

Fe religiosa y ciencias naturales Pasado y presente

Juan José Sanguineti

Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz

sanguineti@pusc.it

Publicado en “Estudios Filosóficos Polianos”, n. 2, 2015, pp. 6-19.

<https://revistaestudiosfilosoficospolianos.files.wordpress.com/2016/01/estudios-filosoficos-polianos-nc2b0-2-segunda-parte.pdf>

Abstract. Religious Faith and Natural Sciences. Past and Present. The article presents the relationship between religious faith and natural sciences within a historical perspective. Three great periods are distinguished: classical, enjoying a substantial harmony between science and belief in God; modern period, characterized by a radical rationalism that can be seen as the root of the structural conflict between science and religion; contemporary phase, with the collapse of rationalism, notwithstanding the great prestige of natural science, often perceived within a secularist framework. It is argued that no objective reasons oppose today scientific knowledge to theology and religion. The present state of natural sciences is favourable for a new complementarity between secular/rational views and theological/religious faith.

Resumen: El artículo presenta las relaciones entre la fe religiosa y las ciencias naturales en una perspectiva histórica. Se distinguen tres grandes períodos: uno clásico, que goza de una armonía substancial entre la ciencia y la creencia en Dios; uno moderno, caracterizado por un racionalismo radical que puede verse como la raíz del conflicto estructural entre la ciencia y la religión; y un tercer momento contemporáneo, con el colapso del racionalismo, no obstante pervive el prestigio de las ciencias naturales, a menudo percibido en un contexto secularista. Se argumenta que hoy no existen razones objetivas que opongan los conocimientos científicos a la teología y a la religión. El actual estado de las ciencias naturales es favorable a una nueva complementariedad entre la visión secular y racional y la fe teológica y religiosa.

Key-words: *Scientific Rationality, Religious Faith, Rationalism, Secularism, Secularity.*

Palabras clave: *Racionalidad científica, fe religiosa, racionalismo, secularismo, secularidad.*

1. Introducción

El conflicto moderno entre la religión y las estructuras racionales que se supone sustentan a la sociedad occidental tiene dos ejes principales: uno es la ciencia moderna, otro la intuición moderna de la libertad. Ciencia y libertad, concebidas en cierto modo, constituyen la esencia de lo que suele llamarse modernidad. El momento histórico decisivo en que se produce esta configuración de la modernidad es la Ilustración. Es éste el punto de partida en el que se van a desarrollar los conflictos entre fe religiosa y razón humana, religión y ciencia, creencia religiosa y libertad humana, un conflicto que en casos extremos llevó a las grandes persecuciones contra la Iglesia desencadenadas por regímenes liberales, como la primera parte de la Revolución Francesa, o por regímenes socialistas y totalitarios como la Unión Soviética. Es muy distinto el caso de las persecuciones anticristianas hoy en acto, provenientes del mundo islámico en su vertiente fundamentalista, cuyo signo no es la modernidad sino, al contrario, una forma de antioccidentalismo en el que el judeo-cristianismo y la modernidad aparecen aunados y sometidos a una crítica radical e irreductible. Pero no trataré de este último punto en estas páginas.

En el contexto mencionado, en esta contribución voy a centrarme en la temática de las relaciones entre la fe religiosa y la ciencia. Existe en Occidente desde hace mucho tiempo una instancia que insiste en ver una oposición insanable entre la racionalidad científica y la actitud de fe propia de la persona religiosa. Las preguntas que ahora podríamos hacernos, en este sentido, son las siguientes: ¿por qué hoy hay tantos científicos irreligiosos, que ven precisamente en la ciencia una invitación a abandonar la fe en Dios o en los dogmas religiosos, o al menos sienten que la ciencia les debilita sus convicciones religiosas? ¿Por qué hoy vivimos en una sociedad secularizada, uno de cuyos pilares es el desarrollo científico y tecnológico? ¿Es cierto que entre fe religiosa y racionalidad científica hay una tensión insuperable? Pero, ¿en qué suele tener fe la gente de hoy? ¿por qué las cosas del más allá se nos antojan lejanas?

Intentaré dar una respuesta a estos interrogantes de modo histórico. El tema es inmenso y ha sido estudiado incontables veces desde múltiples puntos de vista ya

desde el siglo XIX. Mis reflexiones en este ámbito pretenden desplegar un horizonte temporal en el que podamos visitar esta temática con eficacia y rapidez, para situarnos sucesivamente en el momento presente, con el objeto de averiguar si ese conflicto se justifica, o si supone una desviación o un planteamiento inadecuado en el modo en que entendemos las instancias de la racionalidad y la fe en Dios.

2. Religiosidad y racionalidad científica en los clásicos precristianos y cristianos

En la Antigüedad clásica, cuando tanto en Oriente como en Grecia y en el posterior periodo helenista surgieron las ciencias –astronomía, medicina, matemática, física, lógica, filosofía–, observamos en general un equilibrio entre la pujante racionalidad científica y las creencias religiosas¹. El paso del *mythos* al *lógos* no supuso una sacudida para las religiones, aunque sí para las creencias mitológicas. Salvo casos excepcionales ligados más bien a la filosofía, como sucedió en el epicureísmo, las ciencias no eran una instancia que invitara al ateísmo. La astronomía y las matemáticas eran cultivadas entre los antiguos incluso con fervor religioso, como sucedía entre los pitagóricos. La cosmología de los antiguos, en conjunto, solía tener un trasfondo religioso o teológico. Las tradiciones científicas, ligadas en parte y en autores concretos al aristotelismo, platonismo y estoicismo, siendo fuertemente naturalistas y matematizantes, solían mantener una armonía con un trasfondo teológico trascendente monoteísta, politeísta o panteísta. El sabio platónico, o aristotélico, o estoico, cuando contemplaba la naturaleza, especialmente en el campo astronómico y matemático, no veía nada que se opusiera a la trascendencia de la Divinidad o de los dioses, aunque sí solía estar desvinculado de las religiones oficiales culturales griega o romana y de las narraciones mitológicas. Estos sabios eran una minoría intelectual que purificaron la visión religiosa popular y que sólo en el platonismo medio y en el neoplatonismo desarrollaron una carga místico-religiosa que estaba ausente en las religiones oficiales.

¹ Cfr. DAVID LINDBERG, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C to A.D. 1450*, University of Chicago Press, Chicago, 1992; GOFFREY E. R. LLOYD, *Magic Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; ANDERS BJÖRN DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Dodo Press, Gloucester (UK), 2009.

