bienaventuranzas, tentados por la posibilidad de lograr aquí y ahora un Estado del Bienestar, en ese momento deciden nombrarle jefe del gobierno, del Estado...

en pocas palabras, hacerle rey. Veamos cómo lo dice el Evangelio de san Juan (6:14-15): «Jesús, sabiendo que iban a llevárselo para proclamarle Rey, se retiró otra vez a la montaña él solo a orar». ¿Y por qué? Porque Dios Hijo es libertario.

Y es que el Reino de Dios no es de este mundo; se lo dice el propio Jesús a un atemorizado funcionario del Estado romano que además está encargado de juzgarlo: «Mi reino no es de este mundo». ¿Significa esto que habría dos tipos de reinos o Estados? Los reinos de este mundo, que serían a su nivel legítimos (recuerden el «dad al César lo que es del César»), y el Reino de Dios, del más allá («y dad a Dios lo que es de Dios»). Esa es la interpretación estándar que ha preponderado hasta ahora, pero que yo creo que está equivocada desde el principio hasta el final.

La salida de Jesús cuando le ponen esa trampa, que nunca mejor podríamos calificar de saducea, al preguntarle si es legítimo pagar impuestos, es una salida muy inteligente: «Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios». Y se quitó de problemas, aquí y ahora. Pero en ningún momento especificó lo que era del César... posiblemente nada. De hecho, Jesús nunca pagó ningún impuesto. La única vez que tuvo que pagar un impuesto encargó que pescaran un pez, le abrieran la boca y de ahí sacaron el dinero para abonar el tributo (Mt 17:22-27). Y que así lo hiciera para «no dar mal ejemplo» no tiene otro significado que el de aquel que recomienda a los esclavos que, para evitar el castigo, obedezcan a su amo: Jesús no es un reformador social, y su objetivo es otro muy distinto: llegar al corazón del ser humano y convertirlo.

A mi juicio, lo que el pasaje anterior significa es que el Reino de Dios —que es justo lo contrario de los reinos de este mundo o Estados— jamás utiliza de manera sistemática la violencia y la coacción: es un reino que ya nos ha llegado y que, además, nos ha sido dado gratis, en un acto de inmensa misericordia y amor (*Deus caritas est*). Un Reino que además debe acabar con el desmantelamiento de los reinos de este mundo, de los Estados de este mundo, porque Dios es libertario y el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios.

Pero, ¿cuál es el origen y la naturaleza de los Estados o reinos de este mundo? Sin duda alguna, el Estado es la encarnación del Maligno, del Demonio, la correa de transmisión del Mal. Pero antes de demostrarlo, vamos a hacer una pequeña digresión sobre cuál es el origen del Estado.

Quizá la explicación más clara la tengamos en el Antiguo Testamento, en el Libro de Samuel, capítulo 8. Porque ahí se describe cómo los reinos de este mundo, los Estados, surgen como un acto deliberado de rebelión del hombre contra el reino de Dios. El pueblo israelita vivía hasta entonces en una especie de semianarquía, con una serie de jueces o árbitros que eran utilizados para resolver las desavenencias internas; pero, en un determinado momento, los israelitas se dirigen a Samuel y le dicen: «Danos un Rey para que nos gobierne». Es decir, danos un Estado. Leemos en Samuel cómo a él esto le pareció muy mal y recurrió a Dios: «oye, que estos pretenden que les demos un Rey, que les demos un Estado». Y Yahveh le contesta literalmente lo siguiente: «Piden un Rey porque me rechazan a mí, para que no reine sobre ellos». Es decir, el Estado aparece como la alternativa a Dios. El reino de este mundo es la alternativa al reino de Dios. Pero Dios es libertario y deja hacer: «si queréis un Estado, hacedlo». Pero Samuel, antes de que sigan adelante, les advierte con detalle de lo que supone todo Estado, todo reino de este mundo. Samuel, ni corto ni perezoso, reúne al pueblo y les dice lo siguiente: «¿Queréis un Estado? Pues mirad lo que va a pasar: se llevará a vuestros hijos para destinarlos a sus carrozas y su caballería; los destinará a arar, a segar su mies, a fabricar sus armas y pertrechos. Tomará a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. El Rey [el Estado] se apoderará de vuestros mejores campos, viñas y olivares, cobrará el diezmo de vuestros olivares y viñas para dárselos a sus eunucos y servidores [igualito que ahora]; se llevará a vuestras siervas y jóvenes, así como a vuestros asnos para emplearlos en sus trabajos; cobrará además el diezmo de vuestro ganado y, en suma, os convertiréis en esclavos». Luego está clarísima la advertencia de Yahveh. No sé cómo después nos quejamos.

En cuanto a que el Estado sea el principal instrumento o correa de transmisión de mal, es decir del poder del Maligno: ¿quién es el Maligno, el Demonio, el ángel caído? ¿Cuál es el objetivo del Maligno? Obviamente su objetivo es destruir la obra de Dios, destruir el orden espontáneo del universo, dentro del cual se encuentra el orden espontáneo del mercado. Ese es su objetivo. Y, por tanto, ¿cuál es nuestro enemigo, el enemigo de los libertarios? Es el Demonio. Nos enfrentamos al Demonio y una de sus principales manifestaciones está en el Estado. O sea que el asunto es arduo. Es arduo, pero no imposible de vencer, porque tenemos en Dios un aliado todavía más poderoso que el propio Demonio. No hay

ninguna duda de que el Estado es la encarnación del Demonio: pero no lo digo yo —que no tendría ningún mérito y no sería sino un argumento de autoridad—, lo dice San Lucas el Evangelista y además lo remacha muy bien el papa Emérito Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, en su notabilísima biografía titulada *Jesús de Nazaret*, en cuyo volumen II encontramos una parte sublime donde comenta cada una de las tentaciones a las que se vio sometido Dios Hijo, es decir, Jesús.

En San Lucas, capítulo 4, a partir del versículo quinto, se describe la tercera y la más grave de las tentaciones a que se ve sometido Jesús, la más peligrosa. Leemos en el Evangelio: «Llevándole a lo alto, el Diablo mostró a Jesús todos los reinos [es decir, todos los Estados] del mundo y le dijo: “Te daré el poder y la gloria de todos los reinos [y esto que dice a continuación es lo más importante] *porque a mí me ha sido dado y yo lo doy a quien quiero*. Te daré ese poder si te arrodillas delante de mí, todo será tuyo». Luego, por confesión del propio Diablo, todos los Estados de la Tierra están a sus órdenes y dependen de él. Ya podemos entender por qué producen tanto daño... ¿Y qué es lo contesta Jesús? Jesús dice, tal y como está escrito en el Evangelio, «solo al Señor tu Dios adorarás y solo a él darás culto». ¿Y por qué? Porque Dios es libertario.

El propio Ratzinger alerta de que la principal amenaza de nuestro tiempo radica precisamente en el endiosamiento de la razón humana y en que mediante la (supuesta y pseudocientífica) ingeniería social se pretenda construir, aquí y ahora en el mundo, bajo el liderazgo de los gobiernos, los gobernantes y sus expertos y siempre a través del Estado, el nirvana, el paraíso terrenal. El gran problema de la humanidad es que hemos convertido al Estado en un becerro de oro que todos adoran: el Estado es el verdadero anticristo. Ahí es dónde se encuentra el gran problema de la humanidad.

Vamos a ver cómo lo explica Ratzinger en *Jesús de Nazaret* (primera parte, edición española, pp. 66-67): «El tentador no es tan burdo como para proponernos directamente adorar al Diablo: solo nos propone preferir un mundo planificado y organizado». Luego Ratzinger se refiere al teólogo Soloviev, el cual atribuye un libro al anticristo cuyo título es *El camino abierto para la paz y el bienestar del mundo*, que se convierte en la nueva Biblia y que tiene como contenido esencial la adoración del bienestar y la planificación racional del Estado. Idea sobre la que vuelve Be-

nedicto XVI en su Encíclica *Spe Salvi* (XXX), donde condena «la esperanza de instaurar un mundo perfecto gracias a una política [estatal] fundada científicamente». O en ese maravilloso discurso que Ratzinger pronunció en el parlamento alemán y donde dijo citando a san Agustín, que «un gobierno no sometido al Derecho es una banda de ladrones». Ustedes y yo sabemos que, hoy e históricamente, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, el principal conculcador y enemigo del Derecho (con mayúscula y en sentido hayekiano) es precisamente el propio Estado y su gobierno. O, dicho de otra forma: la expresión «Estado de Derecho» es una contradicción en los términos. No hay mayor enemigo del verdadero Derecho que el Estado. Eso es algo de lo que todos somos testigos cada día desde que nos levantamos hasta que nos acostamos. Y si el principal enemigo del Derecho es el Estado y el propio Ratzinger siguiendo a san Agustín ya ha indicado que un gobierno o Estado no sometido al Derecho es una banda de ladrones (lo cual por otro lado resulta obvio), la conclusión esta clarísima: todos los Estados y gobiernos son una banda de ladrones.

Incidentalmente, Ratzinger denuncia también otra idea muy importante: «¿Sabéis cuándo se torció la Iglesia? Muy sencillo, en el momento en que se convirtió en la Iglesia oficial del Estado». Las cosas se tuercen, dice, no obviamente desde el Decreto de Teodosio, que es cuando se convierte en Iglesia oficial del Imperio, sino ya antes, con Constantino, con el Edicto de Milán que consagra la libertad religiosa (año 313 d. C.). Pocos años después, en el 321, Constantino declara los domingos como fiesta en todo el Imperio (en honor a los cristianos). Y más tarde, en el Concilio de Nicea, permite que los obispos se puedan reunir y llegar a acuerdos y consensos, pero decreta que solo serán válidos si el propio Constantino los aprueba. A partir de ahí, la Iglesia Católica está perdida: se convierte en una institución, como si dijéramos, conchabada con el Estado. Y ya podemos entender muchas atrocidades de la historia desde las Cruzadas, instituciones genocidas como la Inquisición, etc. Porque la Iglesia en muchas ocasiones —y contra su propio origen y naturaleza— pasa a ser un instrumento del Maligno, como Iglesia oficial del Estado. Y por eso es tan vital separar ambas instituciones, como piensa Ratzinger.

