

Ciencia y Creencia: ¿Antagonismo o Malentendido?

Es muy difícil que un auténtico y sincero científico no llegue alguna vez a plantear cuestiones sobre religión y se defina ante el hecho religioso. Pero «¿puede la ciencia aportar información en materia de Religión?, se pregunta el Nobel E. Schrödinger, físico y matemático. ¿Pueden los resultados de la investigación científica ser de alguna ayuda para conseguir una actitud razonable y satisfactoria frente a estas cuestiones ardientes que a todos nos asaltan en algún momento? Algunos de nosotros, en una juventud particularmente sana y feliz, hemos conseguido alejarlas por largos períodos de tiempo; otros, en edad avanzada, se han convencido de que no existe respuesta y se han resignado a renunciar, mientras que otros se han obsesionado con esta incongruencia durante toda la vida, preocupados con serios temores aumentados por la superstición popular y tradicional. Me refiero sobre todo a las cuestiones del *otro mundo*, a la vida *después de la muerte* y todo lo que se relaciona con ello. No se crea, por favor, que voy a intentar contestar a *estas* cuestiones, sino tan sólo a la más modesta, es decir, discutir hasta dónde puede la ciencia aportar información o ayudarnos a reflexionar sobre ellas, dado que somos muchos los que no podemos evitarlas»¹. Efectivamente, son muchos científicos los que *no pueden evitar* esas cuestiones. Y no porque surjan del miedo sino porque brotan de la misma estructura del hombre. Si Dios existe entonces pertenece a la definición del hombre y es normal que aflore inevitablemente en la conciencia humana y se exteriorice de algún modo reconocible.

¹ ERWIN SCHRÖDINGER: *Mente y materia*. Tusquets, Barcelona 1983, p. 67.

Esta cuestión inevitable evoca el comienzo de la *Crítica de la Razón pura* de Kant que, al referirse al conocimiento, escribe en tono dramático que la razón humana tiene el destino particular de hallarse acosada por problemas que no puede rechazar, pues son planteados por la misma naturaleza de la razón, pero no puede solucionar puesto que sobrepasa su capacidad. Para el filósofo de Königsberg «el campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica». Pero el hombre no sólo tiene cuestiones ineludibles sobre el conocimiento, sino también cuestiones más profundas e insoslayables, que brotan desde su mismo ser, entre las que se encuentra la cuestión religiosa, al margen de la solución que se la quiera o pueda dar. Por eso el problema de Dios no puede orillarse fácilmente y sigue inquietando de muchas maneras. Recuérdese, por ejemplo, las repetidas representaciones de la obra *Galileo Galileo* de B. Brecht, en donde se manifiesta el apasionado interés del público por el drama del enfrentamiento de la ciencia y de la religión. Galileo representa al hombre de ciencia que, como científico e investigador, no se pregunta por la existencia o no existencia de Dios sino por el movimiento del cosmos a través de una nueva lectura matemática de la naturaleza. Es el símbolo de una gran revolución mental frente al cosmos, que se interpreta por sí mismo sin necesidad de recurrir al Primer Motor inmóvil ni a un Dios ordenador y gerente. Al preguntarle el hombre de curia: «Pero en tu sistema del mundo, ¿dónde está Dios?», Galileo, moviendo dubitativamente la cabeza, responde: «en nosotros o en ninguna parte».

En esta interpretación de B. Brecht se recoge la gran preocupación de no pocos científicos y pensadores contemporáneos. Siempre se está a vueltas con Dios. O se le coloca fuera del cosmos o al interior del universo o en la intimidad del hombre o no se sabe qué hacer con El, pero está ahí sin encontrar aún un sitio tranquilo. El biólogo Jean Rostand escribe, con su característica ironía, que «nunca se había hablado tanto de Dios como después de haberlo declarado muerto». Es que incluso la muerte de Dios conmociona la vida del hombre.

La ciencia ha contribuido poderosamente a cambiar la imagen del mundo, a desacralizar el cosmos y a romper cosmovisiones basadas en interpretaciones primitivas y precientíficas. La racionalidad científica se ha impuesto a la razón mítica y a la interpretación teológica que pretendió ver el mundo con categorías e imágenes bíblicas correspondientes a tiempos y culturas precientíficos. Pero

el triunfo de la ciencia actual es el resultado de un largo, arduo y difícil proceso no sólo de investigación sino de comprensión global. No solamente la resistencia de las iglesias se manifestó frente a Copérnico, Bruno, Campanella, Galileo, etc., sino también la política ha perseguido la ciencia, como lo confirma el Gobierno que salió de la Revolución francesa que eliminó a Lavoisier, Bailly, Cousin, impulsó a Condorcet al suicidio y disolvió la *Académie des Sciences*. En nuestro siglo la presencia de los intelectuales tanto en la Alemania nazi como en la Rusia marxista demuestra una vez más que la ciencia se hace sospechosa y peligrosa. La razón política se subleva contra la razón científica. Por este motivo fácilmente los científicos son recelosos de ingerencias extracientíficas y se ponen inmediatamente a la defensiva.

