

EL DIÁLOGO CIENCIA-FE EN LA ACTUALIDAD

Ortega avisaba que no todos los contemporáneos son coetáneos: el tiempo vital y cultural no siempre coincide con el cronológico. Sucede para las personas y sucede para los problemas. Y Karl Rahner advertía: “vivimos juntos con descendientes retrasados del siglo XIX”. Esto explica la extrañeza que demasiadas veces sentimos ante las discusiones acerca de la relación entre la fe y la ciencia.

A estas alturas, a nivel formal y de principio, lo fundamental está resuelto: los científicos que saben reducirse al campo de su competencia no pretenden legislar en los demás; y hace tiempo que “la teología se dio cuenta de que la dignidad del género humano no dependía ni del hecho de habitar en el centro del universo [alusión a Galileo] ni de que el Homo sapiens [alusión a Darwin] fuera una especie creada de manera separada e instantánea” (J. Polkinhorne).

Pero las cuestiones llegan cargadas por el peso de una historia enturbiada por el partidismo polémico. Y, como Hegel sabía muy bien, las ideas necesitan el largo trabajo de la historia para ir explicitando sus consecuencias y hacer sentir su efectividad real (la igualdad humana entró en el siglo I, con el cristianismo, pero la esclavitud se abolió en el siglo XIX).

Tanto la teología como la ciencia necesitan tener en cuenta esta polaridad entre el descubrimiento y la realización concreta. Dado el enfoque teológico del trabajo, el interés prioritario será analizar las consecuencias que, del encuentro con la ciencia, se derivan para una comprensión actual de la fe. Bastante de lo que se dirá resulta válido para la filosofía, sobre todo para la ética y la estética; y, por supuesto, para la ciencia.

Iglesia Viva 242 (2010) 43-66.

EL PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

La claridad de principio ha sido lograda a partir de una historia larga y llena de conflictos. Galileo y Darwin saltan espontáneamente a la memoria. Los primeros historiadores tendieron a un lenguaje de marcado signo bélico. Entre noso-

tros es bien conocida la *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* de John William Draper, de 1874. Su traducción en 1885 tuvo un eco enorme, influyendo en el origen de la apasionada polémica sobre la “ciencia española”. Me-

nos conocida fue la de Andrew Dickson White, que habla no ya de conflicto, sino expresamente de “guerra”: *Una historia de la guerra de la ciencia con la teología en el cristianismo* (1986). Por desgracia títulos bien recientes son hoy menos ásperos en la forma pero no menos atrasados en el tiempo. Por ej. Richard Dawkins, *El espejismo de Dios* (2006) y Daniel Dennet, *Romper el hechizo* (2006).

Estas exposiciones habían tenido ya desde el siglo XVIII su contrapartida ortodoxa en la apologética de ciertas “físico-teologías”, que pretendían demostrar la existencia de Dios a base de la estructura de los insectos o incluso del tamaño de las manzanas... tan

bien acomodado al de la mano humana.

El conflicto fue intenso y restos de esta actitud persisten todavía. Por fortuna, las posturas verdaderamente críticas dejan sentir su presencia. En este sentido resultan muy significativas las distintas actitudes de Alfred North Whitehead y de Bertrand Russell. Después de escribir juntos, 1910-1913, los tres tomos de los *Principia mathematica*, Russell continuó con un estilo belicoso. Whitehead, en cambio, abandonó el positivismo y se convirtió en denunciador de la “falacia de la falsa concretez” por parte de una ciencia que pretende identificar su visión sectorial con el todo de la realidad.

DEL CHOQUE FRONTAL A LA DIFERENCIACIÓN FORMAL

La inevitabilidad del choque

Inicialmente, la conmoción era inevitable. La irrupción de la ciencia moderna constituía el inmenso cambio de paradigma cultural que supuso la Modernidad. Ni siquiera dentro del mundo de la ciencia pueden esos cambios producirse sin duras y prolongadas resistencias. Todo un mundo de ideas, prácticas y valores resultaba cuestionado por las nuevas propuestas.