Ahora bien, desde el punto de vista intelectual, el daño más grande no es este: el daño más grande ha sido que, como durante siglos, la Iglesia ha sido la Iglesia oficial del Estado, ha surgido

una legión de intelectuales y de teólogos que han dedicado con ahínco su esfuerzo a tratar de justificar lo injustificable: a saber, que el Estado es legítimo. Esperemos que haya un golpe de timón, y a partir de ahora la Iglesia se desprenda definitivamente de su síndrome de Estocolmo y empiece a denunciar, en vez de a la economía de mercado, al Estado como encarnación del Maligno, que es su verdadero y principal enemigo.

Creo que ha quedado establecido que Dios nos ha dado por amor su Reino, que Dios es creador y libertario, y que la principal amenaza para el Reino de Dios está en el endiosamiento de la razón humana, la fatal arrogancia (el título de la última obra de Hayek), que actúa a través de los Estados o reinos de este mundo que encarnan el mal sistemático. Y si esto es así, ¿cuál debe ser el hilo conductor de nuestra acción en cada día? La respuesta es obvia: dedicar todo nuestro esfuerzo y energía, intelectual y física, todo nuestro ser, a desmantelar los Estados e impulsar el orden espontáneo de Dios, basado en el amor y en la cooperación voluntaria. Esto implica defender e impulsar la propiedad privada, la libertad de empresa, y el orden espontáneo del mercado. Todo ello como condición necesaria, aunque no suficiente: es necesario, además, que el ser humano nunca pierda la guía de la ética y la moral, que es precisamente lo mejor que puede dar la Iglesia. Pero reconociendo que incluso lo que más disciplina a los malos es el mercado: porque el mercado nos obliga, en un entorno de cooperación voluntaria, a dialogar con el otro, a tratar de descubrir sus necesidades y a satisfacerlas pacíficamente; nos obliga a mantener una reputación si es que queremos que el día de mañana se siga comerciando con nosotros. Esto explica por qué el gran Montesquieu llegó a la conclusión de que, «allí donde prepondera el mercado, las costumbres son dulces». Porque el mercado, como ya dijo clarísimamente el papa san Juan Pablo II, es la mejor «cadena de solidaridad que se extiende progresivamente» y llega hasta los últimos confines del ser humano (*Centesimus Annus*, capítulo IV, n.º 43, tercer párrafo).

He estado revisando esta y otras afirmaciones de Juan Pablo II sobre la Doctrina Social de la Iglesia en *Centesimus Annus*, y la verdad es que son espectaculares; vamos a recordar algunas otras de ellas. Dice Juan Pablo II lo siguiente: «Cuando una empresa da beneficios, significa que los factores productivos han sido utilizados

adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente» (capítulo IV, n.º 35). Luego se debe buscar el beneficio no por codicia sino como manifestación de que se hace el bien al otro. Y las pérdidas por el contrario indican que se hace el mal al dedicar los recursos escasos a satisfacer necesidades menos importantes que otras más valoradas que quedan insatisfechas. Continúa el papa Juan Pablo II: Si el Estado ha de tener alguna incumbencia, ha de ser la de garantizar la propiedad y la libertad individual de manera que «quien trabaja y produce pueda disfrutar de los frutos de su trabajo y por tanto se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente» (capítulo V, n.º 48). También dice: «Donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad» (capítulo III, n.º 25, tercer párrafo). Esto es lo que nos pasa cada día en el entorno opresor en que vivimos. Añade: «Una estructura social de orden superior no debe intervenir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias» (capítulo V, n.º 48, cuarto párrafo). Afirmar que: «Conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de un modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado»; y critica al Estado del bienestar porque

al intervenir directamente y quitando responsabilidad civil a la sociedad, provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos dominados por lógicas burocráticas más que por la verdadera preocupación de servir a los usuarios, y todo ello con un enorme crecimiento de los gastos (capítulo V, n.º 48, quinto párrafo).

¿Y cuál es el justo precio? ¿Qué dice san Juan Pablo II sobre cuál es el justo precio? Porque a menudo se nos infla la boca reclamando, por ejemplo: «hay que pagar el salario justo». Pero, ¿cuál es el justo precio? Contestación del Santo Padre: «aquel establecido de común acuerdo después de una libre negociación» (capítulo IV, n.º 32). Juan Pablo II santo dixit.

¿Y cuál es la conclusión a la que llego? La conclusión a la que llego es que un católico ha de ser libertario en temas sociales. Más todavía: ha de ser partidario de la anarquía de propiedad privada. La ciencia económica verdadera demuestra que la única posibilidad de que una sociedad sin Estado funcione es mediante

el orden espontáneo del mercado, proveyendo este todos los bienes públicos a través de la sociedad civil y de manera privada. Es el estadio superior de civilización que cabe concebir y la realización del reino de Dios, y en la medida de lo humanamente posible, aquí en la Tierra. Anarquía de propiedad privada o, si quieren ustedes, podemos utilizar el término capitalismo libertario, aunque esto le dé miedo a Juan Pablo II: y es que como la palabra «capitalismo», durante décadas y décadas, ha sido asociada con todo lo malo, no le gusta y propone sustituirla por otro nombre como economía de libre empresa, economía de mercado, etc. Pero, ¿por qué? Llamemos a las cosas por su nombre: capitalismo libertario, anarquía de propiedad privada o, la mejor expresión de todas, *anarcocapitalismo*. Una expresión desde el punto de vista científico mucho más precisa que, por ejemplo, «autogobierno» u otras expresiones que inducen a confusión. Estemos orgullosos de ser anarcocapitalistas, anarquistas de propiedad privada, sobre todo porque Dios es libertario y está con nosotros.

Anarquía significa etimológicamente, según la Academia española de la lengua, ausencia de toda autoridad pública. La expresión es perfecta: todo sería privado, no habría autoridad pública. *Arkhein* viene del griego: significa mandar, el mandato, el poder público. Anarquía: que no hay autoridad pública. Otra expresión que se puede utilizar también es ácrata: del griego *kratos*, que significa poder absoluto. Aquí debemos recordar la famosa anécdota de Hayek, cuando se declara enemigo de la democracia (*demo-kratos*). Como *kratos* significa poder absoluto y él está en contra de todo poder absoluto, aunque sea respaldado por el pueblo, no defiende la democracia, y por eso propone otro sistema con otro nombre: isonomía, demarquía, etc. Todo eso ustedes lo saben muy bien y ya lo han estudiado en los tres volúmenes de *Derecho, legislación y libertad*. Estemos orgullosos de ser anarcocapitalistas y ácratas. Como yo estoy orgulloso e intento ser el más católico de los anarcocapitalistas, o el más anarcocapitalista de los católicos...

Voy a terminar mi intervención de hoy con los versos de un gran libertario español, de un gran anarquista que nació en Sevilla, llamado Melchor Rodríguez García. No sé si ustedes lo conocen: Melchor Rodríguez García fue el último y efímero alcalde de Madrid en la II República; junto con el coronel Casado y el general Cipriano Mera (dos compañeros anarquistas), dio un golpe de estado

contra las fuerzas marxistas y comunistas del presidente Negrín, que era el títere de Stalin, para poner fin a la guerra civil. Y ellos fueron precisamente quienes, tras triunfar en su golpe y hacerse con el poder, entregaron Madrid a las fuerzas del general Franco.

Melchor Rodríguez también es conocido como *El Ángel Rojo*, porque salvó a más de 12 500 prisioneros, que estaban en las cárceles de Madrid, de ser asesinados o linchados. Las sacas de Madrid, que terminaron en los fusilamientos de Paracuellos y que fueron responsabilidad directa (por acción u omisión) de Santiago Carrillo, se interrumpieron inmediatamente en el momento en que Melchor Rodríguez fue nombrado inspector general de prisiones por el ministro de Justicia, el también anarquista García Oliver. En cuanto llegó y tomó posesión estableció lo siguiente «queda prohibido que nadie sea sacado de la cárcel de las siete de la tarde a las siete de la mañana sin mi autorización directa y expresa dada por mí por teléfono». Y así fue como se pararon los fusilamientos ilegales.

Ni que decir tiene que los marxistas iniciaron una ofensiva de desprestigio contra Melchor Rodríguez, que era toda una institución del movimiento anarcosindicalista en España. Lo acusaron de traidor a la República, y él contestó que los traidores eran quienes habían manchado de sangre el noble ideario de la anarquía. Añadía: «Se puede morir por un ideal, pero jamás matar por él». Quizás el ejemplo más sublime de morir por un ideal lo tengamos en el caso de Dios Hijo, en el caso de Jesús. Murió por el ideal de redimir a todo el género humano: víctima de la razón de Estado y de un complot político... otra víctima, en suma, del Estado... Acusaron además a Melchor Rodríguez diciéndole: «¿Por qué has hecho esto? ¿Por qué defiendes a los quintacolumnistas que tenemos en la cárcel? ¿No serás un católico infiltrado?». Contestación de Melchor Rodríguez: «Lo hice no por católico sino por libertario». No era consciente de que quizás eran las dos caras de la misma moneda: católico y libertario. Asimismo, Melchor Rodríguez García, a pesar de ser de la Federación Anarquista Ibérica, era de un grupo llamado «Los Libertos», que defendían estas tesis basadas en la libertad y los derechos humanos.

Cuatro meses después fue cesado y lo nombraron inspector general de cementerios, y con su equipo ocupó el Palacio del Marqués de Viana en Madrid. Lo primero que hizo fue un inventario de todas las cosas que había en él, y fíjense lo respetuoso que este anarcosindicalista fue con la propiedad privada que, cuando

el propietario recuperó el Palacio terminada la guerra, manifestó a las autoridades que no le faltó ni una sola cucharilla de plata. Y es que El Ángel Rojo, Melchor Rodríguez, no tuvo la posibilidad de formarse. Desde muy pequeño se crió en una familia pobrísima; más tarde desarrolló una carrera como matador de toros que se vio frustrada; y posteriormente se dedicó en cuerpo y alma a impulsar el ideal anarquista... pero con este sesgo de libertad y respeto a los seres humanos que estoy comentando. Terminada la guerra, fue juzgado y condenado a muerte pero, felizmente, y gracias a 2 500 firmas de las personas que se salvaron gracias a él, incluido el General Muñoz Grandes, fue indultado. Pasados unos años en la cárcel, volvió a la vida civil y dedicó el resto de sus días, hasta el año 1972 cuando murió, a ganarse modestamente la vida con la noble actividad de agente de seguros de la Compañía Adriática (por lo que dada mi condición también de asegurador, me es doblemente simpático). Por todo ello, no tengo ninguna duda de que, si hubiera tenido la posibilidad de formarse y estuviera hoy aquí con nosotros, Melchor Rodríguez, El Ángel Rojo, sería anarcocapitalista.