No puede olvidarse que el paso de una racionalidad a otra siempre ha causado crisis. Así, por ejemplo, el paso de la razón mítica a la razón metafísica, de ésta a la razón teológica, y de ésta a la razón físico-matemática ha supuesto rupturas, nuevas formas de pensar y de actuar que inevitablemente incidían en las más profundas vigencias del ser humano, tanto religiosas como políticas e ideológicas. Por eso no debe sorprender a nadie que traten de controlar a la ciencia los teólogos, los políticos y los grandes capitales.

I. Fácil equilibrio de los científicos clásicos

Las grandes revoluciones son el fruto de una larga y complicada gestación, como puede apreciarse en la revolución científica, filosófica y religiosa que se llevó a cabo durante los siglos XVI y XVII, y que acertadamente se ha definido como la «crisis de la conciencia europea». El paso del mundo cerrado de los antiguos al mundo abierto de los modernos es el salto de una cosmovisión a otra totalmente distinta; y eso difícilmente puede lograrse sin una fuerte conmoción de todas las vigencias y creencias del hombre. Con razón escribe A. Koyré que «los problemas que entraña la infinitización del universo son demasiado profundos y las implicaciones de las soluciones poseen demasiado alcance y resultan excesivamente importantes como para permitir un progreso sin impedimentos. La ciencia, la filosofía e incluso la teología están todas ellas legítimamente interesadas en cuestiones relativas a la naturaleza del espacio, la estructura de la materia, los patrones de acción y, finalmente, pero no por ello menos importante,

están también interesadas en cuestiones relativas a la naturaleza, estructura y valor del pensamiento y de la ciencia. Así, pues, son la ciencia, la filosofía y la teología las que, representadas muy a menudo por las mismas personas (Kepler y Newton, Descartes y Leibniz), influyen y toman parte en el gran debate que comienza con Bruno y Kepler para terminar, sin duda provisionalmente, con Leibniz y Newton»². En los orígenes de la revolución científica los campos de la ciencia, de la filosofía y de la teología no estaban perfectamente separados ni formaban compartimentos estancos porque sus protagonistas, al mismo tiempo que hacían ciencia, partían de presupuestos metafísicos y eran unos creyentes convencidos. No obstante, están poniendo las bases para que los tres campos se vayan diferenciando y separando posteriormente.

Es evidente que Copérnico encuadró toda su revolución al interior de su fe cristiana y trató de armonizar la religión bíblica con los datos científicos a su alcance. Kepler, por su parte, subraya claramente el puesto de Dios en su sistema científico del mundo. En la dedicatoria de la primera edición de su *Mysterium cosmographicum* dice que «El (Dios) nos enseña a adorarlo contemplando el cielo con admiración... Dios ha intervenido en la formación del universo siguiendo un orden y una regla, pareciéndose a un arquitecto humano» y disponiéndolo todo de tal manera que el hombre pueda ascender a El a partir de la existencia de las cosas. Kepler, partiendo de la concordancia completa con la experiencia y de la sencillez matemática, condiciones que están a la base de la ciencia exacta de la naturaleza, descubrió sus célebres leyes del movimiento de los planetas en donde percibía de manera inmediata la armonía divina. Ahora bien, las armonías, como todos los conceptos matemáticos, no se derivan de la experiencia sino del pensamiento humano. Si la naturaleza es de origen divino y está regida por leyes de armonía y simplicidad, traducibles en lenguaje matemático, el científico al investigar y profundizar en la naturaleza puede conocer los pensamientos creadores de Dios. Para ello es necesario mirar con los ojos abiertos y ver lo que ocurre en el universo.

Galileo Galilei fue un gran creyente, que en ningún momento vio hostilidad entre la ciencia y la religión. Más aún, fue un sentidor religioso, como lo demuestra en su obra *Sidereus Nuncius*,

² ALEXANDRE KOYRÉ: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, Madrid 1978, pp. 2-3.

cuando escribe que «iluminado previamente por la gracia divina» pudo observar los fenómenos de las estrellas, de la luna y del sol mediante «el telescopio inventado por mí». Y esta actitud la mantendrá a lo largo de su vida aunque entre en conflicto con las autoridades eclesiásticas. Otro gran sentidor religioso fue Giordano Bruno, que aunque especulativamente admita la distinción entre Dios y el mundo, acentúa fuertemente la realidad del universo al que otorga la categoría de infinitud reservada en el medievo a solo Dios. Así el mundo adquiere unos atributos divinos que posteriormente desplazará la realidad de Dios porque ya no hará falta.