De hecho, la oposición a los nuevos descubrimientos no era exclusiva de la religión, sino que llegaba de todas partes. De los mis-

mos científicos y, por supuesto, de los filósofos. La resistencia tenía que ser mucho mayor en el *mundo religioso* que moviliza emociones de resonancia vital y que estaba representado por una institución poderosa que sentía cuestionados su influjo, su verdad y su misma legitimidad. Por su parte, la *nueva ciencia* no podía evitar una tendencia imperialista mostrando sus pretensiones de convertirse en instancia exclusiva del saber teórico y del dominio práctico. Con el ingenuo optimismo de los comienzos, la razón moderna se presentaba como la nueva “revelación”, y prometía convertirse en remedio de todos

los males, es decir, como la nueva alternativa de “salvación”.

Del choque a la diferencia

Vale la pena acudir de nuevo al caso Galileo, para apreciar en concreto el auténtico núcleo de la cuestión. En este primer episodio están todos los elementos del drama, con las razones que hacían inevitable el conflicto y las posibilidades que propiciaban la solución.

Galileo era creyente, pero su heliocentrismo chocaba con la letra de la Biblia que habla claramente de que el sol se mueve en torno a la tierra. El conflicto resultaba innegable, mientras no se comprendiese que la nueva situación cultural estaba haciendo patente una diferenciación teológica que hasta entonces no había aparecido. La Biblia y la ciencia hablan de temas y problemas distintos. La Biblia sólo quiere hablar de religión. Vistas desde la ciencia las afirmaciones bíblicas *no son verdaderas ni falsas*: sencillamente, hablan de otro asunto.

No es esta una solución artificiosa para salir del paso, sino una distinción obvia, una vez que se toma en serio el carácter religioso de la Biblia. La prueba está en la famosa frase de Galileo de que el libro sagrado dice “*come si va in cielo, non come va il cielo*”. Pero resulta que la frase, según él mismo indica, es del famoso cardenal Baronio. Más aún, el cardenal no

inventaba, sino que repetía doctrinas claramente expresadas ya por san Agustín.

En el plano de los principios, la distinción no ofrece dificultad, cuando se nos ha hecho evidente la *dimensión simbólica del lenguaje* y estamos acostumbrados a leer el sentido existencial de los mitos. Ningún historiador de las religiones concluiría hoy la riquísima obra de Sir James Frazer hablando de un “archivo melancólico del error y la insensatez”. Ningún antropólogo, después de Levi-Strauss, hablará con desprecio de la “mentalidad primitiva” o del “pensamiento salvaje”. Y ningún astronauta repetirá con Gagarin la simpleza de que no existe Dios porque él no lo ha visto en el espacio. Igual que ningún médico se hace preguntas fisiológicas acerca de un lobo capaz de tragar vivas a Caperucita y a su abuela; o que ninguna persona sensata se escandaliza de que los animales hablen en las fábulas; y que finalmente ningún cristiano, medianamente culto, se pregunta cómo es posible que Jonás viviese tres días en el estómago de una ballena.

Pero sucede que en la *aplicación práctica*, el prestigio sagrado de la Biblia, reforzado por siglos de interpretación literal, impone restricciones espontáneas y límites instintivos. Aún en nuestros días no falta quien en cada Navidad nos habla de un cometa extraño y cada Viernes Santo de un eclipse o terremoto, sin enterarse de que la estrella de Belén forma

parte de la simbología del nacimiento del héroe, igual que las tinieblas de la Pasión pertenecen a la imaginería apocalíptica.

La controversia con Darwin fue más grave que la de Galileo. Aunque hubo mentes lúcidas que no cayeron en la trampa, la mentalidad oficial continuó con la lectura literal del mito de la creación. Precioso en su significado auténtico y literalmente estúpido cuando se toma a la letra o se somete a una lectura “científica”.

Por fortuna, la crítica bíblica, “lo más poderoso que jamás había osado y realizado la reflexión teológica” (Albert Schweitzer), se ha ido imponiendo. En la actualidad la distinción de campos puede considerarse como algo adquirido. Sólo los fundamentalistas de ambos bandos siguen repitiendo las mismas ideas trasnochadas. A *nivel crítico* las confrontaciones entre la ciencia y la Biblia pertenecen al pasado o representan actitudes residuales.

Moviéndose a niveles distintos, los discursos no tienen por qué chocar. Tampoco deben forzarse los encuentros directos y sin mediación. La ciencia no puede demostrar la existencia de Dios ni convencer de su no-existencia. Y ni Robert Jastrow tiene razón cuando piensa que el fracaso de los científicos los obliga a reconocer la verdad de la creación, ni la tiene Bertrand Russell cuando afirma que “Dios y la inmortalidad no encuentran apoyo en la ciencia”.