Y termino con estos versos que escribió y que dicen así:

*Anarquía significa:
Belleza, amor, poesía,
igualdad, fraternidad,
sentimiento, libertad,
cultura, arte, armonía,
la razón, suprema guía,
la ciencia, excelsa verdad,
vida, nobleza, bondad,
satisfacción y alegría.
Todo esto es anarquía
y anarquía, humanidad.*

Muchas gracias.

RAZÓN Y FE: CÓMO SE CULTIVA LA MENTE CRISTIANA

Gonzalo A. Chamorro

Resumen. *El espíritu del antiintelectualismo de carácter pragmático y utilitarista que distingue a las naciones contemporáneas es el fiel reflejo de una sociedad que ya no se pregunta por la verdad, sino por el resultado. Hemos de reconocer que el cristianismo no ha estado exento de esta realidad. La falta de curiosidad intelectual nos interpela a recordar la importancia de razonar nuestra fe. En el presente artículo se analizará, a manera de esbozo, la crisis de fe y la decadencia de la cultura como dos elementos que están socavando lo que significa ser humano. Y presentará teológicamente el fundamento de la razón y la fe como dos concepciones inseparables.*

«Hoy estamos decididos a luchar con el objeto de presentar el Evangelio de tal modo que haga frente a los dilemas, temores y frustraciones modernos, pero estamos igualmente decididos a no comprometer el Evangelio bíblico con el fin de lograrlo».

John Stott

La secularización del hombre, la superficialidad de la cultura contemporánea, la carencia de una mente cristiana y la pérdida casi absoluta de principios éticos en una sociedad moralmente arbitraria se han constituido en los últimos años en un serio problema para la entera humanidad.



Ante estas circunstancias, en el presente artículo se desarrollará un breve análisis de la situación actual y nos «aproximaremos», como diría Karl Raimund Popper, a responder desde una perspectiva judeocristiana a los avatares que nos planeta el escenario «posmoderno» (Jean-François Lyotard).

La fe en crisis

Uno de los más lúcidos diagnósticos, a mediados del siglo XX, sobre la crisis de Dios en la modernidad, y que hasta el día de hoy repercute, nos lo ofreció el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer unos meses antes de ser ejecutado al decir que: «Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa..., ya que gracias al logro de la emancipación humana el hombre ha podido componérselas solo en todas las cuestiones sin recurrir a Dios como hipótesis de trabajo» (Bonhoeffer, 1969, p. 160).

Para Juan José Tamayo (1998), lo que expresó Bonhoeffer pareciera ser obvio en las cuestiones científicas, artísticas, e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda.

Hemos de reconocer que la «muerte» del Dios de la Revelación en el siglo XVIII y del dios de los filósofos en el siglo XIX ha repercutido hasta nuestros días en que el Dios de la tradición judeocristiana ha dejado de ser el centro de la moral, la intelección y el sentido fundamental de la vida. Y por esto, para muchos analistas, experimentamos una decadencia acelerada de la cultura y por extensión de la humanidad.

Lamentablemente esa emancipación humana, que se constituyó para Bonhoeffer en el horizonte racional de la modernidad, llevó por un lado al redescubrimiento de la subjetividad de la persona con identidad propia (Escuela de Marburgo) y por el otro, al despertar de una nueva conciencia histórico-crítica y científica (Escuela Hermenéutica de Heidelberg). Por esto, las relaciones entre la modernidad y la religión, entre Dios y la subjetividad constituyeron el clímax de la reflexión filosófica moderna (Tamayo, 1998, p. 7), y el paso por antonomasia para una espiritualidad de carácter subjetiva y antropocéntrica.

Así que, no es ese o aquel punto de la religión, no es ese o aquel atributo de Dios el que está en discusión, es la posibilidad de la «experiencia de Dios» la que está en juego en un mundo globalizado sin ideas claras y concretas. Nos hallamos ante una auténtica crisis de la fe.

Sin embargo, esa crisis nos permite reflexionar sobre el intenso trajinar del cristianismo en la «Aldea Global» (Marshall McLuhan) y, por supuesto, con esperanza y tenacidad se nos da la oportunidad de estructurar un discurso que nos permita volver a lo esencial, es decir, al dios de la historia, al dios de la revelación, al dios de la razón, al dios de la belleza, al dios de la encarnación. Por esto,

Es necesario pensar desde la fe el escenario cultural de fondo en el que somos llamados a dar testimonio de Jesucristo, a una cultura que, en su esencia, se nos revela en su actitud fundamental ante la cuestión de Dios y nos invita a preguntarnos una vez más por las razones de nuestra Fe y nuestra existencia cristiana. Esta situación nos invita volver a lo esencial en las formas y caminos en que Dios y el hombre se han encontrado en la historia y que han sido depositados en la experiencia eclesial (Cordovilla Pérez, 2012, p. 13).

No podemos olvidarnos de que el ser humano, creado a imagen de Dios, es vocación por naturaleza y está llamado a desempeñar una misión en el mundo (Gn 1:26-28).¹ No somos simples espectadores de lo que sucede, somos actores en la sociedad como seres humanos y como cristianos. El mundo es el escenario donde se representa el drama fundamental de la vida humana y por eso debemos responder al desafío de la crisis en cuestión.

En todo este proceso, vale la pena recordar que la idea de Dios tiene una permanente actualidad para todo ser humano que se interroga por el sentido de la vida. Esta idea une entre sí no solo a los hombres de todos los tiempos que se formulan preguntas religiosas, sino también a los no creyentes y a los ateos que se definen a sí mismos precisamente por su rechazo a la fe en Dios y perfilan de este modo su identidad como afrentada a Dios.

Si la pregunta sobre Dios une a todos los seres humanos y desempeña una función esencial en sus vidas, nos asisten buenas razones para situar la idea de Dios en el centro de la vida y la reflexión teológica y filosófica y, seguirnos preguntando: «¿cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas por la metafísica de la interioridad? ¿Cómo hablar mundanamente de Dios?» (Bonhoeffer, 1969, p. 161). O, ante la

1 «La condición de imagen de Dios hace del hombre una criatura excepcional. El cristianismo levanta sobre esta base una antropología que despliega ante la persona panoramas de belleza y grandeza de vida». Reinhardt (2006, pp. 302-303).

crisis de que vivimos como sociedades, ¿será posible desarrollar una nueva gramática para expresar la fe sin comprometer el Evangelio del reino de Dios? Esto, sin duda, nos presenta un gran desafío para quienes con sinceridad nos seguimos preguntando por el misterio que nos acoge y nos llama a dar testimonio de gracia y consolación a un mundo sin esperanza.

Decadencia de la cultura

«La cultura, en el sentido que tradicionalmente se ha dado a este vocablo, está en nuestros días a punto de desaparecer».

Mario Vargas Llosa

En su libro *La civilización del espectáculo* el Premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa describe de manera certera la decadencia de la cultura al decir que

La sociedad, está destruyendo la «alta cultura», pues la única manera de conseguir esa democratización universal de la cultura es empobreciéndola, volviéndola cada día más superficial (...). La cultura se transmite a través de la familia y cuando esta institución deja de funcionar de manera adecuada el resultado es «el deterioro de la cultura». Luego de la familia, la principal transmisora de la cultura a lo largo de las generaciones ha sido la Iglesia, no el colegio. No hay que confundir cultura con conocimiento. El conocimiento tiene que ver con la evolución de la técnica y las ciencias, y la cultura es algo anterior al conocimiento. La cultura ha dejado de ser erudita y se ha convertido en una genuina cultura de las masas (...). La intención es divertir y dar placer, posibilitar una evasión fácil y accesible para todos, sin necesidad de formación alguna, sin referente culturales concretos y eruditos (Vargas Llosa, 2012, pp. 15-16).

Ante eso, un segundo problema que se nos plantea además de la fe en crisis, es el rampante antiintelectualismo a nivel generalizado. De hecho, para John Stott, el mundo moderno ha dado a luz a las gemelas «falta de reflexión y falta de sentido» (Stott, 1996).

Contra estas gemelas las Sagradas Escrituras responden: «Hermanos, no seáis niños en el modo de pensar, sino sed niños

en la malicia, pero maduros en el modo de pensar» (1 Co 14:20). Pablo distingue dos esferas diferentes y dice en cuanto al mal uno debe ser tan inocente y tan ignorante como lo es un niño. Pero en el área del pensamiento hay que crecer y madurar (Stott, 1996).

A pesar de estas ordenanzas establecidas en la Biblia, resulta desalentador reconocer que en muchas de nuestras comunidades eclesíásticas también predomina este espíritu antiintelectual. Con cierta frustración tenemos que decir que las nuevas generaciones de creyentes tienden a ser activistas, sostenedores de una causa. El problema es que rara vez averiguan con seriedad si esa causa es un fin digno de preocuparse o si su acción es el mejor medio para lograrlo.

Muchos tienen celo sin conocimiento, entusiasmo sin instrucción. Es bueno el entusiasmo. Pero Dios quiere ambas cosas: entusiasmo dirigido por conocimiento, y este, inflamado por el entusiasmo. Tal cual como lo expresó Juan A. Mackay la entrega sin reflexión es fanatismo en acción. Pero la reflexión sin entrega es la parálisis de toda acción (Stott, 2004, p. 9).