Ciertamente que la concepción de la infinitud del universo es una tesis claramente metafísica que puede servir de base para la ciencia empírica. Bruno, por una parte, y Espinoza, por otra, son los grandes defensores de la infinitud del mundo y que inmediatamente tendrá su repercusión en la concepción del espacio, al que se le atribuirán múltiples adjetivos que los metafísicos sólo adjudicaban a Dios, y de los que Henry More hace una detallada enumeración en su obra *Enchiridium Metaphysicum* (1671): Uno, simple, inmóvil, eterno, completo, independiente, existente en sí mismo, subsistente por sí mismo, incorruptible, necesario, inmenso, increado, incircunscrito, incomprendible, omnipresente, incorpóreo, omnipenetrante, omniabarcante, ser por su esencia, ser actual y acto puro. Los atributos divinos aplicados al espacio, y posteriormente al tiempo, engrandecen al universo hasta hacerlo infinito y convertirlo en un Absoluto, el Absoluto mundano, en donde huelga para muchos el Absoluto divino porque dos Absolutos implican contradicción. O el mundo es la extensión de Dios o Dios es la prolongación del mundo. Un conflicto conceptual comporta necesariamente un conflicto existencial.

Además del giro copernicano, que sustituirá el geocentrismo por el heliocentrismo, tenemos otra revolución no menos importante: el paso del teocentrismo al antropocentrismo. Y en ese paso Descartes tiene un puesto de primer orden ya que con él la certeza primera salta de Dios al hombre, es decir, se abandona el punto de partida medieval, en donde de la certeza de Dios se iba a la certeza de sí mismo, para ser sustituido por la actitud moderna, que partiendo de la certeza de sí mismo se llegará después a la certeza de Dios. Ahora el hombre es el gozne del pensar y del querer. El sujeto adquiere primacía sobre el objeto, la conciencia sobre el ser, la libertad personal sobre el orden cósmico, la inmanencia sobre la

transcendencia. Sin embargo, los intérpretes más actuales sobre Descartes (Gouhier, Laporte, Alquié, etc.) lo presentan simultáneamente como científico, metafísico y religioso. Con gran sensibilidad moderna escribía en una carta en el mes de agosto de 1638: «Pretender sacar de la Sagrada Escritura el conocimiento de las verdades que exclusivamente pertenecen a las ciencias humanas y no ayudan a nuestra salvación, no es más que manejar la Biblia hacia fines para los que Dios no la ha dado ciertamente y, por lo tanto, manipularla». La claridad cartesiana ha sabido perfectamente deslindar campos para bien de la ciencia y de la religión. Descartes, más que crear una escuela, impulsó un nuevo movimiento, un nuevo modo de pensar, una actitud intelectual y un estilo, que la posteridad tratará de seguir, corregir o censurar pero del que difícilmente podrá ya prescindir.

En cuanto a Newton, indiscutible campeón de la nueva ciencia, entiende que es normal y propio de la *Filosofía natural*, es decir, de la ciencia, el hablar de Dios como remate de las cosas existentes. Para Sir Isaac Newton Dios es parte integrante de la explicación científica del universo ya que «compete a la Filosofía Natural hablar de El partiendo de los fenómenos», como se dice en el Escolio General de los *Principios matemáticos*. «Se reconoce que un Dios supremo existe necesariamente, y por la misma necesidad existe siempre y en todas partes»³. En la *Optica* afirma claramente que no sólo el orden astronómico sino otras muchas cuestiones se quedarían sin respuesta si no se admite la existencia y presencia actuante de una Causa Suprema más allá de lo puramente mecánico. No sólo Newton sino los primitivos representantes de la Royal Society manifiestan su entusiasmo religioso e incluso ven en la tarea científica el mejor medio para glorificar a Dios y para liberar al hombre de la corrupción y de la servidumbre. La ciencia y la religión se complementan y se reclaman. Para la nueva ciencia positiva Dios era objeto de la teología y de la filosofía e igualmente una necesidad para explicar el funcionamiento del mundo. El Dios de Newton no es un Dios filosófico, la Causa primera de los aristotélicos, totalmente impersonal y desinteresada del mundo o el Dios indiferente y desentendido del mundo al estilo de los deístas, sino que pretende ser bíblico, creador, dueño y Señor del universo, como se describe en el Escolio General de los *Principios*.

³ ISAAC NEWTON: *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Edit. Nacional, Madrid 1982, p. 816.

Sobre la concepción del Dios de Newton es sumamente interesante seguir la correspondencia entre Clarke (defensor de la postura newtoniana) y Leibniz, el objetor y crítico. No interesa ahora conocer el resultado de este carteo, sino el subrayar cómo el tema de Dios está en el centro del pensamiento newtoniano y leibniziano, al margen de las interpretaciones personales. En las nuevas cosmovisiones una cosa queda clara: poco a poco a Dios se le va relegando *más allá*, hasta convertirle en una simple presencia que ve, oye y siente todo, como acontece en Newton, o trasformarle en el Gran Ser que da cuerda al reloj para que el perfecto mecanismo del universo no se pare, como es el Dios cartesiano y leibniziano. De todos modos ya no se percibe al mundo con la inmediatez vital de un Bruno y de un Espinoza ni con la vivencia simbólica de un Kepler. Y una vez que se rompe el nexo simbólico entre Dios y el mundo inevitablemente se da un distanciamiento entre ambos. Gradualmente se va imponiendo el carácter metódico y experimental de la ciencia moderna, que se atiene a los hechos empíricos; y las experiencias personales quedan relegadas al campo de la psicología.