La religión judeo-cristiana, por su parte, no constituyó una instancia contrapuesta a la ciencia de los antiguos. Los libros más antiguos de la Biblia presentan una visión acientífica de la naturaleza, correspondiente a una cultura que aún no ha conocido la ciencia. Pero los libros sapienciales de la Sagrada Escritura manifiestan ya el contacto con los saberes propios del helenismo, como se ve por el vocabulario que emplean y los ejemplos que ponen de dedicación a las ciencias y a las artes, y por el modo en que describen la naturaleza, los astros y los animales². Este contacto entre ciencia y fe en el Creador no fue conflictivo, sino más bien lo contrario. La crítica religiosa se dirigía al politeísmo, subrayando la capacidad de llegar a Dios Creador desde la contemplación de la naturaleza propia de las ciencias. El ideal de la sabiduría, simbólicamente delineado en Salomón, recogía el saber de los antiguos y lo transportaba a la contemplación y a la adoración del Creador. Libros bíblicos como la *Sabiduría* fueron elaborados en un ambiente alejandrino en el que florecían las ciencias helénicas con mucho vigor. Se formó así la cultura judía tardía, en el seno de la cual surgió el cristianismo. Ambos nacieron en un ambiente semítico ya muy helenizado y por tanto abierto a las ciencias. La razón argumentativa llegaba a la exégesis de la Escritura, como se ve en Filón de Alejandría, que emprendió la obra de reconciliar el *Génesis* bíblico con el *Timeo* platónico.

Se comprende así que el cristianismo desde su mismo nacimiento tuviera la experiencia de una relación pacífica y positiva con las ciencias griegas, sin por eso confundirse con una orientación filosófica o científica³. El mundo greco-romano en el que la Iglesia primitiva nació y evolucionó era un mundo culto y exigente en el terreno científico. Un fruto del encuentro entre la razón y la fe en la Iglesia de los primeros tiempos fue la aparición de la teología como ciencia de la fe, que utilizaba los mismos procedimientos retóricos y lógicos de las ciencias. Los escritores eclesiásticos, como Clemente Alejandrino, los Padres de la Iglesia, concretamente los Capadocios y San Agustín, acogieron a las ciencias clásicas –aritmética, geometría, música, astronomía, retórica, dialéctica, gramática– y a las artes típicas de la antigüedad y del helenismo: medicina, mecánica, óptica, agrimensura, arquitectura.

² Cfr. *Sabiduría* 7, 17-21; 13, 1-9; *Sirácida* 38, 1-15; 38, 25-39; 39, 1-41; 43, 1-37; *Job*, 40, 15-26.

³ Cfr. CHRISTOPHER B. KAISER, *Creation and the History of Science*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1991; *Creational Theology and the History of Physical Science*, Brill, Leiden, 1997; *Toward a Theology of Scientific Endeavour. The Descent of Science*, Ashgate, Aldershot (UK), 2007.

Así configuraron un cuadro epistemológico concebido como una parte útil para la formación del cristiano, una parte que proporcionaba idoneidad para el estudio de la ciencia de la fe. Así por ejemplo en Clemente de Alejandría y en Agustín⁴.

Por este motivo, cuando tras las invasiones de los bárbaros y la caída del mundo antiguo pareció perderse el bagaje científico clásico, en realidad éste será conservado y transmitido por la cultura cristiana medieval. De este fenómeno fue especialmente responsable la institución de la universidad, desconocida en la antigüedad clásica. Las universidades medievales europeas fueron sitios donde se cultivaron de modo estable y sistemático las ciencias, en un contexto universal abierto a toda Europa y no confinado a un lugar geográfico aislado.

La universidad medieval se convirtió no sólo en el eslabón entre el saber antiguo y el moderno, o en el sitio por excelencia donde se realizó la armonía de fe y razón típica de la cultura cristiana clásica, sino también en la base de la que surgirá la ciencia moderna. La física y la medicina del siglo XIV y del Renacimiento, enraizadas en el saber científico transmitido desde el siglo XIII, constituyeron la plataforma de la que nacerá la ciencia moderna del siglo XVII. Un ejemplo de la importancia dada a las ciencias en su apertura a la fe cristiana fueron las figuras de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Para este último, la teología es la ciencia racional de la fe, una ciencia que argumenta desde los principios de la fe, así como los demás saberes argumentan y demuestran desde sus propios principios⁵.

No pretendo decir con esto que en estos siglos no existieran tensiones entre la racionalidad científica y la fe cristiana. Un tipo de tensión pertenece al orden espiritual y siempre estará parcialmente latente en la vivencia cristiana de Dios y de las cosas del mundo. Se trata del interés –que puede ser oscilante– por las cuestiones religiosas y espirituales y por las actividades seculares como son las ciencias positivas. Este punto puede afectar a personas concretas y a la misma orientación de la cultura. En la Edad Media, debido a condiciones sociales que permitieron sólo tardíamente el surgimiento de una clase culta laica, como empezó a ser, por ejemplo, la burguesía de las comunas italianas en el siglo XIII, las ciencias fueron cultivadas

⁴ Cfr. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Eunsa, Pamplona, 2003.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I parte, q. 1.

prevalentemente por eclesiásticos y religiosos. Se comprende que en esa época los intereses espirituales –místicos, ascéticos, teológicos– fueran más preponderantes que los científicos. Esto llevaba en algunos casos a cierta minusvaloración de la ciencia y de los esfuerzos racionales, por ejemplo en autores como San Bernardo o San Pedro Damiani. Pero no fue así en todos los casos, como se observa si consideramos la pasión por las ciencias seculares –física, matemática, cosmología, etc.– que se despertó entre maestros franciscanos y dominicos, así como por laicos que enseñaban en las facultades universitarias de Artes, Medicina y Derecho.

Otro tipo de tensiones corresponden a la aparición de conflictos de compatibilidad entre conocimientos científicos y dogmas cristianos. Bastaría citar aquí la conocida contraposición entre la tesis aristotélica de la eternidad del mundo y el dogma teológico del inicio temporal de la creación, un punto acaloradamente discutido en el siglo XIII, con posiciones diversas en Tomás de Aquino, Buenaventura y los averroístas latinos. Este tipo de pugnas fue siempre circunscrito y no estructural, y estaba enmarcado en un contexto en el que no se percibía una oposición de principio entre ciencia y fe religiosa. El verdadero conflicto que vivirá la cultura cristiana tardo-medieval más bien será entre el aristotelismo y la cosmovisión griega tradicional –geocentrismo, física de los cuatro elementos, etc.– y las tendencias de la nueva ciencia que poco a poco romperán con el cosmos científico antiguo y así constituirán la base inmediata de la ciencia moderna del siglo XVII. Puede así decirse que la ciencia medieval tardía, con su progresiva independización del mundo epistemológico antiguo, pero con una visión teológica de Dios Creador, constituyó el presupuesto de la ciencia moderna⁶.