Algunos creyentes cierran su mente junto con sus libros, convencidos de que el intelecto debe desempeñar solo una pequeña parte de la vida cristiana. Lo que san Pablo dijo acerca de los judíos incrédulos de sus días, podría decirse también de algunos creyentes en estos tiempos: «Porque yo soy testigo de que tienen celo por Dios, pero no conforme al verdadero conocimiento» (Ro 10:2).

En la actualidad muchos cristianos hacen de la experiencia el principal criterio de la verdad. Para este tipo de personas lo que importa en último término no es la doctrina sino la experiencia. Esto equivale a poner nuestra experiencia por encima de la verdad revelada de Dios. Otros dicen creer que Dios da deliberadamente a las personas manifestaciones ininteligibles a fin de pasar por sobre su orgullo intelecto y así humillarlos. Sin duda, Dios humilla el orgullo de los hombres; pero nunca desprecia la mente que él mismo ha creado (Stott, 2004, p. 10).

Tristemente en nuestra Latinoamérica «vivimos en un ambiente profundamente religioso, ardientemente bíblico pero teológicamente híbrido» (Stam, 2004a, p. 23). Y es a causa de esto que

La teología cristiana está en una encrucijada. Estamos frente al ineludible deber de escudriñar las Escrituras para asegurar que nuestra

fe es realmente una fe fundamentada en el Evangelio. Tenemos que escuchar y evaluar las nuevas ideas, con una mente suficientemente humilde y profundamente crítica (Stam, 2004b, p. 22).

Por tal motivo, ante esta decadencia de la mente cristiana resulta necesario desarrollar una profunda honradez intelectual y una integridad teológica frente a tanta deficiencia ético-hermenéutica. Sobre todo, porque debemos saber que el discurso teológico no es cualquier discurso. Es discurso sobre la más grande y sublime realidad, que es Dios. El profesor Olegario González de Cardedal nos recuerda que

El discurso teológico utiliza los recursos técnicos y las categorías especulativas que la razón va forjando a lo largo de la historia; pero los utiliza integrándolos en su horizonte propio y formando una totalidad conceptual nueva, que otorga a cada uno su verdadero sentido. La aportación de cada uno de ellos y la relación mutua entre sí forman un universo significativo propio. La articulación de la fe con los recursos de la razón crea la teología como «ciencia de la fe»; ciencia no en el sentido de las ciencias experimentales, aun cuando incluya datos positivos, ni en el sentido de una disciplina especulativa que procede de la pura reflexión sobre las estructuras constitutivas de lo humano, aun cuando muestre la universalidad posible de la fe, sino ciencia en el sentido de hermenéutica de un «don divino» y de un «dato» histórico divinos, que abren al hombre nuevas posibilidades cognoscitivas y activas (2008, p. 13).

Reflexiones preliminares

«La libertad de la teología es la exigencia de atreverse a creer (credere aude), de atreverse a afirmar (assedere aude), de atreverse a pensar (sapere aude), de atreverse a discernir los espíritus (discernere aude), de atreverse a la fe».

Eberhard Jüngel

Uno de los preliminares básicos de este breve artículo es hacer entender a la comunidad cristiana que la fe y la razón nunca se oponen. En este sentido, se pretende que el lector sepa que

La teología surge cuando una persona, guiada por la luz de la Fe y ejercitando su inteligencia, se adentra en el contenido y significado de la revelación divina. La teología cristiana, naciendo de la Palabra de Dios y del pensamiento del hombre sobre esa palabra, implica pensar, consentir, intelección y adhesión (...). Si la teología presupone la revelación de Dios y la fe del hombre, como su fuente y fundamento permanentes, comienza por pensar la fe misma y, en la luz de esa fe, piensa toda la realidad, la divina y la humana. Por eso la teología ha estado siempre transida de filosofía y sin esa sabiduría que aquella anticipa en todo hombre, preguntando por el ser y la existencia, el sentido y el futuro, la teología no es posible (González de Cardedal, 2008, p. 11).

Por eso, no podemos olvidarnos de que culto y filosofía, oración y razón eran para San Agustín de Hipona los dos pilares de la teología. De él es esta admirable exclamación: «*Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur* [lejos de nosotros quienes al pensar no oran y al orar no piensan]» (s. f., p. 7, 12).

Entonces, ¿por qué es importante que todo ser humano, y en especial todo creyente, use la mente que Dios le dio?

En primer lugar, porque es menester reconocer la relevancia del poder de los pensamientos de los seres humanos para plasmar sus acciones. De hecho la historia está llena de ejemplos de la influencia de las grandes ideas. «En todo movimiento poderoso hubo una filosofía que se apoderó de la mente, inflamó la imaginación y captó la devoción de sus seguidores» (Stott, 2004, p. 15). San Pablo, reflexionando sobre la importancia de la mente y el conocimiento de Dios, les recordó a la Iglesia de Corinto que: «(...) las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas, derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo» (2 Co 10:4-5).

En segundo lugar, un uso apropiado de nuestra mente glorifica a nuestro Creador. Es necesario reconocer que nuestro Creador es un Dios racional que nos ha hecho seres racionales a su imagen y semejanza, y nos ha dado tanto en la naturaleza como en las Escrituras una doble revelación racional de sí mismo.

Por eso aceptamos lo que dijo Francis Bacon en el siglo XVII y que Darwin puso en las hojas de su libro *El Origen de las especies*: Dios ha escrito dos libros y no uno. El libro de sus obras

que llamamos naturaleza y el libro de sus palabras que llamamos Escrituras (Stott, 1996).

En el primero (la naturaleza) Dios ha revelado su gloria (Sal 19:1). En el segundo (la Escritura) ha revelado su gracia, y el camino de la salvación a través de Jesucristo. En este sentido la ciencia debería ser un ensayo de los seres humanos por entender y sistematizar lo que Dios ha revelado en la naturaleza y la teología un intento de los seres humanos por entender y sistematizar lo que Dios ha revelado en la Escritura. Ambas investigaciones son la revelación divina, son exploraciones de la mente de Dios, porque él ha revelado su mente tanto en la Escrituras como en la naturaleza y de ambas Johann Kepler, el astrónomo del siglo XVII, dijo: «Tanto en la Escritura como en la naturaleza o en la teología y en la ciencia pensamos los pensamientos de Dios después de Él» (Stott, 1996).

En tercer lugar, se concluye que el estudio de la Biblia y el estudio de la naturaleza siempre van de la mano. De hecho toda la investigación científica se basa en las convicciones de que el universo es un sistema intangible y que hay una correspondencia fundamental entre la mente del investigador y su investigación, esto es la racionalidad. La razón es que Dios puso su racionalidad en el Universo y en nosotros. Por eso no es casualidad de que muchos pioneros de la Revolución científica fueran creyentes. Lo eran porque ellos creían en la racionalidad del Universo.²

Por todo eso, es necesario sostener que el ser humano fue creado para pensar. Dios lo hizo a su imagen, y una de las características más nobles de la semejanza divina en el ser humano es su capacidad para reflexionar, crear cultura y expresarse a través de la belleza. De hecho uno de los pasajes más importantes del Antiguo Testamento, como ya lo habíamos expresado anteriormente, es Génesis 1:26, «que para muchos constituye el núcleo esencial de la concepción cristiana del hombre» (Luna, 2004, p. 365). Elizabeth Reinhardt dice al respecto que

2 Para ver más detalles sobre este punto, el autor de este artículo recomienda los libros de Francis Collins (2017) *¿Cómo habla Dios? Evidencia científica de la fe* (Barcelona: Ariel), Cf. Édouard Boné (2000) *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética, Ciencia y Fe* (Santander: Sal Terrae); Ian G. Barbour (2004) *El encuentro entre ciencia y religión: ¿Rivales desconocidas o compañeras de viaje?* (Santander: Sal Terrae).

La condición de imagen de Dios hace del hombre una criatura excepcional. El cristianismo levanta sobre esta base una antropología que despliega ante la persona panoramas de belleza y grandeza de vida. Pero si es cierto que la imagen de Dios es una doctrina profundamente asumida en el cristianismo, algunos expertos en la materia hacen notar que está poco explorada en su riqueza e implicaciones (Reinhardt, 2006, pp. 302-303).

La interpretación clásica de este texto enseña que el hombre es imagen de Dios por estar dotado de inteligencia y voluntad. El hombre es capaz de unirse a Dios actuando libremente y con dominio sobre las criaturas, ordenando la creación hacia Él.³ Por esto la antropología de raíz cristiana, en efecto, se apoya esencialmente en la noción veterotestamentaria del hombre, varón y mujer, creados «a imagen de Dios» (Gn 1: 26-28) y llamados, como tales, a desarrollar su existencia en comunión con Dios mismo y entre sí (Gn 2: 18-25) (Aranda, 2006, p. 600).

Esta racionalidad básica del ser humano, por creación, se da por sentado en toda la Biblia. En realidad sobre ella basa toda la Escritura el argumento normal de que, puesto que el ser humano es diferente de los animales, debe comportarse en forma diferente. De aquí que el salmista recuerde a sus lectores:

Te haré entender, y te enseñaré el camino en que debes andar; Sobre ti fijaré mis ojos. No seáis como el caballo, o como el mulo, sin entendimiento, que han de ser sujetados con cabestro y con freno, porque si no, no se acercan a ti (Sal 32:8-9).

El ser humano es reprendido cuando su conducta resulta ser más bestial que humana, «Tan torpe era yo, que no entendía; era como una bestia delante de ti» (Sal 73:22), y cuando la conducta de los animales es más humana que la de algunos hombres y mujeres.

Todos queremos recibir la guía de Dios, pero muchos ven la guía de Dios como una alternativa conveniente para no pensar. De modo que este tipo de persona espera que Dios ponga las respuestas a sus preguntas y la solución a sus problemas. Ahora bien, Dios es libre de hacer eso si Él desea hacerlo pero la forma normal por la que Él guía es a través de los procesos mentales que Él ha creado y no a pesar de ello (Stott, 1996).

3 Ross, A. P. (1996, p. 31). Cf. Luna, V. (2004, p. 365).

La idea es que Dios promete ayuda, pero no promete guiarnos como se les da el rumbo a los caballos y a los mulos. Así que, como el ser humano tiene discernimiento, debe usar la mente que Dios le dio como su imagen. Nos orienta como criaturas racionales.