La diferencia como avance cultural

Es importante notar que este resultado no es algo peculiar y exclusivo de la experiencia religiosa. Remite a un fenómeno que afecta a todos los estratos de la cultura. Forma parte del progresivo avance de la humanidad a medida que descubre nuevos campos y abre nuevas perspectivas. Lo que aparecía conjuntado en una visión unitaria se diferencia en sectores y niveles distintos como respuesta a nuevos interrogantes. Así se ha producido la división social del trabajo, se han diferenciado *religión* y *filosofía* y así fueron apareciendo las diversas ciencias. Los choques y conflictos se producen cuando una de las divisiones pretende absorber el conjunto.

En Occidente la pujanza del pensamiento científico y lo espectacular de sus conquistas han llevado a que muchos lo constituyan en pauta única de cualquier conocimiento. La religión no ha sido la única afectada: con ella quedaron cuestionadas la ética, la estética y la filosofía. En general, todas las disciplinas “humanistas” se vieron descalificadas como meras reacciones emocionales sin real alcance cognoscitivo. Fue el imperio del positivismo de vía estrecha y de la racionalidad instrumental.

Varios factores han contribuido al final de ese imperialismo. En primer lugar, el impacto de la *fenomenología* que con su “principio

de todos los principios” ha roto el interdicto cientifista, reivindicando el derecho de toda experiencia originaria, sin privilegios ni exclusiones. Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* trata de mostrar cómo la matematización de la naturaleza supuso un empobrecimiento de nuestra percepción y vivencia de la realidad, pues tiende a reducir el “mundo de la vida” al de la ciencia y la técnica.

Desde una perspectiva distinta, y con mayor carga socio-crítica, la *Escuela de Frankfurt* fue poniendo al descubierto los efectos de la

“razón instrumental”: una razón científica que después de explotar la naturaleza acaba justificando la explotación de la persona humana. Jürgen Habermas patentizó con vigor el carácter ideológico de la mentalidad científica y tecnológica.

El *análisis lingüístico* ha confirmado la validez de estos análisis, y Wittgenstein ha reclamado la validez específica de todos los “juegos de lenguaje” como manifestaciones de distintos “modos de vida”.

ALGUNAS APLICACIONES

La nueva situación está postulando una actitud nueva a la hora de repensar las relaciones. Unos y otros deben aprender de la historia para delimitar sus pretensiones, no invadir campos ajenos y tratar de establecer un diálogo que pueda ser fecundo tanto para la ciencia como para la teología.

Un nuevo peligro: el imperialismo de la racionalidad científica

Si al principio fue la ciencia la injustamente “agredida” y la que *por eso mismo* salió victoriosa, hoy percibimos con claridad las grandes exageraciones del positivismo decimonónico. La extensión acrítica de la lógica “científica” a

los ámbitos de la religión, y también de la filosofía, resulta a veces escandalosa. Y tan fuera de lugar estuvo condenar a Galileo y Darwin desde la religión, como lo está ahora deducir el ateísmo desde la cosmogénesis o negar la creación desde la evolución.

Interesa hacer patente la mentalidad que, como prejuicio o “creencia” orteguiana, condiciona muchos razonamientos. Igual que antes la “creencia” en la revelación bíblica como “dictado” literal divino hacía ver como obvio el valor científico de afirmaciones de valor únicamente *religioso*, ahora tiende a suceder lo mismo con afirmaciones científicas traducidas a lenguaje ordinario.

Para aclararlo nada mejor que el ejemplo del *Gato de Schrödinger*

ger, que en un determinado momento ni estaría vivo ni muerto o estaría vivo y muerto al mismo tiempo. Se trata de un experimento mental acerca de la “incertidumbre” o “indeterminación” *científica*. El resultado es válido y admisible en el lenguaje estrictamente científico, pero se convierte en un disparate cuando se afirma que es también verdad en la *realidad efectiva*. La estructura de este equívoco se comprende con mayor facilidad en el lenguaje jurídico: si a una mujer que pide la paga de viudedad por su esposo desaparecido, le dicen que todavía no pueden dársele, porque, al no constar la efectividad de su muerte, *jurídicamente* su marido no está ni vivo ni muerto. La afirmación tiene validez en ese juego lingüístico pero no en la realidad efectiva. Observación elemental que minaría por la base la aparente evidencia de bastantes alegatos “científicos” contra la religión y evitaría muchas discusiones.