Según el científico y filósofo Carl F. von Weizsäcker «el paso de Kepler a Newton es históricamente comprensible; el de Newton a Laplace, objetivamente necesario. Para Kepler, los conocimientos positivos de la ciencia apuntan hacia Dios, mientras que para Newton precisamente sólo sus lagunas dejan espacio para Dios. Semejantes lagunas suelen llenarse en la evolución posterior, y la ciencia no debe darse por satisfecha antes de que estén llenas. Por más que las hipótesis particulares de Laplace puedan ser falsas, es cierto que todo investigador de la naturaleza debe ponerse por meta hacer superflua la hipótesis de Dios en su campo de trabajo. Dios y los conceptos semirreligiosos desvaídos que se han introducido con frecuencia en su lugar en tiempos modernos como hipótesis de la ciencia natural para explicación de fenómenos particulares, designan tan solo puntos inacabados de la ciencia, y se encuentran, consiguientemente, con el progresar del conocimiento, en un retroceso constante y poco honorable»⁴. En nombre de la racionalidad científica se iba desplazando la experiencia religiosa y las matemáticas se divorciaban del misterio. Si para Galileo y Kepler el mundo era al mismo tiempo bello y exacto, para la nueva ciencia el mundo se transforma en matemático-funcional

⁴ CARL F. VON WEIZSÄCKER: *La imagen física del mundo*. B.A.C., Madrid 1974, p. 135.

en donde el misterio no interesa o se le relega a otro campo. Por su parte el racionalismo estricto desautorizó las formas romántico-religiosas y aterrizó en una «religión dentro de los límites de la razón», como aconteció en Kant.

II. El hombre no necesita ya la hipótesis de Dios

Newton fue un gran matemático y un buscador agraciado de las leyes immanentes en la naturaleza. No obstante, termina su *Optica* diciendo que «el principal objetivo de la filosofía natural está en sacar conclusiones directamente de los fenómenos sin fantasear hipótesis y en deducir las causas por sus efectos hasta llegar a la Causa primerísima, que ciertamente no es mecánica». Sir Isaac trata de mantener siempre una actitud empírica. Repite muchas veces que no quiere inventar hipótesis, se entiende lógicamente las hipótesis metafísicas, ni aceptar teorías que no puedan comprobarse por experimentación u observación. Sin embargo, recurre a Dios para corregir con su intervención directa las irregularidades que se dan en el sistema solar debidas a causas perturbadoras, como puede ser la acción de los cometas. Esta ambigüedad ha dado pie para que tanto los teístas como los ateístas posteriores recurran a la autoridad de Newton para justificar sus respectivas posturas.

La interpretación newtoniana del universo se impuso totalmente y el Dios de Newton, como dice Koyré, reinaba completamente en el vacío infinito del espacio absoluto, en el que la fuerza de la atracción universal unía los cuerpos atómicamente estructurados del inmenso universo en permanente movimiento y según unas leyes estrictamente matemáticas. Sin embargo, mientras que para Newton la fuerza gravitatoria universal era una clara demostración de la limitación del mecanicismo y una prueba de la existencia de poderes no mecánicos, en una palabra, de la presencia activa de Dios en el mundo, más tarde se perdió esta función y se transformó en una simple fuerza natural y en una propiedad de la materia que potenció el mecanicismo hasta hacer del universo un sistema de fuerzas que se explica en sí y por sí, y fuera de él no hay nada más. El mundo-reloj, el mundo-máquina, era grandioso, perfecto, autosuficiente, que no necesitaba de un artífice que le transmitiera fuerza pues ésta era eterna, ni tampoco de un relojero pues la máquina

tenía su propia cuerda y no necesitaba la ayuda de ningún ser extraño a él.

Quien contribuyó de un modo especial a desarrollar el sistema newtoniano fue Laplace (1749-1827); y lo completó al demostrar que los movimientos planetarios eran estables y que las perturbaciones causadas por influjos mutuos o por la presencia de cuerpos extraños eran temporales y pasajeros. De este modo disipó el miedo de Newton de que el sistema solar se llegase a alterar algún día por su propia acción. En sus obras *Sistema del mundo* y *Mecánica celeste* Laplace asume y perfecciona el universo newtoniano, pero Dios está explícitamente ausente de él. Y al abordarle Napoleón: «Me dicen, señor Laplace, que a lo largo del grueso volumen sobre el sistema del universo no mencionáis ninguna vez a su Creador», Laplace responde: «Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là». Pero convendría precisar, como lo hace Koyré, que quien no necesitaba de la hipótesis de Dios no era el *Sistema* de Laplace, sino el mundo que en él se describía. «El universo infinito de la nueva Cosmología, infinito en Duración así como en Extensión, en el que la materia eterna, de acuerdo con leyes necesarias y eternas, se mueve sin fin y sin objeto en el espacio eterno, heredó todos los atributos ontológicos de la divinidad. Pero sólo esos; todos los demás se los llevó consigo la divinidad con su marcha»⁵. Mas el hueco que ha dejado la divinidad con su marcha ¿no será ahora llenado con la mente del hombre que quiere transformarse en superhombre? La tesis de la exactitud absoluta del determinismo mecanicístico universal ¿no será la hipótesis que sustituye a la divinidad eliminada?