No podemos olvidar que en el ministerio de los apóstoles la apologética y el avance del Evangelio van de la mano. Pablo definió su ministerio en cinco palabras en 2 Corintios 5:11: «Tratamos de persuadir a todos». Texto que inspiró a los santos padres apologetas de la Iglesia latina y griega a partir del siglo segundo de nuestra era cristiana.

Sin embargo, uno no puede persuadir a las personas si no desarrolla argumentos. Persuadir es usar argumentos para convencer a los individuos. Hay que aclarar que san Pablo confiaba en el Espíritu Santo y solo Él puede llevar a la gente a creer en Jesús pero, el Espíritu Santo que hace eso es un Espíritu de verdad. Él nos lleva a Jesús, no a pesar de la evidencia, sino por las evidencias cuando abre nuestra mente para entenderla.

Dentro de todas estas categorías que hemos analizado someramente, hay un principio inamovible para la teología judeocristiana. Y es que hemos de ratificar y recordar que hemos sido creados para seguir los pensamientos de Dios.

La gloriosa realidad de que Dios es un Dios que se revela al ser humano indica la importancia de nuestra mente. Toda la revelación divina es racional, de hecho Dios habla al ser humano a través del cosmos y proclama su gloria divina, aunque el mensaje sea sin palabras. El salmista nos dice que

Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día emite palabra a otro día, y una noche a otra noche declara sabiduría. No hay lenguaje, ni palabras, ni es oída su voz. Por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras. En ellos puso tabernáculo para el sol (Sal 19:1-4).

Para Luis Alonso Schökel,

El cielo revela al hombre dos cosas, el orden y la alabanza. El orden como hecho ontológico, la alabanza como interpretación de lenguaje. El autor lo dice en términos metafóricos, lo cual no impide que algún autor moderno descubra en la metáfora una raíz metafísica, que se podría prolongar mentalmente hasta la visión del lenguaje como «casa del ser»; o recordando el admirable principio escolástico

«*ens est verum*». Volvamos al salmo: al comunicar esas dos cosas, la naturaleza interpela al hombre, invitándole a la alabanza y la obediencia. Como el cielo alaba y el sol obedece, así debe proceder el hombre. El valor ejemplar del orden cósmico lo encontraremos también al final del Salmo 104 (1992, p. 337).

En términos filosóficos y sobre la base del comentario del Salmo citado, hemos de interactuar con Romano Guardini para quien la «estructura simbólica de la naturaleza», apunta al Creador, y solo se percibe por vía de la contemplación racional.

Por tanto, es de suprema importancia la capacidad humana que se da por sentado para leer lo que Dios ha escrito en el universo. De ella depende la investigación científica de la correspondencia del carácter de lo que se investiga y la mente del investigador. Esta correspondencia es la racionalidad. La mente humana es importante, porque el cristianismo es una religión revelada precisamente para seguir los pensamientos de su Creador.

Nuestros lectores deben saber que hemos sido creados con una mente renovada. La redención que Dios logró mediante la muerte y resurrección de su Hijo Jesucristo lleva consigo la renovación de la imagen de Dios en la persona, distorsionada por la caída. En esta renovación se incluye la mente. Pablo dijo a los creyentes que el nuevo hombre de que se habían revestido se iba renovando hasta el conocimiento pleno, conforme a la imagen del que lo creó (Col 3:10) y los exhortaba a renovarse en el espíritu de su mente (Ef 4:23).

Finalmente debemos saber que «el dominio de la ciencia es explorar la naturaleza. El dominio de Dios es el mundo espiritual, un reino que no se puede explorar con las herramientas y el lenguaje de la ciencia. Se debe examinar con el corazón, la mente y el alma —y la mente debe encontrar un modo de abrazar ambos reinos» (Collins, 2017, p. 14). El mayor problema es que

La mente cristiana ha sucumbido, dejándose arrastrar por lo secular con un grado de debilidad y enervamiento sin paralelo en la historia cristiana. Es difícil hacer justicia con palabras a la completa pérdida de intelectualidad en la iglesia del siglo XXI. No se le puede caracterizar sin recurrir a un lenguaje que pareciera histérico y melodramático. Ya no existe una mente cristiana. Hay desde luego una ética cristiana. Pero como ser pensante el cristiano moderno ha sucumbido a la secularización. Esta situación es una triste nega-

ción de nuestra redención por Cristo, de quien se nos dice que «nos ha sido hecho por Dios sabiduría (1 Co 1:30)» (Stott, 2004, p. 16).

Por eso debemos saber que Dios nos juzgará por nuestro conocimiento: por nuestra respuesta o falta de ella a su revelación. Por eso, negar la importancia de la capacidad racional del ser humano es un modo de pensar negativo que hace daño al trabajo de la Iglesia en el mundo. Insulta a Dios, que nos hizo a su propia imagen como seres racionales, empobrece nuestro discipulado cristiano y debilita nuestro testimonio. No es una verdadera piedad, sino parte de la moda del mundo, y, por consiguiente, una forma de mundanalidad. Denigrar la mente es socavar a Dios mismo, quien nos ha creado seres racionales.

Pido que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre glorioso, les dé el Espíritu de sabiduría y de revelación, para que lo conozcan mejor. Pido también que les sean iluminados los ojos del corazón para que sepan a qué esperanza él los ha llamado, cuál es la riqueza de su gloriosa herencia entre los santos, y cuán incomparable es la grandeza de su poder a favor de los que creemos. Ese poder es la fuerza grandiosa y eficaz (Ef 1:17-19).

Conclusión

«Esto es lo que pido en oración: que el amor de ustedes abunde cada vez más en conocimiento y en buen juicio, para que discernan lo que es mejor; y sean puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos del fruto de justicia que se produce por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios».

Filipenses 1:9-11

«Pedimos que Dios les haga conocer plenamente su voluntad con toda sabiduría y comprensión espiritual, para que vivan de manera digna del Señor; agradándole en todo.

Esto implica dar fruto en toda buena obra, crecer en el conocimiento de Dios y ser fortalecidos en todo sentido con su glorioso poder. Así perseverarán con paciencia en toda situación».

Colosenses 1:9-11

La repetición de las palabras conocimiento, sabiduría, inteligencia es notable. No cabe duda de que el apóstol las consideraba esenciales para la vida cristiana. Dios se revela a todo nuestro ser y espera que le respondamos de la misma manera.

La razón despliega unas posibilidades en su orden propio pero, siguiendo el principio general de emergencia (según el cual un dinamismo acrecienta su despliegue cuando se integra en formas superiores de realización), podemos decir que la razón, una vez inserta en la expresividad propia de la fe, despliega nuevas posibilidades de comprensión y expresión, crea un mundo nuevo de verdad, sentido y esperanza (González de Cardenal, 2008, p. 13). Tal cual como expresara el teólogo Hans Urs von Balthasar:

Toda la teología cristiana está condicionada por la situación. En caso contrario, no sería teología de una revelación histórica. Todo libro de la Biblia, toda aserción de Jesús, están condicionadas por la situación, por ser plenamente históricos. La gran teología cristiana toma parte en el misterio de la Escritura, que consigue en su propio condicionamiento situacional la vitalidad que garantiza y confirma su validez sobrenatural (1986, p. 34).

Referencias

- Aranda, A. (2006). Imagen de Dios en Cristo – Hijos de Dios en Cristo, una relectura de la antropología paulina. *Scripta Theologica*, 38.
- Bonhoeffer, D. (1969). *Resistencia y sumisión*. Barcelona: Ariel.
- Collins, F. (2017). *¿Cómo habla Dios? Evidencia científica de la fe*. Barcelona: Ariel.
- Cordovilla Pérez, Á. (2012). *Crisis de Dios, crisis de fe, volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae.

- González de Cardenal, O. (2008). *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme.
- Luna, V. (2004). Aspectos filosóficos de la imagen de Dios en el hombre: estudio en la obra de Domingo Báñez (1528-1604) *Cuadernos de filosofía* XV. Pamplona: EUNSA.
- Reinhardt, E. (2006). *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*, *Scripta Theologica*, 38.
- Ross, A. P. (1996). Génesis, en *El conocimiento bíblico*. Puebla: Ediciones las Américas.
- San Agustín (s. f.). *De vera religione*. Recuperado de https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm
- Schökel, L. A. (1992). *Salmos*. Navarra: Verbo Divino.
- Stam, J. (2004a). Ética y estética del discurso teológico, En Arturo Piedra (Ed.). *Haciendo teología en América Latina*, San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Stam, J. (2004b). Los toros que son y la puerta que es. *Haciendo teología en América Latina*.
- Stott, J. (1996). Cómo desarrollar una mente cristiana. Recuperado de http://www.iglesiareformada.com/Stott_Desarrollar_Mente.html
- Stott, J. (2004). *Creer es también pensar*. Buenos Aires: Ediciones Certeza.
- Tamayo, J. J. (1998). *Para comprender la crisis de Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara.
- von Balthasar, H. U. (1986). *Gloria*. Madrid: Encuentro.

RESEÑAS

Michael Polanyi (2017). *Science, Faith and Society*. S. I.: Andesite Press. 86 páginas ¹

Introducción. Indudablemente, la epistemología moderna ha tenido un impacto profundo en la forma en que los cristianos ven sus creencias fundamentales (Kirk, 2007, p. 1). A partir del triunfo del racionalismo y del empirismo del siglo XVII, la teología cristiana quedó reducida a mera especulación sobre opiniones y valores. Nació la dicotomía «hecho-valor», «objetivo-subjetivo», y la ciencia físico-matemática se asoció con el descubrimiento de las «verdades del universo», mientras las ciencias religiosas, la filosofía y las humanidades eran confinadas al ámbito de los valores —«importantes, discutibles y llenos de significado» (Putnam, 1994)—, pero nunca «verdaderos».