Un proceso semejante pareció darse en un primer momento en la cultura islámica, que en la época medieval sintonizó bien con la ciencia y la filosofía griega y la transmitió con una fuerza especial a Europa a través de la península ibérica. Sin embargo, a la larga el cultivo de las ciencias no prosperó en el mundo musulmán, que quedó aislado de Europa y por tanto no participó de la revolución científica

⁶ Tesis sostenida por numerosos autores, como Pierre Duhem, Alfred Whitehead, Christopher Dawson, Stanley Jaki: cfr. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Buenos Aires, 199., pp. 73-90. Cfr. también ALISTAIR C. CROMBIE, *The History of Science from Augustine to Galileo*, Dover Publications, New York 1996.

moderna⁷. Se discuten las múltiples causas que llevaron a la decadencia científica de la cultura islámica. Uno de los factores que la determinaron fue el predominio de una actitud cultural fideísta y teológicamente voluntarista que ahogó la racionalidad⁸. El Islam, por tanto, no tuvo parte durante muchos siglos en los dos ingredientes de la modernidad que caracterizan a la actual civilización occidental, la ciencia moderna y la vivencia de la libertad política. De todos modos, en este trabajo me ocupó –como ya señalé– del problema fe/razón exclusivamente en la cultura cristiana, aunque el tema de las relaciones entre la cultura musulmana y las ciencias es digno de estudio.

Con lo dicho se desprende la inexactitud de la visión histórica típica del positivismo del siglo XIX que se imaginaba a los siglos medievales como afectados por el oscurantismo anticientífico y el menosprecio del saber. Esta visión está distorsionada y fue superada por la historiografía moderna, aunque perdura a nivel ideológico en ciertos sectores escolares y universitarios, de modo especial en la cultura latina.

El origen de la ciencia moderna suele situarse en el siglo XVII, con figuras fundacionales como son Kepler, Galileo y Newton, por no mencionar a Copérnico un siglo antes. Estas y muchas otras personalidades de científicos insignes (Descartes, Leibniz, Pascal, Boyle, Torricelli, Steno, Lavoisier, Volta) suelen ser profundamente creyentes, e incluso con intereses teológicos, como Newton o Leibniz. Estos autores se desvincularon del aristotelismo, pero no de la fe cristiana. No puede decirse que la ciencia moderna surgiera de la ruptura de la creencia metafísica y religiosa en Dios⁹. La racionalidad matemática y mecánica típica de esta primera etapa de la ciencia moderna era también teológica. El conflicto fe-razón que enfrentó a Galileo con la

⁷ Cfr., sobre este tema, HOWARD TURNER, *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*, University of Texas Press, Austin, 1997; EHSAN MASOOD, *Science and Islam. A History*, Icon Books, Londres, 2009.

⁸ Cfr. HILLEL OFEK, “Why the Arabic World Turned Away from Science”, en *The New Atlantis*, 2011 (30), 3-23.

⁹ Sobre cuestiones científicas con relación al problema de las relaciones entre la fe y la razón, pueden consultarse: GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, ALBERTO STRUMIA, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2 tomos, Urbaniana University Press, Roma, 2002; el portal DISF (*Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede*), sitio online: disf.org; Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe (CRYF), sitio online: www.unav.es/cryf/elgrupo.html (Universidad de Navarra); Ian Ramsey Centre for Science and Religion, sitio online: www.ianramseycentre.info; MARIANO ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona, 2004; PETER HARRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Iglesia fue un malentendido debido a un problema de exégesis bíblica, pero no supuso un choque sistemático de la ciencia con la fe bíblica¹⁰. Este conflicto no debería interpretarse según la óptica del positivismo científico de los siglos XIX y XX. Prueba de ello es que nunca se repitió un problema de este tipo entre la física y la cosmología y la teología cristiana de la Creación.

3. Raíces del conflicto moderno entre la fe y la razón científica

Es notorio que los problemas estructurales y no meramente esporádicos de compatibilidad entre la racionalidad filosófica y científica y la fe cristiana surgieron en el seno del pensamiento moderno. En una visión panorámica, podríamos decir que estos problemas describen una parábola en la que el saber científico moderno fue siendo visto poco a poco como algo cada vez más autónomo, separado de la metafísica y de la teología, hasta acabar de modo radical en el ateísmo contemporáneo. No digo que la ciencia moderna lleve al ateísmo, sino que el conflicto describe esa trayectoria. A nivel popular, la ciencia así interpretada se convierte en una forma de secularismo.

Dos son, en realidad, los movimientos que en la modernidad se orientan hacia el ateísmo: la ciencia natural entendida de un modo cerrado, excluyente de explicaciones trascendentes, y el secularismo, entendido como la afirmación del valor del mundo de un modo que elimina a Dios de la percepción que tiene el hombre de las cosas y de las actividades humanas. Estas dos corrientes son convergentes y se entrelazan mutuamente.

La temática que propongo tiene que ver con la eclosión sistemática del ateísmo en la cultura moderna. Este fenómeno de grandes proporciones preocupó a pensadores de la envergadura de Nietzsche y Heidegger. La ciencia como contrapuesta a la fe no es sino un capítulo de cierta línea de progresión del pensamiento y la cultura moderna hacia el ateísmo. Insisto en que no estoy sosteniendo que la cultura y la ciencia de la modernidad sean necesariamente proclives al ateísmo. Sólo hago notar que en el ámbito de la cultura y la ciencia

¹⁰ Cfr., sobre estos tópicos, STANLEY JAKI, *The Relevance of Physics*, University of Chicago Press, Chicago, 1966; DAVID LINDBERG, RONALD NUMBERS (eds.), *When Science and Christianity Meet*, University of Chicago Press, Chicago, 2008; MARIANO ARTIGAS, WILLIAM SHEA, *El caso Galileo: mito y realidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

moderna existe una corriente importante que va en tal sentido y que hoy vivimos de un modo agudizado¹¹.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? Desde el punto de vista epistemológico (que no es el único punto de vista), el proceso comenzó cuando en el siglo XVIII, a causa de la gnoseología empirista, el acceso racional a Dios se volvió problemático. Así ocurrió en Hume y Kant. En la filosofía clásica la razón humana estaba fácilmente abierta a la trascendencia metafísica y religiosa. El surgimiento del método empírico de la ciencia moderna restringió el uso de la racionalidad a lo verificable por los sentidos externos y así se estableció como una modalidad no directamente metafísica de la racionalidad, conocida por los antiguos, pero no con la sistematicidad que asumió en las ciencias experimentales modernas.

Pero el empirismo y el positivismo, más allá de la sola restricción metódica experimental de las ciencias, asumieron dogmáticamente que no sería posible ir más allá de lo corpóreo observable. Tenemos así el positivismo del siglo XIX y su refinamiento lógico en el neopositivismo del siglo XX (Círculo de Viena). Según Agazzi¹², aquí estaría la raíz del conflicto moderno entre la fe y las ciencias. Dios, pero también toda realidad metafísica que pudiera llevar a concluir con la afirmación de su existencia, así como otras realidades importantes para la ética, por ejemplo la persona humana, quedan así situadas fuera de la racionalidad científica tomada como cerrada, es decir, asumida como una postura epistemológica que excluiría cualquier otra vía de la razón que no fuera el método científico experimental¹³.