Hecha la advertencia, interesa volver a las consecuencias para la teología en la cultura actual. Me centraré en dos, por su relación con Galileo y Darwin: 1) el carácter radicalmente humano y verificable de la experiencia religiosa; 2) el modo de comprender la acción de Dios en el mundo.

Carácter humano y “verificable” de la experiencia religiosa

La contradicción entre la letra

de la Biblia y los resultados de la ciencia, resultó brutal de entrada. Pero pronto se anunciaron los caminos de la solución. Galileo ya dijo: “la biblia no dice cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo”. Y Belarmino supo intuir las consecuencias teológicas. En una carta al P. Foscarini apunta a la solución correcta: si las pruebas aportadas por Galileo llegasen a demostrarse verdaderas, “tendríamos que proceder con gran circunspección al explicar pasajes de las Escrituras que parecen expresar lo contrario”. Es decir, repensar el concepto de revelación.

Eso supone la superación del fundamentalismo bíblico. El problema no está en el reconocimiento de principio sino en la libertad para sacar las consecuencias, de modo que el concepto de revelación: 1) respete la autonomía del psiquismo humano; y 2) pueda responder a las exigencias de un pensamiento crítico.

La revelación como descubrimiento humano del Dios que se manifiesta en su creación

La importancia de este punto la destacó W. Pannenberg contra la “teología de la palabra”. La revelación no es un “milagro” que rompa las leyes psicológicas ni una imposición autoritaria que viole la autonomía de la conciencia; y su defensa no se puede convertir en un refugio fideísta o en un *asylum*

ignorantiae.

El concepto de revelación que llegó a nosotros la presenta como el “dictado” divino de una lista de verdades. Éstas aparecen como “caídas del cielo” por el milagro de la “inspiración” operado en la mente de algún profeta o hagiógrafo. Son verdades inaccesibles a la razón humana que los demás han de creer porque el inspirado “dice que Dios se lo ha dicho a él” sin que ellos tengan la posibilidad de verificar su verdad.

Se trataría de una revelación impuesta “desde fuera”, sin enganchar con nuestras necesidades y sin satisfacer nuestras preguntas. Carecería de significado; sería, en expresión de Hegel, como “predicar a los peces” (tan milagroso como inútil). Y aceptar o rechazar la revelación tendría algo de arbitrario: se reveló *a*, *b* y *c*, pero podría haber sido *x*, *y* o *z*, o incluso *no-a*, *no-b* y *no-c*. A primera vista, la disposición a aceptar todo puede parecer sumisión “humilde y religiosa”. En el fondo, acaba por ser indiferencia. Cuando la verdad no resulta comprobable ni afecta vitalmente, se hace indiferente e igual da aceptar tres que diez personas divinas (Kant). Para no hablar de la consecuencia de atribuir a Dios los errores “científicos” y los horrores “éticos”, también presentes en la Biblia.

Lo grave fue que esta concepción, en lugar de abrirse a las exigencias pero *también* a las posibilidades de la nueva concepción, se

contentó con acomodaciones de superficie, endureciendo la actitud de fondo. A la autoafirmación cerrada de la razón se opuso una revelación igualmente autoafirmada en sí misma. Se creó la impresión de que entre ambas no puede mediar ningún tipo de “razones” compartibles, de suerte que a la razón le quedaba sólo la aceptación o el rechazo, remitida únicamente a la autoridad de la revelación y de sus “representantes”.

Pero una concepción que respeta la justa *autonomía* de la subjetividad humana, comprende que, del mismo modo que Dios actúa en el mundo a través de las leyes físicas, también lo hace en la revelación a través del psiquismo humano. El profeta con su “genialidad religiosa”, cae en la cuenta de lo que Dios, mediante su presencia creadora -perenne, viva y amorosa- *está tratando de manifestar*, pero que en la experiencia ordinaria resulta difícil advertir: “¡El Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía!”, exclamó Jacob, “despertando [¡nótese!] del sueño” (Gen 28, 16).