En la primera mitad del siglo XX, el polímata húngaro-británico Michael Polanyi (1871–1976), en varios escritos —pero particularmente en *Ciencia, fe y sociedad*—, desafió esa dicotomía con una serie de argumentos que prueban que no existe realmente solución de continuidad entre lo que llamamos «hechos» y a los que nos referimos como «valores»; que la tradición científica —a partir de la cual se juzga qué es y qué no es «científico»— es una

1 Esta es una reimpresión del texto original, publicada por Oxford University Press en 1946.



tradición de valores que no tienen más legitimidad que los morales, estéticos o religiosos. Como diría el filósofo estadounidense Hilary Putnam, nuestros criterios de validez, verdad y valor son humanos; todo conocimiento es humano. Las ciencias positivas no son formas de conocimiento privilegiado, que hagan uso del lenguaje pretendido por la naturaleza. Esto no significa, desde luego, que todo conocimiento valga lo mismo; hay mejores y peores descripciones de la realidad, aunque los criterios con los cuales decidimos qué es mejor también sean humanos.

A continuación, haré un análisis de *Ciencia, fe y sociedad*, en el que expondré los argumentos en los que Polanyi apoya sus tesis. Esta es importante, porque arroja luz para alcanzar una mejor comprensión del complejo entrelazamiento entre ciencia, valores, creencias, fe y autoridad. Por mi parte, sostengo que esa comprensión realista y humilde del proceso de conocimiento y de descubrimiento otorga al científico la perspectiva adecuada para valorar en su justa dimensión la experiencia moral y religiosa, en la que también se mezclan hechos, valores, experiencias y conocimientos. Como dice Aristóteles al comienzo de su *Ética*: «Un espíritu ilustrado no debe exigir en cada género de objetos más precisión que la que permita la naturaleza misma de la cosa de que se trate; y tan irracional sería exigir de un matemático una mera probabilidad, como exigir de un orador demostraciones en forma» (Aristóteles, 1094b).

La tesis y las razones de Polanyi. En un artículo de 1961, Polanyi hace ver cómo Guillermo de Ockham «terminó con la Escolástica al declarar que la fe y la razón eran incompatibles entre sí y que deberían ser mantenidas separadas» (Polanyi, 1961, p. 238). Algunos siglos después, John Locke declaraba que «la fe ya no debería ser respetada como fuente de una luz superior que revela un conocimiento fuera de los límites de la observación y la razón; en su lugar, [la fe] debería ser considerada como la aceptación personal de lo que no puede demostrarse racionalmente» (Polanyi, 1961, p. 238). Este es el origen de la dicotomía hecho-valor, que alcanza su apogeo en el positivismo lógico de inicios del siglo XX.

Michael Polanyi fue uno de los primeros filósofos y científicos en darse cuenta de que «lo que la ciencia necesita es un nuevo enfoque que supere la perniciosa división entre sujeto y objeto, mente y materia, pensamiento y experiencia, y recupere la unidad

natural del conocimiento» (Torrance, 1980, p. xv). El núcleo de la tesis de Polanyi es, en cierto sentido, idealista: solo para un sujeto tiene sentido un «objeto». «Se olvida que solo la persona es capaz [...] de distinguir aquello que sabe de sus estados subjetivos, y de esta forma apreciar la contribución del pensamiento humano a la experiencia, de manera que solo la persona puede realizar operaciones verdaderamente científicas y objetivas» (Torrance, 1980, p. 15). Por eso afirma Polanyi que «debemos volver al proceso por el que usualmente establecemos, por primera vez, la realidad de ciertas cosas» (Polanyi, 2017, p. 10). Con otras palabras: todo lo «objetivo» está como «filtrado» por lo «subjetivo»; se afirma el objeto desde el sujeto. No existiría lo primero sin lo segundo. La noción misma de «realidad», como «aquello que no depende de lo que tú y yo pensemos», tiene sentido cuando se *piensa* que es aquello independiente del pensamiento. «El rastro de la serpiente humana está por todas partes» (James, 1995).

Lo anterior nos lleva a concluir que «la experiencia objetiva no nos obliga a escoger entre [...] la interpretación científica y la interpretación teológica de la realidad; puede favorecer a una de ellas, pero la decisión solo puede encontrarse mediante *un proceso de arbitraje en el que se sopesen formas alternativas de satisfacción racional*» (Polanyi, 2017, p. 14). Ese «proceso de arbitraje de satisfacción racional» es moral, no científico. La ciencia no puede ser juez y parte. Los criterios con los que decidimos qué es racional o científico son creación humana (no nos han sido revelados por la naturaleza o entregados por la divinidad). Se ve por qué, para Polanyi, la famosa separación entre hechos y valores no tiene sentido, es falsa.

¿Quiere decir, entonces, que no existen los hechos, sino solo interpretaciones? No. Los hechos sí existen, como también existe la objetividad y la verdad. Precisamente, el modo humano de aproximarnos a la realidad consiste en distinguir entre hechos e interpretaciones. Las leyes matemáticas y físicas son hechos; la muerte es un hecho biológico, así como la guerra y las catástrofes naturales. Pero la fría descripción del patólogo de las causas de la muerte de un ser querido no es más verdadera, por científica, que mi pesar. Una fórmula química no nos revela mejor la realidad de la vida de un insecto que un poema; tampoco se ha podido escribir la fórmula del amor. La distinción entre hechos y valores es sana, pero con la condición de que no olvidemos que no existen separados.

Es indudable que la ciencia y la técnica han desempeñado un papel crucial en el desarrollo material de las civilizaciones. Sin embargo, afirma Polanyi, «nuestra creencia en la ciencia debe ser vista como una instancia de convicciones más amplias» (Polanyi, 2017, p. 7). Como dijimos arriba, la ciencia no se autojustifica. ¿Por qué consideramos, por ejemplo, que las teorías científicas deben ser simples? La brevedad y la sencillez son marcas de la verdad científica...; ¿qué clase de «criterio científico» es este?

Pero consideremos por un momento el bienestar material que nos han traído la ciencia y la técnica. ¿Cuál es el sentido del mismo? ¿Para qué queremos el confort? Después de tanto progreso, ¿somos mejores personas que los atenienses del siglo de Pericles? ¿En qué consiste el progreso? La respuesta a estas preguntas no puede ser científica. Ni siquiera el científico más agnóstico y antifilosófico que podamos imaginar puede hacer ciencia sin una concepción del bien para el hombre, sin un sistema de creencias y de valores. Aun quien dice trabajar solamente «por amor al arte» o al conocimiento está implícitamente admitiendo que conocer la verdad es mejor que permanecer en la ignorancia. Como decía el buen brahamán de Voltaire, es preferible ser un sabio triste que un idiota feliz.

Considerando las cosas desde este punto de vista, no podemos decir que la ciencia y la fe se contrapongan. «El justo —dice la Sagrada Escritura— vive de fe» (Hb 10:38); el científico también vive de fe... en la ciencia. Pero esa ciencia, que él considera lo más puro que existe, también presupone una fe en los principios y el método que no puede ser puesta en duda (Polanyi, 2017, p. 31), so pena de quedar excluido de la comunidad de científicos. La iglesia tiene su tradición y su autoridad; así también, la ciencia. No se puede ser un científico «independiente» que tenga sus propios métodos, sus propios criterios de aceptabilidad y de evidencia, y que se niegue a someter al escrutinio de sus colegas sus descubrimientos. Lo mismo que en cualquier religión... Algo semejante se puede decir del proceso de formación de un científico y de la transmisión en la fe: ambos dan por sentada la autoridad del maestro. Es llamativo que el fundador del positivismo, Augusto Comte, quien veía en la religión un estado evolutivo que era preciso superar para llegar al estadio científico o racional, haya terminado haciendo de su doctrina una iglesia de la cual se constituyó pontífice máximo.

Conclusión. Michael Polanyi anticipó la crítica neopragmatista al positivismo². Su aporte principal en este campo lo resume bien Torrance: Polanyi «mostró que la actividad científica —de hecho, toda actividad racional— opera dentro de una relación entre fe y razón similar a la que se encuentra en la teología cristiana en su movimiento de investigación de la fe a la comprensión» (Torrance, 1980, p. xvi).

También es importante señalar que, para Polanyi, la sumisión a una realidad trascendente, espiritual, lejos de ser una amenaza a la independencia y a la integridad de la ciencia, es su mejor baluarte. La ciencia prospera cuando hay fe en la verdad y en el poder de la razón humana para desentrañar los misterios de la naturaleza, y cuando sus resultados se aplican al mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos y a la preservación del mundo que se nos ha confiado.

La dicotomía hecho-valor, tan artificial como falsa, debe ser abandonada para dar paso a una comprensión holística del proceso del conocimiento humano, en el que se entremezclan la práctica, la experiencia, la teoría, el método, los valores, la fe, la autoridad y la tradición. No hay solución de continuidad entre hechos y valores; ninguno es más portador de «verdad» que el otro.

Moris Polanco

Referencias

- Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc01003.htm>
- James, W. (1995). *Pragmatism*. New York: Dover Publications.
- Kirk, J. A. (2007). *The future of reason, science and faith: Following modernity and post-modernity*. Aldershot: Ashgate.
- Polanyi, M. (1961). *Faith and Reason*. *The Journal of Religion*, 41(4), 237–247.
- Polanyi, M. (2017). *Science, Faith and Society*. s.l.: Andesite Press.
- Putnam, H. (1994). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.

2 Quien más ha atacado la dicotomía hecho-valor desde una perspectiva pragmatista, ha sido el filósofo de Harvard Hilary Putnam (1926-2016).

Torrance, T. F. (1980). *Belief in science and in Christian life: The relevance of Michael Polanyi's thought for Christian faith and life*. Edinburgh: Handsel Press.

José Ramón Ayllón (2009). *10 ateos cambian de autobús* (5.ª edición). Madrid: Palabra. 132 páginas.