Pueden mencionarse otras razones concurrentes de la marcha hacia el ateísmo de la sociedad occidental secularizada y racionalista, ampliamente discutidas por tantos autores, creyentes y ateos: el proceso social de secularización, la pérdida del espíritu contemplativo, el racionalismo que ve a la fe como una superstición infantil, el movimiento enciclopedista del siglo XVIII que culmina en las revoluciones

¹¹ Cfr. sobre esta cuestión la monumental obra de CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 tomos, Studium, Roma, 1969, 2a. edición.

¹² Cfr. EVANDRO AGAZZI, "Fede, ragione e scienza", en PAOLO DELL'AQUILA (ed.), *Scienza e fede: le nuove frontiere*, Società Editrice Il Ponte Vecchio, Cesena, 83-94; *Science and Religion*, en *Encyclopedia of Life Support Systems* (EOLSS), tomo 1, 149-184, sitio online: www.eolss.net/sample-chapters/c05/e6-89-21-00.pdf. Último acceso del 30 de junio de 2014.

¹³ Sobre esta temática en Agazzi, cfr. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Religious Faith, Natural Science, and Metaphysics*, en M. ALAI et al. (eds.), *Science Between Truth and Ethical Responsibility*, Springer 2015, 317-331. DOI 10.1007/978-3-319-16369-7_23.

modernas, el abandono de la metafísica, el antropocentrismo. Una de esas razones, señalada por Agazzi, es el cientificismo, es decir, el racionalismo encarnado en las ciencias entendidas al modo positivista. Poco a poco estas causas convergentes parece como que se fueron concentrando en las ciencias naturales. Estas quedaron así aunadas en una forma de visión materialista de conjunto que, más que científica, es filosófica y a veces simplemente ideológica. De por sí la ciencia natural, cuando es cultivada serenamente según su método empírico propio, no avala la tesis materialista según la cual todo sería material y el espíritu sería una entelequia.

El conflicto sistemático entre las ciencias y las creencias religiosas no nació radicalmente de supuestas incompatibilidades entre la Biblia y los conocimientos científicos. No por eso minimizo puntos concretos en los que sí pueden presentarse aspectos problemáticos entre lo que dice la Biblia y lo que afirman las ciencias. Esos aspectos se resuelven con una adecuada interpretación de lo que efectivamente afirman esos dos niveles de conocimiento. Pero el conflicto sistemático nació ante todo de la visión antimetafísica y cientificista del mundo, que así se constituyó como la plataforma del materialismo o naturalismo.

Pero la ciencia moderna, sobre todo si miramos a los grandes descubridores, no se muestra como una instancia racional que excluya a Dios. Más bien sucede lo contrario, siempre que se admita el paso del nivel científico al metafísico. Esto último es un prerequisite racional para que posteriormente pueda surgir un planteamiento de fe. Tal planteamiento está antropológicamente basado en la tendencia religiosa ínsita en la persona humana. En el contexto de la fe teológica, se basa en la revelación o manifestación de Dios en el mundo (en los Profetas y en Jesucristo).

Numerosos grandes científicos, desde el siglo XIX hasta hoy, son creyentes. Basta citar nombres como Ampère, Maxwell, Lord Kelvin, Pasteur, Max Planck, Heisenberg, Born, Bohr, Schrödinger, Gödel, von Neumann, Fermi, Marconi, Takashi Nagai, quizá Einstein a su modo (si bien parece que este último era más bien panteísta), Lord Sherrington, Penfield, Eccles. No son nombres insignificantes. Max Planck es el fundador de la mecánica cuántica. Mendel, sacerdote católico, es el padre de la genética. Lemaître, igualmente sacerdote católico, puede considerarse como el fundador de la teoría cosmológica del Big Bang. Un personaje actual digno

de ser citado es Francis Collins, que dirigió el proyecto genoma y pasó de ser ateo a creyente¹⁴.

El ateísmo ostentado por científicos de gran nivel, como Crick, no es un fenómeno mayoritario, aunque comenzó a ser más frecuente desde la segunda mitad del siglo XX. En las últimas décadas estamos ya en presencia de generaciones de personas que desde jóvenes recibieron una educación científica acostumbrada a desvincularse completamente de temas teológicos, temas ante los que se produce de este modo una notable ignorancia temática e histórica. Bastaría poner el ejemplo de la poca seriedad con que el conocido físico Stephen Hawking ha hablado del Creador¹⁵. Sin negar la importancia de los problemas objetivos, los conflictos actuales fe/razón en las personas corrientes –profesores, estudiantes, periodistas– muchas veces son malentendidos o simplificaciones que nacen con ocasión de la ignorancia, o de cierta falta de cultura teológica, filosófica e histórica.

De todos modos, ¿por qué sucede que hoy, a diferencia de otros tiempos, no resulta tan inmediato a los científicos entrever a Dios en la contemplación de sus objetos de estudio? Daré una respuesta sencilla a esta pregunta. La dificultad en el fondo es la misma que puede tener cualquier persona que puede ver –o no– a Dios al contemplar la realidad natural incluso sin una óptica científica. Dios no es una realidad directamente visible. Se manifiesta en el mundo por la Revelación, la cual exige la respuesta de la fe teologal. Para “verlo” de modo racional y/o religioso desde la naturaleza se precisa un acto sapiencial de la inteligencia, y para esto da lo mismo que consideremos las cosas con el conocimiento común o a través de la ciencia. Esta última proporciona explicaciones según causas físicas empíricamente abordables (o quizá mediante principios inverificables). Esas causas dejan siempre abierto el interrogante radical sobre el origen último y el sentido definitivo de la realidad natural, incluyendo al hombre.

La ciencia no demuestra que el universo sea auto-suficiente, ni en su estructura ni en su evolución temporal. Sin embargo, la metodología científica, que se traduce en una mentalidad o hábito cognoscitivo específico, excluye ponerse explícitamente

¹⁴ Cfr. el importante libro de FRANCIS COLLINS, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for God*, Free Press, New York, 2006.

¹⁵ Cfr. STEPHEN HAWKING, *Historia del Tiempo*, Grijalbo, Buenos Aires 1988.

problemas metafísicos, lo mismo que en una tarea técnica o de otro tipo –lúdica, deportiva, artística, etc.– la gente no tiene por qué plantearse los problemas de sentido más profundos de la existencia humana. Otra cosa, en cambio, es el cientificismo antes mencionado que lleva a pensar que esos problemas no existen o que es infructuoso pensar en ellos.

Concluiré esta parte de mi contribución con dos puntos que responden a la pregunta sobre las raíces del moderno conflicto ciencias/fe y que sintetizan lo visto en este apartado:

a. La racionalidad científica está abocada a la búsqueda de explicaciones empíricas y matemáticas de los fenómenos naturales –física, química, biología– y de por sí, con su propia metodología, no puede resolver problemas filosóficos como son el sentido del universo o su último origen. Desde tal perspectiva metodológica no es competente para hablar de Dios.