El determinismo científico iba unido a la filosofía mecanicista que incidió fuertemente en la propagación de un pensamiento ateo y de un fuerte escepticismo en materia religiosa, sobre todo en la corriente francesa. El éxito de la tesis newtoniana sobre el mecanismo celeste se aprovechó para extenderlo a un mecanicismo universal como razón última de todo el universo. Ante este fenómeno escribió E. Mach en su obra *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883): «Creyeron los enciclopedistas franceses del s. XVIII que se encontraban en el umbral de ofrecer la explicación definitiva del mundo a través de principios físico-químicos. Incluso Laplace se imaginó que una inteligencia competente podría predecir el progreso de la naturaleza para siempre con tal que le dieran las masas y las velocidades». La razón

⁵ A. KOYRÉ: *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 256.

determinista se hizo pronto triunfalista hasta pretender explicar todo a través de pesas y medidas.

Los ilustrados franceses sostenían que el sistema de Newton describía el mundo como una gigantesca máquina, cuyo mecanismo esencial ya se conocía, y dentro de ella se encontraba el hombre, corporal y espiritualmente como una pieza del engranaje cósmico que acontecía forzosa o necesariamente. En el *Filósofo ignorante* de Voltaire encontramos una descripción maestra de esta mentalidad: «Sería sorprendente que cuando la naturaleza entera y todos los planetas están sometidos a las leyes eternas, existiese un pequeño animal, de 1,65 de altura, que pudiera zafarse de esas leyes obrando a su antojo y sin más límite que su propio capricho». La cosmología newtoniana ha acuñado una antropología y una psicología basadas en las leyes del determinismo absoluto y derivando en un materialismo declarado.

Ejemplo del materialismo renovado es la obra *El hombre máquina* de J. A. Lamettrie que continúa el determinismo mecanicista. El pensamiento del hombre, incluso toda la psique humana, depende totalmente de los procesos corporales y no se puede explicar sino a través del mecanismo del sistema nervioso. La conciencia y el espíritu se explican desde la materia y lo corpóreo. La religión es cuestión de higiene y es irrelevante para el funcionamiento del hombre. Otro ejemplo de la corriente atea materialista es Holbach, que publicó *Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y moral*, el gran catecismo del ateísmo materialista. Holbach defiende un sorprendente antropomorfismo: puesto que el hombre piensa, a pesar de ser una realidad puramente material, se demuestra que la materia es capaz de pensar ya que el hombre no se diferencia de los demás seres. Defiende la materialización del alma y la espiritualización de la materia. Se trata de una readaptación del atomismo antiguo. Abiertamente se declara la identidad entre espíritu y materia, moral y física. La religión debe ser eliminada y los sacerdotes sustituidos por médicos.

Los nuevos descubrimientos científicos de los años siguientes como, por ejemplo, los principios de la conservación de la materia y de la energía, en conexión con la teoría atómica, iban potenciando la corriente materialista. El progreso de la fisiología y de la psicología del s. XIX reforzaba la filosofía mecanicista que impropriamente llegó a identificarse con el materialismo. Moleschott, Vogt y Büchner no distinguen claramente entre sensismo,

materialismo y naturalismo, desembocando en una actitud si no marcadamente atea sí agnóstica. Otro gran acontecimiento científico, que impactó fuertemente en la religión, y más concretamente en las doctrinas teológicas, fue la publicación del *Origen de las especies* (1859) de Darwin, que desmitificaba el origen bíblico del hombre y que llevó hasta las últimas consecuencias Haeckel en su obra *Enigma del universo* en donde se defiende una filosofía monista basada en la unidad de la naturaleza orgánica e inorgánica. La causa última del movimiento vital reside en las propiedades químicas del carbono. Incluso la actividad psíquica no es otra cosa que un conjunto de fenómenos vitales y dependientes únicamente de determinados cambios materiales del protoplasma. Y las facultades más elevadas de la mente humana se formaron por evolución de la simple célula de los protozoos unicelulares y no son más que la suma total de las funciones psíquicas de las células cerebrales. El gran auge de la ciencia va suplantando a la metafísica y orillando o cuestionando seriamente a la religión.