De ahí tres características fundamentales: 1) lo que el profeta descubre es la única y concreta realidad (la humana y la del mundo); lo específico consiste en verla en su integridad y profundidad, fundada y animada por el Dios que la crea y la salva. 2) No la ve por una intervención milagrosa, sino con su razón humana, que, *creada y habitada* por Dios, logra captar lo que esa presencia trata de manifes-

tar. 3) La comprende como *revelación* libre y querida por Dios, pues no piensa que descubrió a un Dios que trataba de esconderse. Si logra descubrir esa presencia y su significado es *únicamente* porque Dios estaba haciendo lo posible por manifestarse.

Por eso, por parte de Dios, cabe hablar de la “máxima revelación posible”. Lo cual permite una visión amplia del encuentro entre las religiones y ayuda a un diálogo crítico y abierto con la ciencia y la filosofía. Lo que la fe bíblica descubrió afirmando que Dios se entrega sin reserva, supieron acogerlo también los grandes idealistas. Hegel afirma que “Dios no es algo tan envidioso como para que no se nos comunique”, y que, siendo Espíritu, “Dios consiste justamente en revelarse”. Y Schelling hace la aplicación anselmiana: “una revelación mayor de cuanto se pueda pensar”. De este modo las limitaciones, desviaciones y aún perversiones de la historia religiosa aparecen en su justa perspectiva como producto de la limitación o de la malicia humana: la “dura cerviz” de que tantas veces habla la Biblia.

La palabra bíblica como “mayéutica histórica”

Resta un segundo aspecto: la posibilidad de responder a las exigencias de un pensamiento crítico, que precisa algún tipo de verificación que le permita “dar razón” de

su asentimiento o rechazo.

El profeta es el primero en “caer en la cuenta” de la presencia reveladora de Dios para darse a conocer dentro de nuestra realidad y de nuestra historia. Pero no descubre algo exclusivo para él, sino algo que Dios estaba tratando de revelar a todas y a todos. Lo ven gracias al profeta, pero lo ven por sí mismos (también las manzanas caían delante de todos los físicos, y sólo Newton descubrió la gravitación; pero gracias a él pueden comprobarla ellos mismos). Por eso la palabra profética llega desde fuera -*fides ex auditu* (Rom 10, 17)- pero no trae algo externo sino que el oyente es remitido a su propia realidad, a su propia y definitiva verdad. En este sentido hablo de “mayéutica histórica”, porque pienso que expresa con precisión esta estructura fundamental.

Es *mayéutica*, porque la palabra reveladora actúa de un modo semejante al que Sócrates decía de sí mismo: no introduce algo extraño y desde fuera, sino que ayuda, a quien la escucha, para “dar a luz” y ver con sus ojos la verdad más íntima de la propia realidad de persona-en-el-mundo, en cuanto realidad sustentada, habitada y agraciada por Dios. Por esto la persona creyente puede -y debe- llegar a decir: “ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente salvador del mundo” (Jn 4, 42).

Pero es mayéutica *histórica*, porque no se trata de la “anámne-

sis” de “ideas” eternas y perennemente iguales, sino de una presencia viva y creadora que renueva la vida y empuja la historia hacia su consumación final. La revelación aunque acoge la presencia divina, perenne y ofrecida desde el principio, resulta intrínsecamente histórica, pues en concreto sólo existe en la acogida humana que se realiza en la novedad del tiempo. La revelación eterna de Dios ocurre en la realización histórica de la persona humana. “Hace nuevas todas las cosas” (Ap 21, 1) y es vivida como “nuevo nacimiento” (Jn 3, 3-7) y como “nueva creación” (2 Co 5, 17).

Conviene recordar que esta visión impregna lo más hondo de la tradición. Desde la idea bíblica del Espíritu de Dios que ilumina los corazones (Hch 2, 16-21) al “maestro interior” de san Agustín y a la “mistagogía” de Karl Rahner. También Franz Rosenzweig desde la tradición judía: “La Biblia y el corazón dicen lo mismo. Por eso (y sólo por eso) la Biblia es revelación”.

La revelación como experiencia “verificable”

Resulta claro que la revelación así entendida responde a una de las exigencias más rigurosas de nuestra cultura crítica, pues ofrece una posibilidad auténtica de “verificación”. Verificación que debe acomodarse a la intencionalidad específica de su objeto. No vamos a

pedirle a la religión que se demuestre como el teorema de Pitágoras o la ley de la gravitación universal, igual que no se nos ocurre comprobar si un niño ha progresado en el estudio, midiéndolo con un metro, o averiguar si una persona está enamorada poniéndola en una báscula. Pero, puesto que hace de “partera” para caer en la cuenta del propio ser, toda persona está en principio en condiciones de reconocerse en la interpretación que se le propone; o de rechazarla, si no le convence, o proponer una interpretación alternativa. Pero siempre de forma críticamente responsable.