La formación científica moderna, muy profesionalizada, acostumbra a la gente a centrarse en la perspectiva de las ciencias y se separa mucho de los planteamientos filosóficos o de las actitudes religiosas. Esta separación es metodológica y no elimina el valor de la metafísica ni de la fe religiosa. Pero si la ciencia se cultiva excluyendo positivamente otras perspectivas, no favorece, sino que más bien cultiva un obstáculo personal para la contemplación filosófica o religiosa, porque así la persona se vuelve menos hábil para adquirir tal hábito contemplativo¹⁶.

b. El positivismo y cientificismo modernos, en cambio, asumen las ciencias naturales como si fueran explicaciones totales y excluyentes. Esto provoca un conflicto de raíz con la visión metafísica y/o con la religiosidad o la fe religiosa, que así aparecerán como anticientíficas e incluso dañinas, contrarias a la racionalidad humana.

Esta es una de las causas de las modernas persecuciones antirreligiosas de los siglos XIX y XX, promovidas por formas ideológicas de pensar relacionadas con el

¹⁶ En la filosofía de Polo se puede ver la importancia de los hábitos cognoscitivos para tener acceso a diversos ámbitos de la realidad. No es lo mismo el hábito sapiencial que el hábito científico o técnico. Cfr. LEONARDO POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 4 tomos, 1984-1996; JUAN FERNANDO SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

pensamiento filosófico. Un ejemplo paradigmático es el marxismo. Algo semejante (es decir, la exclusión de la fe religiosa) sucedió a veces en planteamientos filosóficos racionalistas que asumieron a la razón humana como auto-fundativa y por tanto como excluyente de la fe en la Palabra de Dios. En este sentido, la raíz del conflicto fe/razón puede remitirse sin más a la postura racionalista, donde la razón auto-fundativa considera a la fe como una forma de conocimiento inferior (precientífico) y por eso carente de valor veritativo.

4. Secularismo

Ya señalé atrás que el cientificismo y el secularismo son dos procesos convergentes típicos de la modernidad, y que el primero puede considerarse como incluido en el segundo. Este último engloba también la temática de la libertad, especialmente política, con lo cual ya tenemos los dos ejes maestros que configuran, como adelanté al principio de este artículo, la identidad de lo que suele llamarse *modernidad*, con consecuencias para ulteriores definiciones de la postmodernidad (tema en el que no entraré en este trabajo).

Los términos *secularismo* y *secularización* tienen muchos sentidos. Sobre este tema la bibliografía es inmensa¹⁷. Por mi parte quisiera distinguir entre dos sentidos de la secularización, uno positivo y otro negativo. En su significado positivo, la secularización es el proceso social, político, histórico, científico, etc., en el que, a partir de la Baja Edad Media y el Renacimiento en adelante, en la cultura occidental cristiana se fueron generando ámbitos de autonomía de las actividades humanas temporales o laicales, con independencia del campo estrictamente religioso o eclesial. El caso más característico, presente en su raíz en el cristianismo, es la distinción entre el poder eclesiástico y el poder civil, una distinción latente ya en las palabras de Cristo “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”¹⁸. Esto significa que el poder político y el religioso no se fusionan, como es típico de casi todas las

¹⁷ Remito a los siguientes estudios: MARIANO FAZIO, *Storia delle idee contemporanee: una lettura del proceso di secolarizzazione*, Apollinare Studi, Roma, 2001; JÜRGEN HABERMAS. JOSEPH RATZINGER. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2006; MASSIMO BORGHESI. *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007 y *Critica della teologia politica*, Marietti, Torino, 2013; PIPPA NORRIS, RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011; CHARLES TAYLOR, *La era secular*, Gedisa, Barcelona, 2014.

¹⁸ Mateo 22, 21.

sociedades de la Antigüedad, sino que se separan. En consecuencia, el poder político –del monarca o del Emperador– no resulta ser sin más una expresión de la voluntad divina, ni el poder eclesiástico ocupa espacios de poder o competencia propios de la potestad pública política.

No es ésta una distinción meramente jurídica, sino que tiene una importancia social fundamental. Implica un planteamiento de la religión que no disminuye su importancia, sino más bien al contrario, pero que no exige que los contenidos, formas y competencias religiosas ocupen totalitariamente todos los ámbitos humanos, como las ciencias, las artes, la economía, la política, el comercio, etc., todo eso que, en la terminología corriente cristalizada en la Iglesia católica, con frecuencia fue indicado con el nombre de *actividades seculares*, contrapuestas a las *eclesiásticas* o *espirituales*.

La palabra *secular* hace alusión al “siglo” (*saeculum*), de modo que con este vocabulario se entiende el mundo o lo temporal –lo que no se relaciona directamente con la vida eterna–, ámbito que en la configuración de la Iglesia queda reservado especialmente a los laicos y no al clero. Esta es la razón por la que la palabra *laicidad*, así como el término *secularidad*, asumirá nuevamente dos sentidos, uno positivo y otro negativo. En la perspectiva de la Iglesia católica, la laicidad en sentido negativo es el *laicismo*, que supone una reivindicación de independencia hostil ante lo que se supone serían injerencias de la Iglesia en la sociedad civil. Las revoluciones liberales europeas adolecieron del laicismo entendido de este modo.

La secularización en sentido positivo apareció en Europa en la medida en que se dejó atrás la sociedad medieval que tenía como protagonistas significativos de la cultura a personalidades eclesiásticas (obispos, sacerdotes, religiosos). Así sucedió, desde el punto de vista sociológico, con el surgimiento de las comunas italianas en el siglo XIII, y más tarde con tantas manifestaciones científicas y artísticas cuyo signo no era ya inmediatamente religioso, aunque no por eso fueran antirreligiosas. Simplemente eran seculares. La filosofía se separó de la teología de la fe revelada y las ciencias positivas se separaron, a su vez, de la filosofía. Los temas artísticos, con el correr del tiempo, no tendrían ya contenidos exclusivamente religiosos. Después de las revoluciones liberales, los Estados ya no serán confesionales, con lo que se plantearía más explícitamente la cuestión de la libertad religiosa.

El Concilio Vaticano II tomó una conciencia más explícita de este fenómeno, especialmente con la declaración *Dignitatis Humanae* de 1965 sobre la libertad religiosa¹⁹. Surgió así en la Iglesia no sólo la convicción de la importancia de los laicos, sino también del valor de las actividades seculares con relación al mensaje de santidad del Evangelio. Muchos fenómenos eclesiales pusieron un especial énfasis en el valor positivo de la secularidad y la libertad, aspectos que se reclaman mutuamente. Son testimonio de esto, por ejemplo, el Opus Dei, fundado por San Josemaría Escrivá²⁰, y muchos movimientos católicos laicales²¹. La cuestión que aquí estoy tocando, por otra parte, fue objeto de reflexión por parte de algunos filósofos, como Maritain, y sobre de todo de numerosos teólogos de gran prestigio en la época del Concilio Vaticano II, como Chenu, Congar, Rahner, Ratzinger, Philips, Thils, Bouyer, Colombo y otros muchos²².