Los nuevos sacerdotes de la modernidad son los científicos que tienen soluciones definitivas e irrefutables para todo. El desarrollo de los hallazgos científicos da la impresión que la ciencia representa al hombre liberado mientras que la religión es la gran traba del hombre. Ya Schleiermacher escribía lamentándose de este divorcio cultural: «¿Es que el mundo de la historia va a deshacerse de forma que el cristianismo vaya con la barbarie y la ciencia con la incredulidad?». Desde que comenzó la modernidad el hombre ha ido progresando científicamente pero no armónicamente. «Cuando en el período del Renacimiento se avivó nuevamente la llama del saber, escribe Dampier, se manifestaron, una vez más, las oscilaciones naturales de las distintas opiniones. El triunfo de Copérnico y el éxito asombroso que logró Newton en la interpretación de los fenómenos celestes provocaron un entusiasmo desorbitado por el poder de los nuevos métodos. Pensaba Laplace que una inteligencia suficientemente capaz podría calcular toda la historia pretérita y futura del universo con sólo saber la configuración y velocidad momentánea de las masas que lo componen. A cada nuevo avance se reforzaba esa sobreestimación de las posibilidades del mecanicismo, hasta llegar a constituir un rasgo característico del pensamiento contemporáneo. A medida que se iban asimilando las sucesivas aportaciones de la ciencia se veía que la esencia de los antiguos problemas seguía siendo la misma; recobraron su prestigio y sus derechos los poetas, videntes y místicos y volvieron a

proclamar a la humanidad su eterno mensaje en un lenguaje nuevo y desde un punto de vista más alto»⁶.

La certeza matemática y la fascinación de las ideas evidentes, que guiaron a Descartes, se fueron imponiendo en la filosofía moderna; y la matematización del universo, juntamente con el método empírico-inductivo que propusiera Galileo han triunfado en la ciencia posterior, pero el hombre no se ha sentido suficientemente acogido y representado en sus aspiraciones más profundas y busca nuevos replanteamientos para descifrar mejor el enigma de su ser. Incluso la profundidad de la realidad se escapa al mecanicismo, que ha desplazado a la metafísica, convirtiéndose él mismo en metafísica sustitutiva.

III. Nuevo clima entre ciencia y religión

Pierre Duhem, profesor de física teórica, consagró muchos años de su vida a la investigación de la ciencia y de la cosmología y se planteó seriamente las relaciones entre ciencia y religión. En su trabajo *La física de un creyente*⁷ separa claramente las afirmaciones de la fe de las afirmaciones de la física, como igualmente distingue las proposiciones del metafísico de las del físico para después atacar a los que ponen y contraponen las grandes teorías de la física a las doctrinas fundamentales de la filosofía espiritualista y de la fe católica. Se dirige directamente contra aquellos que desearían ver desmoronarse la doctrina católica bajo los golpes repetidos de los sistemas científicos. Es absurdo, según Duhem, pretender que un principio de física teórica contradiga un principio filosófico o religioso; como es igualmente absurdo el pretender que lo corrobore ya que no puede haber ni acuerdo ni desacuerdo entre una proposición que se refiere a la realidad objetiva y otra proposición que no se refiere a la misma realidad. Por lo tanto, la oposición y rivalidad entre proposiciones que se refieren a realidades distintas están fuera de lugar. Lo físico, lo metafísico y lo religioso pertenecen a campos distintos y necesitan metodologías diversas. Y podemos concluir diciendo que la rivalidad y la incompreensión provendrán más de quien hace ciencia, metafísica o religión que de los contenidos reales de esos campos.

⁶ W. C. DAMPIER: *Historia de la ciencia*. Tecnos, Madrid 1972, p. 341.

⁷ Publicado en *Annales de Philosophie chrétienne*, 75 (1905).

El científico Federico Enriques sostiene que la relación entre ciencia y religión es más profunda y compleja de lo que se cree; y el hecho de que ideas religiosas y científicas puedan contradecirse significa que «deben tener una raíz común. De hecho la actividad constructiva de la realidad que busca por todas partes lo invariable en el fluir de las cosas sensibles se revela como una actividad de orden religioso... El postulado de la racionalidad de la realidad, que exige proyectar fuera de nosotros las exigencias de nuestro pensamiento, aparece vinculado a los motivos inspiradores del misticismo y la tendencia a realizar en las cosas las asociaciones de nuestras ideas o de nuestros afectos»⁸. Para Enriques el espíritu filosófico de la ciencia se demuestra en la tendencia de las ideas a rebasar su propio campo de origen hasta alcanzar una gran síntesis de los problemas o aspectos parciales estudiados. Por su parte el espíritu religioso es generador del más elevado esfuerzo científico, como lo confirma sobradamente la historia de la ciencia.