La reinterpretación de la revelación, nacida del choque con la ciencia, permite ver con más claridad que la Biblia no es un texto lejano y ajeno, sino nacido dentro de la vida y de la historia. Es una interpretación de la realidad en la que todas y todos vivimos. Lo que la caracteriza no es un origen “milagroso” que descubriría un “añadido” ontológico a la común realidad humana. Lo que la caracteriza es la convicción de descubrir que la dimensión empírica e inmediatamente mundana no agota toda la realidad común.

Por esto no cree posible una comprensión adecuada de la misma si no incluye la realidad Divina, que la hace ser, la sustenta, la promueve y la trasciende. Descubre a Dios como realidad fundante, porque la realidad apunta a Él y está indicando su presencia por determinadas características, como la contingencia del universo, el

presentimiento de la plenitud o la protesta contra la muerte, la injusticia y el sinsentido. Dios se convierte en la clave para lograr una comprensión “última” de la realidad. Pero, entiéndase bien, atendiendo a la estructura interna y a la génesis íntima de esta convicción: *no se ve así la realidad porque se cree en Dios; sino que se cree en Dios porque se ve así la realidad.*

A pesar de su aire especulativo estas consideraciones no hacen más que traducir lo que sucede en la praxis de cada día. Porque llegar a la fe significa convencerse de que la “hipótesis religiosa” es la que mejor aclara las experiencias radicales donde la persona se confronta con la contingencia propia y la del mundo, con los interrogantes de la vida y de la muerte, de la angustia y la esperanza, de la felicidad y la desgracia, del compromiso ético y del sentido de la historia. Igual que rechazar la fe obedece a que esa respuesta no convence, o porque se piensa que no es posible decidirse, como hace el agnóstico, o porque, como el ateo, se estima que pesan más las razones contrarias.

La nueva concepción del ser y el actuar de Dios

Es un punto decisivo para una teología real y actualizada. Problemas como los milagros, la cuestión del mal, la oración de petición o la contingencia como base para el

descubrimiento de la existencia de Dios, piden un replanteamiento radical. Será el único modo de evitar un choque frontal de la fe con avances positivos de la nueva cultura, choque en el que la fe siempre sería la perdedora.

Tres ejes fundamentales del cambio

Prescindiendo de detalles y teorías discutibles, lo fundamental del cambio puede sintetizarse en tres ejes: 1) la homogeneidad de los componentes del universo; 2) el modo abierto y evolutivo de su constitución; y 3) el carácter sistémico y autónomo de su legalidad intrínseca.

La importancia de la *homogeneidad* se comprende bien cuando se recuerda que hasta el tiempo de Copérnico el mundo se pensaba como dividido en dos secciones: la sublunar o terrena, imperfecta y mudable, y la supralunar o celeste, perfecta e inmutable. Hoy, cuando los humanos han pisado la luna, nos resulta casi incomprensible que Galileo escandalizase al afirmar, gracias a su rústico telescopio, que había montañas y valles en la superficie lunar o manchas reales en el sol. Se cuenta de profesores y de algún cardenal que se negaron a mirar, porque ya “sabían” que era imposible.

Por otra parte, el *carácter evolutivo* ha cambiado de manera radical nuestro modo de mirar el

mundo. El entero conjunto de la realidad cósmica ha abandonado la circularidad repetitiva de la concepción heredada de la filosofía griega y de la religiosidad mítica (Mircea Eliade). La evolución muestra que la flecha del tiempo pauta la marcha del universo y su limitación temporal.

Pero el punto de contacto más influyente entre ciencia y fe se realiza en el *carácter sistémico y autónomo* de las leyes que gobiernan el funcionamiento del mundo. Rudolf Bultmann con su teoría de la “desmitologización” insistió sobre la importancia de este punto. Para la cultura antigua, y dentro de ella para el Nuevo Testamento y para la teología clásica, nuestro mundo era una especie de escenario continuamente trabajado e interferido por intervenciones extra-mundanas: benignas, las celestes; malignas, las infernales.