El cristianismo, en este sentido, no impone una única cultura religiosa totalizante, sino que promueve, con sentido de libertad, iniciativa y espontaneidad, la dinámica propia de las realidades temporales que, de todos modos, sí tienen una relación con Dios, porque han de ser santificadas. Son muy típicas de la religión cristiana las distinciones entre fe y razón –como la que estoy considerando en estas páginas–, gracia y naturaleza, teología y filosofía, Iglesia y Estado, ámbito espiritual y ámbito temporal. Estas distinciones previenen contra formas de monismo fundamentalista y garantizan la autonomía de la naturaleza y de la razón. Esta autonomía tiene mucho que ver con la libertad en la actuación religiosa en el mundo.

¹⁹ Cfr., al respecto, MARTIN RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una realidad compleja*, Rialp, Madrid, 2009; *Laici e cattolici: oltre le divisioni. Riflessioni sull'essenza della democrazia e della società aperta*, en “Fondazione Liberal”, 2003 (17), 108-116; *Christian Secularity, Political Ethics and the Culture of Human Rights*, en “Josephinum Journal of Theology”, 2010 (16: 2), 320-338; *Faith, Secularity, and the Experience of the World*, en “Communio: International Catholic Review”, 2010 (37: 2). 356-364;

²⁰ Señalo el Opus Dei porque en la temática de la secularidad y la libertad soy especialmente deudor de aspectos teológicos que he aprendido personalmente de las enseñanzas orales de San Josemaría Escrivá de Balaguer.

²¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *El mensaje de San Josemaría: contenidos particularmente relevantes en el contexto actual*, www.es.josemariaescriva.info/articulo/el-mensaje-de-san-josemaria-contenidos-particularmente-relevantes-en-el-contexto-actual. Último acceso del 21 de septiembre de 2015. Ver también ERNST BURKHART, JAVIER LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, Rialp, Madrid, 2010, vol. I , 41-105; vol. III, 2013, 102-134.

²² Cfr. ERNST BURKHART, JAVIER LÓPEZ, op. cit., 80-89, con abundante bibliografía sobre el tema.

La secularidad en sentido negativo, en cambio, asume esas distinciones como una separación total, lo que conlleva la autonomía de una razón que ya nada quiere tener que ver con la fe religiosa. A esa separación sigue la minusvaloración y por fin la eliminación de la instancia religiosa. Tenemos así el secularismo moderno ateo, que ha sido precedido, como puede verse por lo que llevo dicho, por el influjo previo del racionalismo.

A veces se achaca al cristianismo el haber introducido en la cultura la raíz del secularismo moderno en su lado negativo. Esto sería verdad sólo en el sentido de que el cristianismo siempre ha subrayado el valor propio de la naturaleza y de las causas naturales, sin divinizarlas, así como el valor secular y temporal de la política, negando a los gobernantes y a los Estados un valor divino absoluto. Esto último supone una forma de idolatría que acaba fácilmente en el totalitarismo, como demuestra la historia. Por el mismo motivo, el cristianismo no idolatra a la historia temporal, como sucede en cambio en la filosofía de Hegel, en la que la historia supondría el avance del Absoluto hacia una suprema síntesis.

Pero esto no significa que la religión cristiana sea responsable del ateísmo moderno por haber “des-divinizado” al mundo y a la misma razón humana, que es sin duda cierta imagen de Dios, pero que a la vez puede equivocarse y ponerse al servicio del mal. El reconocimiento de la validez de una fuerza propia no legitima el abuso que de ahí pueda derivarse.

Precisamente porque la razón humana no es divina, sino propia del hombre, es posible que algunos la tomen como una instancia cerrada. Así sucede cuando las ciencias positivas se cultivan como un coto cerrado a toda relación con Dios, y por tanto sin vínculo alguno con la metafísica y la teología. Lo que estoy diciendo puede parecer algo sutil, pero no es así. A las ciencias no se les puede pedir que, con sus propios métodos, argumenten válidamente la existencia de Dios. Sin embargo, el conocimiento científico sí invita a la persona humana a reconocer a Dios, si pasa al plano meta-científico y metafísico. La distinción fe/razón exige mantener estos dos planos de conocimiento. Pero la unidad de la persona y de la misma realidad exige ponerlos en relación. Lo mismo sucede con la tecnología científica moderna. Si se cultiva de un modo cerrado, acaba por deshumanizar. Pero si se realiza al servicio de

la persona humana y de sus horizontes espirituales, puede ponerse de un modo muy natural en conexión con la trascendencia religiosa.

Lo característico de la secularización negativa, a partir de la segunda mitad del siglo XX, para concluir nuestra perspectiva histórica, es que la vivencia secularizante ya no será patrimonio de intelectuales y pensadores. Con la llegada de la sociedad tecnológica del bienestar, esta vivencia se extendió masivamente y de modo efectivo a todo el mundo. Muchas personas perdieron así el interés por la religión, la práctica religiosa disminuyó o se anuló en muchos, que viven una forma de ateísmo práctico con aparente tranquilidad, sin sentir la necesidad de Dios, cosa que en realidad es una parálisis espiritual o una ceguera sapiencial.

Esta es la secularización negativa que hoy se observa en la sociedad occidental. En muchas personas la religión se transforma así en un tema del pasado, quizá interesante culturalmente y digno de ir a un museo para ser mirado con un interés externo que no compromete en la vida. Este es el motivo por el que muchas personas realizan hoy las tareas científicas con despreocupación religiosa, porque carecen del hábito contemplativo que lleva el pensamiento humano desde las cosas profanas hacia Dios.

5. Caída del racionalismo. El nuevo panorama de las ciencias (siglos XX-XXI)

El teorema propuesto en el pensamiento moderno de una racionalidad autofundante y victoriosa fue desmentido en el siglo XX en diversos frentes, aunque de vez en cuando reemerge como algo que no acaba de morir del todo. Sus proyecciones totalitarias, como fueron el soviétismo marxista-leninista y el nazismo, se derrumbaron vistosamente. La física y la matemática tampoco llegaron a una autofundación como la que se podía esperar a inicios del siglo XX. Esta fundación fue intentada de alguna manera por el positivismo lógico del círculo de Viena y no fue coronada por el éxito. La ciencia quedó en manos de instancias ni puramente lógicas, ni puramente empíricas, que pueden verse, según los autores, como metafísicas en el caso de Popper, o como sociológicas o psicológicas en algunos epistemólogos post-popperianos, notoriamente en Kuhn.

La tecnociencia, por su parte, con su poder inmenso sobre la naturaleza, pero también incluyendo la posibilidad de ser mal usada, demostró de una manera práctica

que la tecnología, con su base científica, si bien resolvía problemas humanos materiales, creaba otros nuevos, y en definitiva no resolvía cuestiones más profundas, como la justicia, la paz, el respeto de la persona y el sentido último de la vida humana. La tecnociencia ha demostrado límites ecológicos, lógicos, metafísicos, antropológicos y éticos. Aporta un alivio a las limitaciones humanas, pero genera amenazas, según el espíritu con que la asumen las personas y los grupos sociales. La ciencia y la técnica no pueden ser utilizadas, por tanto, como argumentos contra la trascendencia teológica y religiosa, cuando ni siquiera dan un fundamento a la ética.