José Ramón Ayllón es profesor de antropología filosófica y autor de ensayos, novelas y libros sobre ética, filosofía y otras áreas. Ha escrito alrededor de 43 libros. A este corto tomo, *10 ateos cambian de autobús*, imprime el ritmo acelerado de nuestra era. No se anda con rodeos. No empieza por contarnos cuándo nacieron y qué estudiaron los famosos intelectuales reseñados en las páginas: da por hecho que los lectores ya conocemos a sus protagonistas. No compara. No los ordena cronológicamente. No balancea, de forma políticamente correcta, las nacionalidades, las profesiones, la etnia o el sexo (únicamente dos capítulos se dedican a mujeres). Los capítulos difieren. Por ejemplo, el que trata sobre Chesterton contiene puntos de enumeración: citas directas donde el mismo Chesterton habla de Dios. El capítulo sobre el guitarrista virtuoso Narciso Yepes tiene el formato de una entrevista. Mediante citas, a veces extensas, deja que los protagonistas provean sus propias razones para creer en Dios. Es un libro portátil, ideal para hojear en el autobús. Lo podemos leer rápido, de corrido, o de forma desordenada, o podemos picotear párrafos aquí y allá. Incluso podemos usarlo para consultar asuntos puntuales. El hilo conductor del libro, entonces, es el proceso de conversión del ateísmo a la fe cristiana.

En la mayoría de ciudades modernas, es posible hacer el trasbordo de un autobús a otro con relativa fluidez. Es menos fácil pasar del autobús de la descreencia a la religión. Supongo que es complejo y doloroso admitir que, años atrás, abordamos un autobús mal encaminado, sobre todo para académicos que han adquirido un cierto nivel de fama y prestigio en su entorno profesional. Implica aceptar que se dejaron llevar por un conductor, la cultura moderna de Occidente, que puso de moda el secularismo. Dicha cultura asoció inteligencia, racionalidad, espíritu científico y objetividad con la negación de Dios, y tachó al creyente de ignorante, anticuado y sentimental. De hecho, cuando Ernesto

Sabato abandonó la ciencia física, «muchos de sus amigos físicos le negaron el saludo o lo insultaron...» (Pérez, 2013).

No es lo mismo nacer en el siglo XX que en el siglo XVIII. El enciclopedista Denis Diderot fue encarcelado, en parte, por sus escritos contrarios a la religión. Su amigo, Paul Henri Thiry, barón de d'Holbach, publicó *El cristianismo desenmascarado*, bajo pseudónimo, en 1761. D'Holbach pudo ser el primer ateo declarado de su tiempo. Claramente, su postura era mal vista por sus coterráneos. Hoy, se estima que 13 por ciento de la población mundial es atea (Nuwer, 2015), pero se augura una tendencia al alza de dicho indicador. Los ateos hacen ruido. Aplauden cuando Sam Harris, Richard Dawkins y otras figuras públicas declaran el fin de la religión y predicen que pronto los hombres suplantarán sus locas creencias religiosas por una racionalidad iluminada. Si d'Holbach sufrió por su ateísmo, hoy se ridiculiza y margina a quien afirma públicamente su fe. Declararse creyente requiere de humildad, sinceridad y valor. Realizar el esfuerzo de convertirse a la fe requiere de estas cualidades en mayor grado.

Ayllón centra su atención en diez intelectuales que son cualquier cosa menos locos, impulsivos o sentimentales. Francis Collins es un físico-genetista famoso por descubrir los genes que se asocian a diversas enfermedades. Dirige el Proyecto del Genoma Humano para el gobierno de Estados Unidos. Ernesto Sabato fue físico, muy respetado, antes de optar por la vida de escritor en 1943. Tatiana Goricheva estudió radiotecnología y filosofía. Edith Stein también fue filósofa y discípula cercana del creador de la escuela de la fenomenología, Edmund Husserl. André Frossard y Vittorio Messori son periodistas y ensayistas. Del lado artístico y humanista, se encuentran Fiódor Dostoievski, C. S. Lewis y Gilbert K. Chesterton, y el músico español Narciso Yepes. No por ser artistas dejan de ser racionales y cultos. Lewis era experto en el medioevo y Dostoievski recibió entrenamiento como ingeniero militar. Los artistas incluidos en el libro de Ayllón son perspicaces y abordan la cosa humana con dotes análogos a los del sociólogo, antropólogo o historiador.

Ninguno de los diez intelectuales expresa la necesidad o el deseo de suspender el uso de la razón para abarcar también la idea de Dios: no hay mutua exclusión. El hombre conoce a Dios a través de la observación (racional) de la célula o genoma, o de la galaxia, o de la naturaleza. También nos acercan a Dios la belleza, la alegría, el asombro y el amor. Y la lectura. Y el estudio.

C. S. Lewis lee a Chesterton, Collins lee a C. S. Lewis. Stein se acurruca una noche con la autobiografía de santa Teresa de Ávila y, sin poder dejarla a un lado, amanece segura de que se topó con «la verdad». Frossard y Messori son amigos y sus conversiones se retroalimentan.

Algunos de los conversos fueron expuestos a la fe en su infancia, como Edith Stein, hija de padres judíos, y la abandonaron en su juventud o madurez. Otros fueron criados por padres ateos, como Frossard, cuyo padre fue fundador del partido comunista francés, y de Tatiana Goricheva, educada en el ateísmo oficial soviético.

No existe un patrón preestablecido para el tiempo o el lugar en que despierta en nosotros la certeza de que Dios existe. Como exclama Yepes: «¡Ah..., yo supongo que Dios no se repite! Cada hombre es un proyecto distinto y único... ». Algunas conversiones son aparentemente repentinas y otras graduales. Messori y C. S. Lewis se tardan, casi arrastran los pies. En cambio, Ayllón cuenta que Frossard entró escéptico y ateo de extrema izquierda «en una capilla parisina del barrio latino, en busca de un amigo» (p. 82) y salió «cinco minutos más tarde, católico, apostólico y romano, arrollado por la ola de una alegría inagotable» (p. 82). Tatiana Goricheva llevaba años sumida en confusión y desesperanza. Un día, haciendo yoga, recitó seis veces el Padre Nuestro y de pronto comprendió, «no con mi inteligencia ridícula sino con todo mi ser —que Él existe» (p. 68).

En un número de la revista *Fe y Libertad* dedicado a la ciencia, la razón y la fe, cabe destilar las lecciones que nos deja Ayllón. Notamos cómo la conversión a la fe también implica cambios de criterio ideológico. Sale a relucir en más de un capítulo la incompatibilidad de las ideologías de izquierda, sobre todo el comunismo soviético y el totalitarismo, con el cristianismo. O, dicho de otra forma, es evidente la relación entre libertad y religión, pues es imposible ser cristiano «a la fuerza». Todos los conversos dieron su «sí» a Dios, a veces con demora o reticencia, pero sin ser externamente coaccionados.

Dios existe, parece gritar Ayllón. Dios creó al mundo y el mundo nos refiere a Él; eso hacen la ciencia y el arte, la actividad y el reposo. Encontramos a Dios en las relaciones interpersonales —los pleitos y los diálogos, la amistad y el amor. El autor cita un poema titulado *Esposa*, por Miguel d'Ors: «siento confundido en el tuyo otro amor indecible. Alguien me quiere en tus te quiero... Alguien que está fuera del tiempo, siempre detrás del invisible

umbral del aire» (p. 24). El amor no se opone a la razón ni a la exploración científica. Quien se abre al Amor con A mayúscula no pierde la cabeza ni abandona la razón. Quizás adquiere una sana dosis de humildad al intentar reconocer, con Chesterton, que «el cristianismo es la misma razón... el cristianismo surgió de la mente de Dios, maduro y poderoso» (p. 132).

Quien encuentra a Dios no deja de luchar y crecer, de pensar y dudar, de innovar y crear. Dios rebasa nuestro intelecto. Mas, al mismo tiempo, el cristiano descansa. Experimenta el júbilo (*joy*) que describe Lewis, pues, como dijo el papa Benedicto XVI, la fe es un «encuentro con Aquel que es la Verdad y el Amor» (discurso, 5 de junio de 2006).

Carroll Rios de Rodríguez

Referencias

Pérez, J. Ernesto Sabato o la transformación del espíritu científico. *Revista Terminal*, 30 de abril de 2013, recuperado de <http://revistaterminal.cl/web/2013/04/ernesto-sabato-o-la-transformacion-del-espiritu-cientifico/>

Nuwer, R. ¿Desaparecerá alguna vez la religión?, *BBC Culture*, 25 de enero de 2015, recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/01/150116_vert_fut_desapareceran_las_religiones_alguna_vez_finde_yv

John Polkinghorne (2000). *Ciencia y teología: Una introducción.* Santander: Sal Terrae. 198 páginas.

Se suele decir que los libros son juzgados por el tema que presentan y, sobre todo, por el autor que lo desarrolla. Los lectores o estudiosos interesados en profundizar en ciertos temas específicos prefieren, por lo regular, leer a los autores que sean autoridades en la materia. Si lo anterior es cierto, este libro no es la excepción. John Charlton Polkinghorne es uno de los académicos más importantes en el diálogo entre ciencia y fe-teología. Empezó siendo un brillante profesor de Física Teórica en Cambridge, llegando a ser miembro de la *Royal Society*. Algunos años

después, para sorpresa de muchos de sus colegas, Polkinghorne decidió estudiar teología y fue ordenado sacerdote de la Iglesia anglicana en 1982. Ha hecho importantes publicaciones sobre el diálogo entre ciencia y religión. Su vida ha girado en torno a la búsqueda de la verdad como científico y como teólogo, tomando con gran seriedad —esto es, con honestidad y apertura intelectual, según el mismo Polkinghorne— el estudio de ambas disciplinas y viéndolas como complementarias y no antagónicas. Fue fundador de la *International Society of Science and Religion* y ganador del premio Templeton en 2002.

En este libro Polkinghorne se plantea la pregunta de si realmente la ciencia y la teología se encuentran en las antípodas. Él concluye que, realmente, estas dos disciplinas intelectuales son compañeras en el gran esfuerzo de la humanidad por comprender la realidad y la experiencia. Como consecuencia lógica, estas se relacionan e interactúan de manera creativa y fecunda. Para encontrar las maneras y formas de interacción, Polkinghorne en el capítulo 1 expone la naturaleza de la ciencia y de la teología; descripción que evita lo simple y superficial y, más bien, dibuja la complejidad y realidad de ambas disciplinas. En este esbozo se reflejan comparaciones metodológicas y epistemológicas que dejan ver las áreas de interacción y de similitud, concluyendo que en el fondo ambas disciplinas son muy parecidas aunque se ocupen de asuntos distintos (la teología de Dios y la ciencia del mundo físico).