Este esquema ha dominado durante siglos el imaginario teológico, condicionando la interpretación de sus verdades fundamentales. Hoy ni los creyentes más tradicionales piensan en atribuir a Dios el rayo o los terremotos, ni al demonio los crímenes o las enfermedades. Eso pone muy difícil concebir la posibilidad de una acción real de Dios en el mundo. “Durante los últimos años ningún otro asunto ha despertado tanto interés como éste a los estudiosos de las relaciones entre ciencia y religión” (John Polkinghorne).

Las falsas salidas de carácter “deísta”

Lo difícil es sacar las consecuencias de esa nueva visión científica para llevar a cabo la correspondiente reinterpretación teológica. Un primer intento fue el *deísmo*: Dios sería el gran relojero, o el genial arquitecto, que *in illo tempore* creó el mundo como una máquina perfecta que ahora marcha por sí misma, mientras él permanece allá en el cielo sin ningún tipo de presencia activa. Es una mentalidad que habita todavía ciertos estratos de la conciencia colectiva. Pero que no podía satisfacer la conciencia de un Dios vivo y operante (esa fue la protesta de Pascal contra el “Dios de los filósofos”).

Sin embargo, la insatisfacción no llevó a una transformación radical. Se ha quedado a medio camino, originando un *deísmo intervencionista*. Dios en el cielo, atento al mundo y actuando con intervenciones puntuales, de carácter más o menos milagroso; de ordinario movido por las peticiones y los sacrificios de sus fieles o por la recomendación de los santos intercesores. Esta visión, que no carece de profundos valores, no se expresa literalmente, pero domina el imaginario religioso, determinando de modo decisivo gran parte de las devociones y de la misma liturgia. Más aún, sigue contaminando muchos y muy decisivos planteamientos de la reflexión teológica.

Los teólogos deberíamos reconocer que hoy esto resulta insostenible, puesto que convierte la acción divina en un *intervencionismo puntual* que la convierte en un eslabón más en la larga cadena de las causas mundanas. *En principio* el rechazo de esta deformación goza de reconocimiento general, pero no sucede lo mismo *en la práctica*. Se siguen haciendo rogativas para pedir la lluvia, se piden milagros para curar una enfermedad o para canonizar los santos y se pretende mover a Dios con peticiones y ofrendas para que intervenga a fin de ayudar a los pobres, acabar con el hambre en el mundo o, lo que es más difícil, hacer justos a los gobernantes y generosos a los ricos.

La gran apuesta reside en lograr una solución que no obligue a la piedad a escoger entre el “dios pasivo” del deísmo o el “deísmo intervencionista” de la piedad tradicional.

La presencia viva y permanente del Dios-que-crea-por-amor

Creo que no es un buen camino, sino una tentación peligrosa, buscar la salida por un recurso más sutil a ciertos avances científicos que, en el fondo, equivaldrían a introducir un intervencionismo de nuevo cuño. Tal sucede con los intentos de apoyarse en la física cuántica y su principio de incertidumbre/indeterminación. Soy

consciente de mi incompetencia en este punto y de estar pisando un terreno muy conflictivo y resbaladizo. Sea lo que sea de la discusión científica, me parece equivocada cualquier aplicación directa a la teología. Usar el “indeterminismo” para situar en sus intersticios la acción de Dios significaría volver a una versión del “dios tapagujeros”. Con determinismo o sin él, no cambia el estatuto trascendente de la acción de Dios, que trasciende los procesos mundanos, dominio de la ciencia.

Tampoco me parece éste el mejor modo de asegurar filosóficamente un lugar para la *libertad*, que no es una propiedad de lo bajo y elemental, sino una laboriosa conquista de lo más alto y complejo en el milenario proceso de la evolución. Ni creo con Jean Guilton, y su “metarrealismo”, que por ahí se toque, casi con la mano, la evidencia de lo divino. Lo mismo cabría afirmar de otras “explicaciones” que se intentan para otros problemas como el de la *resurrección*, el *milagro*, la *transubstanciación* o incluso la *doble naturaleza* de Cristo. Significaría el desprestigio científico y, sobre todo, impediría una verdadera renovación teológica, que no puede venir del remiendo y la acomodación, sino de repensar a fondo, teniendo en cuenta los nuevos datos, respetándolos en su autonomía científica, sin traducción directa al lenguaje teológico.