El panorama que se nos presenta, muy definido desde la segunda mitad del siglo XX, es la caída del racionalismo. Entramos en una fase que algunos han llamado *post-moderna*, con una categoría no tanto cronológica, sino cultural (post-modernidad significa la caída de los ideales de la modernidad). Aunque esta situación pudo inyectar nuevas fuerzas en los argumentos metafísicos y religiosos tradicionales, de todos modos en la cultura occidental no se ha vuelto, en general, a un renacimiento del espíritu contemplativo clásico, sino que más bien se ha dado entrada a un nuevo escenario más bien materialista, sin grandes pretensiones racionalistas, apoyado sobre todo en los avances de las ciencias biológicas y de la tecnología informática.

Simplificando un poco, podríamos decir que el racionalismo desapareció, pero que el secularismo negativo pervivió asumiendo nuevas formas. Su característica principal es, a mi modo de ver, la ambigüedad y la oscilación entre la resignación a un destino natural incierto, por un lado, y cierta fe u optimismo en las promesas de la tecnología, por otro lado. Pero entonces se repone la fe natural, a la vista de la debilidad de la razón, con la posibilidad de que despunten nuevos mitos, es decir, creencias absolutas infundadas, como lo fueron los mitos totalitarios de la modernidad arriba mencionados.

En el análisis cultural que aquí presento, como puede verse, la situación de las relaciones entre la fe religiosa y las ciencias resulta más compleja en el nuevo contexto en que vivimos en el siglo XXI. Hay mucho secularismo, pero no tanto racionalismo. Reviven la fe humana y los posibles mitos ligados a aspiraciones antropológicas y a proyecciones ideales relacionadas con tales aspiraciones.

El momento actual es, pues, abierto, ambiguo, arriesgado, quizá rico en posibilidades. Es un periodo que quizá ofrece la oportunidad de establecer una nueva racionalidad y también podría permitir una recuperación de la sabiduría clásica. Para favorecer el análisis, destacaré una serie de puntos característicos al respecto.

1. La confianza en la ciencia como instancia básica de verdad sobre el mundo hoy se ha trasladado a la biología evolutiva y a la neurociencia (la física y la cosmología suelen verse más fácilmente como hipotéticas y por tanto con una verdad debilitada). Tenemos así por delante un mundo físico frágil en sus estructuras vivientes evolucionadas. Este mundo surgió de modo contingente, incluso aleatorio, y no en virtud de leyes naturales férreas. Nos sustenta, pero podemos desaparecer en el futuro. Lo que vaya a suceder parece depender, en parte, de nuestra capacidad de controlar la naturaleza física. No hay garantías absolutas de que este control vaya a tener éxito.

La confianza racional es aquí *sólo confianza*, es decir, es una fe y una esperanza con riesgos. La ciencia no nos da ya una seguridad absoluta. Debemos confiar en la naturaleza y en las ciencias. Como hay riesgos, se dan peligros y amenazas. Si se vive en un ambiente materialista, estos peligros y la aludida fe asumen dimensiones desproporcionadas y a veces trágicas. ¿Qué sucedería si al final las fuerzas físicas del cosmos o de la tierra prevalecieran y la especie humana pereciera por efecto de algún cataclismo, quizá facilitado por una conducta humana ecológicamente irresponsable? Y aunque pudiéramos sobrevivir como especie durante varios siglos, ¿qué va a pasar en un futuro cosmológico incierto, en el que se pronostica la segura destrucción del sistema solar y, a largo plazo, la desorganización cósmica definitiva?

La fe en el cosmos y en la razón humana tiene que convivir así con el temor y la inseguridad. Se perfilan posibles mitos, es decir, proyecciones extremas y no racionalmente fundadas de un deseado futuro feliz: el mito del transhumanismo, que pone en la tecnología informática la esperanza de mejorar nuestra especie e incluso de superarla para afrontar las actuales limitaciones biológicas de la humanidad²³; o

²³ Cfr., sobre esta temática, JESÚS BALLESTEROS, ENCARNACIÓN FERNÁNDEZ, *Biotechnología y posthumanismo*, Aranzadi, Pamplona 2007; GENNARO AULETTA, IVAN COLAGÈ, PAOLO D'AMBROSIO, *A Critical Assesment of Transhumanism*, en "Acta Philosophica", (2013) 22, 327-348; MICHELE FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milán, 2011.

bien el mito de un futura humanidad que se reconciliaría con la naturaleza tomada como instancia absoluta, en la que encontraríamos un sitio para sobrevivir junto a las demás especies vivientes, pero sólo como una más. No es esto el movimiento ecológico, sino la postura ideológica del ecologismo profundo (*deep ecology*), según el cual todas las especies vivientes tendrían el mismo valor y no debería privilegiarse a la especie humana como algo especial en la naturaleza terrestre²⁴.

2. Otra contradicción característica de los horizontes del siglo XXI se manifiesta entre lo que podríamos llamar la capacidad unificadora de las ciencias y el pluralismo de las culturas y creencias. El cientificismo aspiró a unificar a los hombres en torno a los conocimientos científicos y a las conquistas técnicas, que aparecen como indiscutibles. Sin embargo, la unidad que así se consigue es material y no llega a estratos más profundos de la persona. Éstas se encuentran enraizadas en las culturas y, más en profundidad e incluso de modo transversal a las culturas, en creencias éticas, religiosas o no (a veces ideológicas). Algunas de esas creencias tocan aspectos fundamentales de la convivencia humana, como la sexualidad y el matrimonio. Otras responden a las religiones tradicionales, o a formas nuevas de religiosidad.

El conjunto, en su variedad, parece dar razón al relativismo. Pero éste se demuestra, a su vez, relativo, valga la expresión, porque en el campo ético (ideológico con frecuencia) muchos intentan imponer a los demás sus creencias, incluso con la fuerza de la ley, por ejemplo penalizando jurídicamente a los que piensan de otro modo en cuestiones que estiman fundamentales.

No pretendo aquí entrar en el meollo de estas contradicciones sociales hoy evidentes en casi todos los países, especialmente en las naciones occidentales y en las que dependen de ellas. Sólo deseo hacer notar que este panorama pluralista e incluso relativista, que a la vez manifiesta brotes de imposición de lo que se estima indiscutible, demuestra el fracaso del racionalismo y del cientificismo y la vuelta a la validez insustituible de las creencias.

3. La imagen del mundo que hoy nos ofrecen las ciencias no presenta un panorama de exclusión de las creencias religiosas y del conocimiento metafísico de

²⁴ Cfr., sobre el tema, ALFREDO MARCOS, *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001; BILL DEVALL, GEORGE SESSIONS, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith, Salt Lake City (Utah), 2001.