El que la ciencia se ocupe del mundo físico no la excluye de complicaciones y problemas interpretativos. Esto se debe a que el mundo físico, aparentemente tan ordenado y claro, se manifiesta irregular y borroso en la escala subatómica. Puesto que estos avances científicos son importantes en la relación entre ciencia y teología, Polkinghorne los desarrolla en capítulo 2 de una forma accesible al lector no especializado. En esta sección se habla de la teoría cuántica, de la cosmología, del caos y la complejidad y el tiempo, siempre evaluando las diferentes perspectivas y teorías que se han desarrollado en torno a estos descubrimientos. Una innovación que el lector podrá encontrar en esta discusión es el enmarcamiento de estos temas en la reflexión metafísica.

El capítulo 3 trata uno de los puntos más importantes de la interacción entre ciencia y teología: la naturaleza de la persona humana. ¿Y esta no es parte del mundo físico? —se preguntará alguien. Sí. Sin embargo, el hombre se diferencia de otras realidades físicas al poseer conciencia de su propia identidad y al

estar abierto para el encuentro con Dios. Precisamente es esta singularidad la que hace que la comprensión de la humanidad sea un tanto más difícil, como lo evidencian las varias interpretaciones que se abordan en el capítulo. Polkinghorne sugiere que tal vez todo esto se trate de un misterio sin solución, ya que para comprender qué es el humano quizás haya que situarse más allá de él. Aunque cabe tal posibilidad, ello debe ser planteado como último recurso y no como el supuesto inicial.

El capítulo 4 avanza un poco más al ocuparse de la naturaleza de Dios desde el punto de vista de la tradición occidental. Aunque la idea de Dios y su naturaleza no está exenta de problemas filosóficos y epistemológicos, el autor presenta lo que cree son las creencias consonantes de la fe teísta. Una visión teísta no pretende entrar en conflicto con la ciencia sino, más bien, complementarla a través de la teología natural. Aquí es donde vuelve a surgir otro dilema, ¿qué concepción de la teología natural escoger? Después de hacer un brevísimo repaso del panorama histórico de esta idea, se presenta la propuesta de una teología natural revisada. Esta tendría como fin, más que buscar pruebas de la existencia de Dios en el mundo, el de abrir perspectivas y trascender el dominio de la investigación científica para abordar metacuestiones que desbordan el pensamiento científico. En otras palabras, la teología natural revisada abordaría la vieja pregunta de Leibniz: ¿Por qué existe algo y no más bien nada? En el mismo capítulo la discusión se ensancha al pasar de la teología natural a la teología de la naturaleza, la que transcurre desde Dios hacia el mundo. Aquí se acepta el relato científico en el nivel que le es propio, con el fin de proponer una metainterpretación alternativa tanto del hombre, con una realidad humana más amplia, como de la creación, como un mundo dotado de valor —experiencias éticas y estéticas. De esta manera se sugiere que el teísmo puede proporcionar respuestas coherentes a dichas metacuestiones y hacer fructífero el diálogo e interacción entre ciencia y teología.

Debido a que la teología natural es, en cierta manera, limitada y puede ser compatible tanto con el teísmo como con los restringidos conceptos deístas, Polkinghorne avanza un poco más al describir la acción divina (cap. 5). Aquí la cuestión que se plantea es la relación de Dios con el mundo: ¿Cómo es posible concebir que en un universo ordenado tengan lugar acciones divinas singulares, incluyendo los milagros? El autor se ayuda de la teoría cuántica

y la teoría de los sistemas caóticos para comprender no solo la acción divina sino la humana.

Después de abordar todo lo anterior, queda un paso más que dar. ¿Cómo se encaran desde una perspectiva científica afirmaciones más complicadas como la resurrección de Cristo, la Trinidad y el destino del hombre más allá de la muerte? El capítulo 8 se encarga de responder a esta cuestión y proceder a la búsqueda de una fe bien fundada. Se aborda específicamente la teología cristiana, ya que Polkinghorne opina que una tradición solo puede ser verdaderamente conocida desde su interior, por aquellos que la practican. No se trata de un capítulo que aborde exhaustivamente toda la teología cristiana. Más bien se limita a considerar la revelación, tanto en la Escritura como en la tradición, la resurrección de Jesucristo, la cristología, la Trinidad y la escatología.

El penúltimo capítulo se abre en la discusión para abordar la interrelación entre las grandes tradiciones religiosas y proponer un escenario auténticamente ecuménico teniendo a la ciencia como punto de encuentro. El libro concluye con diversos comentarios acerca de las implicaciones éticas de los descubrimientos científicos, teniendo como directrices generales el uso justo y sostenible. Añadiendo una idea más a la discusión y principal cuestión del libro, se sugiere que el creyente puede ofrecer, además de los principios orientadores aceptables a cualquier persona, una razón que explique el origen de las instituciones morales y éticas: Dios.

Este libro, a pesar de haber sido publicado hace 20 años en inglés y 18 en español, sigue siendo relevante y esclarecedor con respecto al tema de las relaciones entre ciencia y fe. Polkinghorne sabe ofrecer una presentación equilibrada de las dos disciplinas, cualidad de alguien que conoce las dos materias desde adentro, mostrando claramente y sin miedo los puntos de encuentro, pero sin obviar y evitar las divergencias. Algo que agrega valor al libro es el tratamiento, discusión y análisis en cada capítulo de las diversas posturas existentes en esa época. La bibliografía presentada al final de libro será de gran ayuda a quienes pretenden seguir profundizando dicho tema.

Josué Estrada

Colaboradores

Carmen Camey Marroquín (Guatemala) es la directora de desarrollo en la Universidad del Istmo de Guatemala. Es periodista y filósofa por la Universidad de Navarra y tiene una maestría en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de Historia del Pensamiento, Antropología y Ética de la Comunicación. Es columnista en el diario República y colaboradora regular de la revista *Aceprensa*. Estudia y escribe sobre filosofía de la historia, filosofía política y pensamiento judío.

Gonzalo A. Chamorro (Chile) es profesor de Teología e Historia. Secretario general de la Escuela Superior de Ciencia Sociales, Universidad Francisco Marroquín. Pastor de Cultura Cristiana en Iglesia Vida Real de Guatemala. Locutor y panelista de radio. Miembro del consejo editorial de *Fe y Libertad*.

Josué Estrada (México) es licenciado en Administración de Empresas y actualmente está terminando una maestría (M.Th.) en Teología. Es administrador y asistente editorial de la revista del Seminario Teológico Centroamericano (*Kairós*) y profesor adjunto de dicha institución.



Samuel Gregg (Estados Unidos) es director de investigación del Acton Institute, basado en Grand Rapids, Michigan. Es autor de varios libros, incluidos *The Commercial Society* (2007) y *Becoming Europe* (2013). Da conferencias y escribe regularmente sobre la economía política, la cultura económica, la ética y la ciencia económica. Obtuvo su doctorado en Filosofía Moral y Economía Política por la Universidad de Oxford (Inglaterra). Gregg es miembro del Consejo Consultivo Internacional del Instituto *Fe y Libertad*.

Jesús Huerta de Soto (España) es doctor en Derecho y en Ciencias Económicas, abogado y filósofo político. Actualmente es catedrático en la Universidad Rey Juan Carlos en Madrid. Es fundador y director de la revista *Procesos de Mercado*. Huerta de Soto es miembro del consejo editorial de *Fe y Libertad*. Además es uno de los académicos más representativos de la escuela austríaca de economía.

Nicolás Jouve de la Barreda (España) es catedrático emérito de genética de la Universidad de Alcalá desde 1977. Doctor en Biología. Investigador en Citogenética, Genómica y Biología Molecular de Plantas. Tiene más de 200 publicaciones, la mayoría en revistas internacionales. Es autor de varios libros, entre ellos: *Biología, vida y sociedad* (2004), *Explorando los genes: del big-bang a la nueva Biología* (2008), *El manantial de la vida* (2012). Es colaborador habitual de medios de comunicación.

Enrique Moros (España) es profesor ordinario de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Es autor de varios libros, que incluyen *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio* (2008). Es miembro del CRYF (grupo de investigación *Ciencia, razón y fe*). Se ha especializado en Teología Natural clásica y contemporánea. Obtuvo el doctorado en la Universidad de Navarra con una tesis sobre el argumento ontológico modal de Alvin Plantinga. Ha publicado también sobre metafísica modal y epistemología contemporánea.

César Nombela (España) es catedrático emérito de Microbiología en la Universidad Complutense de Madrid, dirige la Cátedra Extraordinaria MSD-UIMP de Salud, Crecimiento y Sostenibilidad y preside la Fundación Biomédica QUAES. Autor de 220 trabajos de

investigación original en Microbiología y Biotecnología, presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1996-2000), rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (2013-2017), presidente del Comité Asesor de Ética de la Ciencia y la Tecnología (2002-2005) y vocal del Comité de Bioética de España (2009-2018).

Jaime Nubiola (España) es profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra, donde ha desempeñado diversos cargos académicos. Ha sido *visiting scholar* en las Universidades de Harvard, Glasgow y Stanford. Es autor de doce libros y de más de 120 artículos sobre Filosofía del Lenguaje, Historia de la Filosofía Analítica, Metodología Filosófica, Filosofía americana y Pragmatismo. Es un estudioso de la figura y el pensamiento del científico y filósofo norteamericano Charles S. Peirce.

Vernon L. Smith (Estados Unidos) es economista, profesor y escritor. Obtuvo su doctorado en Economía de la Universidad de Harvard y es doctor *honoris causa* por la Universidad Francisco Marroquín. En 2002, recibió el Premio Nobel de Economía por haber establecido experimentos de laboratorio como una herramienta en el análisis económico empírico, especialmente en el estudio de mecanismos alternativos de mercado.

Gabriel Zanotti (Argentina) es director académico del Instituto Acton en Argentina y autor de numerosos libros. Es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Zanotti ha profundizado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino y de la Escuela Austriaca de Economía. Entre sus publicaciones más recientes están los libros *Economía para Sacerdotes* (2016) y *Judeocristianismo, civilización occidental y libertad* (2018). Miembro del consejo editorial de *Fe y Libertad*.