Eso no impide constatar el saludable choque que la indetermi-

nación ha supuesto en la homogeneidad de la naturaleza, conjurando los excesos del “demonio de Laplace”, removiendo el determinismo cerrado de ciertas mentalidades y promoviendo una “nueva alianza” más abierta, flexible y receptiva para todo lo elevado y personal, también para lo religioso.

El verdadero camino pasa por un cambio más radical: el redescubrimiento del sentido auténtico de la idea de *creación*. Idea difícil, literalmente misteriosa, porque junta a un tiempo la máxima distancia –sólo Dios, “lo otro del mundo”, puede crear el mundo- y la máxima proximidad –todo el ser de la creatura “sale” del Creador-. Pero por eso mismo sólo ella resulta apta para salvaguardar la *autonomía* del mundo y la presencia viva de la *acción divina*.

La creación no es un “hacer” que se limita a “transformar” algo que ya existe, sino una actividad absolutamente distinta y aparte. Dios, precisamente porque “hace ser” el mundo, no es algo mundano y su acción no consiste en “meterse en los intersticios indeterministas” o en sustituir la actividad de la creatura, sino en sustentarla y capacitarla para que actúe *por sí misma*. Como *creatio continua*, que sustenta la creatura y la promueve, la acción divina supone a un tiempo la máxima actividad y el máximo respeto a la acción creatural.

En esta dirección se orientan la Filosofía y la Teología del Proce-

so iniciado por Whitehead y de gran vitalidad en el actual pensamiento anglo-sajón. Se trata de una visión *panenteísta* (todo en Dios): la trascendencia divina consiste en una presencia íntima, fundante y siempre activa, que lo incluye todo, sin absorberlo ni dejarse absorber. Una presencia no concurrente al mismo nivel, sino “ortogonal” a la realidad empírica, en expresión de Zubiri, que no anula ni sustituye, sino que hace ser y promueve, respetando la creatura. En el mundo físico, sustentando sus procesos; en lo humano, suscitando y apoyando la libertad. Respecto del primero, Whitehead pudo decir que Dios es el “poeta del mundo”; y, respecto del segundo, “el gran compañero que sufre con nosotros y nos comprende”.

Kierkegaard lo expresa con clara y reiterada energía: “Toda potencia finita hace dependientes. Sólo la omnipotencia hace independientes. Puede crear de la nada lo que tiene en sí consistencia, porque la omnipotencia se recobra siempre a sí misma”. Y esto se refuerza porque es una independencia otorgada desde la omnipotencia que obra por amor: “Hay un amor propio finito en todo poder finito. Sólo la omnipotencia puede ofrecer la libertad y esta relación es independiente del receptor. La omnipotencia de Dios es su bondad. Porque bondad es darse de forma independiente y hacer al recipiente independiente”.

Todo esto está más presente en la tradición de lo que puede pare-

cer. En los umbrales, todavía imprecisos, de la modernidad, aparece magníficamente expresado en un pasaje tan clásico como la “contemplación para alcanzar amor” de Ignacio de Loyola: “Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender; y así en mí, dándome el ser, animando, sensando y haciéndome entender”.

Tal vez convenga insistir en que

así se comprende mejor la necesidad de repensar y formular de nuevo temas tan delicados como los aludidos al comienzo de este apartado. Bien sé que está más allá de lo que directamente puede decir el pensamiento científico. Pero, para una teología sensible a su tiempo y consciente de los nuevos desafíos, resulta posible hacer que, en el *humus* fecundo de la experiencia religiosa, puedan fructificar las incitaciones de la ciencia actual.

Condensó: CARLES PORTABELLA S.J.

Textos del Cardenal Newman. Véase la N. de la R. de la página 174

Mi boca se ha cerrado y mis músculos se han contraído, están tan rígidos que mi apariencia no puede ser otra más que grave y adusta... Comenzó cuando dirigí mi rostro hacia Roma y, desde entonces, hago el gran sacrificio al cual Dios me ha llamado. Él me lo ha recompensado de mil maneras ¡oh cuántas!, pero ha marcado mi trayecto con una mortificación casi permanente (531).

Nunca había tenido ni una duda pasajera (desde que se hizo católico), porque la iglesia en comunión con Roma es la sucesora y representante de la Iglesia primitiva... Si había ciertos aspectos deplorables en la historia de los papas, también había un lado luminoso, por lo menos tan prominente como el oscuro (663).