A. Einstein, que ejerció «un libre pensamiento fanáticamente positivista», como dice de sí mismo, también se interesó por la religión⁹ y su relación con la ciencia, la cual «puede garantizar solamente aquello que es y no aquello que debiera ser, y fuera de su competencia permanecen necesarios los juicios de valor de todo género. La religión, por su parte, se refiere sólo a juicios de valor sobre el pensamiento y la acción del hombre. No compete a ella hablar de los hechos fácticos ni de las relaciones existentes entre los mismos. Según esta interpretación los consabidos conflictos entre religión y ciencia, que han existido en el pasado, deben atribuirse a una interpretación equivocada de la situación que hemos evocado»¹⁰.

Según Einstein los conflictos provienen cuando se hace una extrapolación en cualquiera de los dos campos. Así, por ejemplo, cuando una comunidad religiosa se obstina en proclamar la veracidad absoluta de todas las afirmaciones que encuentra en la Biblia entonces fácilmente entromete la religión allí donde sólo es competencia de la ciencia. Expresión de esta extrapolación fue la actitud de la iglesia frente a Galileo y a Darwin. Por el contrario, representantes de la ciencia frecuentemente expresan juicios fundamentales sobre valores y fines según el método científico, entrando inevitablemente en

⁸ F. ENRIQUES: *Il significato della Storia del pensiero scientifico*. Bologna 1936, p. 34.

⁹ ALBERT EINSTEIN: *Ciencia y religión en Pensieri degli anni difficili*. Torino 1965.

¹⁰ O. c. p. 134.

conflicto con la religión. El gran científico delimita claramente la *función informativa* de las proposiciones científicas de la *función evaluadora* de las proposiciones religiosas. No obstante la demarcación propia de cada campo, existen estrechas relaciones e interdependencias. La religión puede aprender mucho de la ciencia y, a su vez, «la ciencia sólo puede ser creada por aquellos que están totalmente convencidos de las aspiraciones hacia la verdad y hacia la comprensión. Pero esta fuente de sentimiento nace de la esfera de la religión, a la que pertenece también la fe en la posibilidad de las reglas válidas para el mundo de la existencia, que son al mismo tiempo racionales y comprensibles. No logro comprender a un verdadero científico sin una profunda fe. Esta situación puede expresarse con la siguiente imagen: la ciencia sin la religión es coja; y la religión sin la ciencia es ciega»¹¹.

El fundador de la teoría de la relatividad, en su libro *Mi visión del mundo*, subraya la importancia que tiene el misterio en la vida del hombre y cómo la experiencia de lo misterioso es fuente de la religión, del arte y de la verdadera ciencia. Participar del misterio cósmico es descubrir la religiosidad. Y en este sentido, dice, «pertenezco a los hombres profundamente religiosos»¹². La religiosidad cósmica ha vinculado a geniales sentidores de todos los tiempos, como a Demócrito, Francisco de Asís y Espinoza; y es una realidad imperiosa incluso para el hombre de ciencia. «Difícilmente puede encontrarse un espíritu de investigación científica que carezca de una religiosidad específica, propia»¹³. El concepto que Einstein tiene de Dios es espinoziano que se revela en la armonía de lo existente regido por leyes.

La filosofía de Espinoza late constantemente en la reflexión que hace el genial físico sobre el mundo. Por eso no puede silenciar la realidad Dios y prescindir de la religiosidad cósmica. «Un contemporáneo ha dicho y no sin razón que en esta época tan fundamentalmente materialista son los investigadores científicos serios los únicos hombres profundamente religiosos»¹⁴. Einstein ciertamente tiene serias dificultades sobre el puesto de Dios en el mundo y qué hace *en* y *con* el mundo; por eso solía repetir que «Dios no juega a los dados» ante la indeterminación o imprecisión en los procesos físicos elementales.

¹¹ O. c. p. 135.

¹² A. EINSTEIN: *Mi visión del mundo*. Tusquets, Barcelona 1981, p. 13.

¹³ *Mi visión del mundo*, p. 24.

¹⁴ *Mi visión del mundo*, p. 24.

A lo que solía responder Niels Bohr: «No es ni puede ser tarea nuestra ordenar a Dios cómo debe El regir el mundo».

Es necesario distinguir claramente entre la investigación científica de las leyes que regulan la naturaleza y los hechos lógico-objetivos y la creencia en un Dios juntamente con la experiencia religiosa. «Un Dios que se limitara a jugar a los dados sería un jugador, escribe el científico vienés R. Riedl; ninguno de sus productos tendría sentido. Esto intranquilizaba a Einstein. Pero un Dios que nunca jugara a los dados constituiría una máquina en la que ninguno de sus miembros sería libre. ¿Juega, pues, Dios a los dados?, pregunta Manfred Eigen. Ciertamente, pero ateniéndose al mismo tiempo a las reglas del juego. Unicamente el equilibrio entre los dos polos nos ofrece al mismo tiempo sentido y libertad»¹⁵. Y buscar el sentido de la vida es ya ir conscientemente al encuentro del Dios conocido o desconocido, es decir, es ser religioso declarado o anónimo. «¿Cuál es el sentido de nuestra vida, cuál es, sobre todo, el sentido de la vida de todos los vivientes?, se pregunta Einstein. Tener respuesta a esta pregunta se llama ser religioso. Preguntas: ¿tiene sentido plantearse esa cuestión? Respondo: quien sienta su vida y la de los otros como cosa sin sentido es un desdichado, pero algo más: apenas si merece vivir»¹⁶.