Dios y de la espiritualidad de la persona. Las aparentes contradicciones entre las ciencias y la visión teológica son malentendidos que pueden aclararse con una correcta interpretación del alcance de los datos científicos y de lo que la fe teológica realmente implica. Los fundamentalistas protestantes que oponían la fe bíblica a las teorías evolutivas, por ejemplo, en realidad interpretaron mal el alcance de algunos textos de la Escritura y de lo que comporta realmente la creación divina del universo. Obviamente esta cuestión es muy amplia y no es posible tratarla aquí. Presentaré simplemente, en forma esquemática, una serie de puntos en los que históricamente se creyó ver una dificultad para la fe cristiana proveniente de las ciencias. Como es lógico, cada uno merece un estudio a fondo y tiene detrás de sí una bibliografía enorme²⁵.

Dificultad	Respuesta
El heliocentrismo sería contrario a la fe bíblica.	Se trata del caso Galileo, un malentendido ocasional.
La teoría del Big Bang se opondría a la creación divina.	Al contrario, más bien podría sugerirla. En realidad, la tesis de la creación divina no está vinculada a ninguna hipótesis cosmológica.
La teoría de la evolución desplazaría la tesis de la creación divina.	Se trata de una interpretación equivocada. La creación y la evolución son perfectamente compatibles.
La intervención de procesos de azar en la evolución excluiría el finalismo vinculado a la creación divina.	La creación divina del universo no excluye procesos de azar. No está ligada a una visión determinista.
El origen evolutivo de la especie humana se opondría a la fe bíblica en la creación divina del hombre y en el pecado original.	Ambos procesos son compatibles, siempre que el origen evolutivo del hombre no se tome como absoluto (puede estar abierto a una intervención de Dios).

²⁵ Remito solamente a un mínimo bibliográfico que pueda interesar al lector: ROBERT RUSSELL, WILLIAM STOEGER, GEORGE COYNE (eds.), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory, Vatican City, 1988; ROBERT RUSSELL, NANCEY MURPHY, CHRISTOPHER ISHAM (eds.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican Observatory, Vatican City, 1993; MARIANO ARTIGAS, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona, 2000; *Las fronteras del evolucionismo*, Eunsa, Pamplona, 2004; ROBERT RUSSELL et al. (eds.), *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory, Vatican City, 1999; ROGER TRIGG, JUSTIN BARRETT (eds.), *The Roots of Religion. Exploring the Cognitive Science of Religion*, Ashgate, Aldershot (UK), 2014; DENIS ALEXANDER, *Creation or Evolution: Do we Have to Choose?*, Monarch Books, Oxford, 2008; JUAN JOSÉ SANGUINETI, *El origen del universo*, Educa, Buenos Aires, 1994; *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid, 2014; MIGUEL DE ASÚA, *La evolución de la vida en la tierra. Ciencia, filosofía y religión*, Logos, Rosario (Argentina), 2015.

La neurociencia avala el materialismo y elimina la espiritualidad humana.	La antropología espiritualista es plenamente compatible con la centralidad del cerebro en la persona humana.
---	--

Podrían ponerse más ejemplos, pero los aquí presentados son los principales y más debatidos. Históricamente, sin duda, surgieron tensiones e incomprensiones debidas a muchos factores, que aquí he simplificado aludiendo a malentendidos. En algunos casos, por ejemplo, la oposición a la biología evolutiva nació de posiciones fundamentalistas originadas en algunos teólogos protestantes. A veces los conflictos surgieron de posturas ideológicas, como el materialismo que buscaba un fundamento en la física o en la biología. Por otra parte, las estrategias apologéticas concordistas que pretendieron ver en la Biblia un refrendo de tesis teológicas (por ejemplo, querer demostrar la necesidad de la creación divina desde la teoría del Big Bang) fueron igualmente planteamientos inadecuados.

El momento actual en el que las ciencias se están desarrollando es favorable al entronque de las ciencias con la metafísica y la teología de la fe, con tal de que se respeten las distinciones de planos, sin mezclas metodológicas que generan confusiones.

6. Conclusiones

Como puede verse en esta exposición, las relaciones entre la fe religiosa y las ciencias han sufrido cambios importantes a lo largo de los siglos. He distinguido tres grandes periodos. Primero, una fase clásica, precristiana y cristiana, en la que existía una simbiosis sustancialmente equilibrada entre la fe teológico/religiosa y la racionalidad de las ciencias naturales. En una segunda fase, que podemos llamar moderna, el racionalismo radicalizado fue la raíz de un conflicto sistemático entre la fe y el saber científico. Este racionalismo es solidario con el secularismo, más típico de la época contemporánea. En una tercera fase, más compleja, el racionalismo fracasa, pero continúa el secularismo. Éste, sin embargo, retorna a una estructura epistemológica en la que la fe y las creencias (no religiosas) son predominantes, con la tentación de proyectarse en mitos. Se confirma que el hombre no sólo vive de su razón, sino también de fe y creencias²⁶. Los motivos objetivos para excluir lo razonable de la fe religiosa han desaparecido. Por eso puede decirse que el momento

²⁶ Sobre este punto cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, nn. 28-32.

actual de la cultura es favorable a un diálogo positivo y a una armonía entre la fe y las ciencias.

Por supuesto, no es posible volver a la antigua síntesis de fe y razón propia del pensamiento clásico. Las ciencias hoy son mucho más complejas. Por eso ante todo son necesarias las distinciones epistemológicas. La razón científica y la racionalidad filosófica tienen un dinamismo autónomo. La secularidad en sentido positivo es valiosa en las ciencias y en la vida cultural, social y política. Pero en una cultura secular, cuya característica primordial debería ser la libertad y el respeto de las exigencias éticas fundamentales, la religión ocupa un lugar importante, un lugar relacionado con la dignidad humana y con el respeto de la misma racionalidad. Entre otras cosas, la fe en un Dios trascendente ayuda a prevenir a la humanidad ante el despertarse de nuevas idolatrías y absolutismos, que serían tan engañosos como lo fueron los antiguos ídolos.

La caída del racionalismo favorece el nacimiento de relaciones complementarias y enriquecedoras entre la fe teológica y las ciencias. Para esto es necesario, sin embargo, no sólo superar el dogma racionalista –es decir, la razón encerrada en sus límites–, sino también el secularismo. Es decir, se requiere una apertura genuina a la trascendencia de Dios.

Esta apertura es gnoseológicamente válida y es una necesidad antropológica. Vivir tranquilamente sin Dios elude los grandes dramas humanos o los resuelve de un modo inhumano. La sola satisfacción del bienestar material no puede ser la última meta humana. Esa satisfacción ni siquiera es posible, sobre todo no es posible para todos. En definitiva, Dios como Ser personal confiere una última inteligibilidad a las explicaciones científicas y filosóficas del universo, y da un último sentido a la existencia de la persona humana.