W. Heisenberg, en su libro *Diálogos sobre física atómica*¹⁷ dedica el capítulo séptimo a las relaciones entre la ciencia y la religión. En el diálogo intervienen el autor del libro, Wolfgang Pauli, Niels Bohr y Paul Dirac, haciendo referencia directa a Einstein y a Max Plank. Según Heisenberg, para Plank la religión y la ciencia son compatibles puesto que se refieren a ámbitos de la realidad totalmente distintos: Las ciencias positivas son el fundamento de la técnica, la religión es el fundamento de la ética. Las ciencias naturales reflejan la visión objetiva de la realidad y la fe religiosa la expresión de una decisión subjetiva con la que se jerarquizan los valores que dirigen la conducta humana. «De esta manera, comenta Heisenberg, en Max Plank quedan nítida y claramente delimitados ambos campos, el lado objetivo y el lado subjetivo del mundo, pero debo confesar que a mí no me agrada semejante separación». De la misma manera opina W. Pauli, quien afirma que «la separación completa entre la

¹⁵ RUPERT RIEDL: *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*. München 1976, p. 122.

¹⁶ EINSTEIN: *Mi visión del mundo*, p. 13.

¹⁷ WERNER Heisenberg: *Diálogos sobre física atómica*. B.A.C., Madrid 1972, pp. 103-117.

ciencia y la fe es sólo un recurso de emergencia limitado a un plazo temporal muy corto». Como se ve, los tres científicos aceptan y defienden la legitimidad de la religión aunque discrepen en el modo de interpretar las relaciones ciencia-religión.

Paul Dirac, que entonces tenía apenas veinticinco años, manifiesta su sorpresa porque se hable de religión precisamente entre ellos; y dice que el mismo concepto de Dios es un simple producto de la fantasía humana y que la religión es el opio fácil al que recurren los poderosos para dominar al débil. «La acusación de Dirac contra la religión iba dirigida propiamente al aspecto ético, aclara Heisenberg. Dirac quiso criticar, ante todo, la falta de autenticidad o la autoilusión que va unida demasiado fácilmente a todo pensamiento religioso, y que él con razón, considera intolerable. Pero al proceder así se tornó en fanático del racionalismo, y tengo la impresión de que el racionalismo aquí no basta». N. Bohr subraya que bajo el aspecto epistemológico las ciencias y la religión plantean al hombre actitudes totalmente distintas. En los matemáticos, por ejemplo, el científico puede distanciarse interiormente del contenido de las afirmaciones. Aquí todo se limita a un juego de pensamientos en el que podemos participar o no. Sin embargo, «en la religión se trata de nosotros mismos, de nuestra vida y de nuestra muerte; en ella los contenidos de la fe pertenecen a los fundamentos de nuestro obrar; y así, al menos indirectamente, a las bases de nuestra existencia». Es decir, el hombre, cuando es creyente, participa de los problemas de la religión y le provocan una actitud determinada ante la sociedad en la que vive. Es interesante observar cómo a través del diálogo de estos científicos la religión es vista e interpretada desde muy variados puntos de vista: epistemológico, ético, social, político y existencial. El Dios que aquí aparece no corresponde a una definición o concepción definida y compartida por todos. Se tienen dificultades o reparos de creer en un Dios personal; pero lo que sí está claro es la defensa de un ser misterioso, llámese Dios, Absoluto, Infinito, Todopoderoso, Algo, etc..

También E. Schrödinger ha escrito sobre ciencia y religión y sostiene enérgicamente que la no clarificación de contenidos científicos y la extrapolación indebida son causa de confusión y a ello «se debe el notorio ateísmo de las ciencias naturales, que los deístas les reprochan una y otra vez. No tienen razón. El Dios personal no tiene cabida en un mundo que sólo resulta comprensible al precio de retirar de él todo lo personal. Para los que han experi-

mentado la presencia de Dios, ello debe quedar como una vivencia, tan real como una inmediata percepción sensorial, como la propia personalidad. Y, como éste, Dios debe quedar fuera del marco espacio-tiempo. 'No encuentro a Dios en el espacio ni en el tiempo', dice el físico sincero, y por ello lo censuran aquellos en cuyo catecismo, sin embargo, está escrito: Dios es el espíritu»¹⁸. Evidentemente la ciencia no tiene por qué hacer teología, pero tampoco ir contra ella. Los científicos tienen toda la razón al no ir más allá de lo que permiten sus métodos y posibilidades experimentales, pero al mismo tiempo pierden la razón cuando niegan todo aquello que se escapa a sus métodos y está más allá de su alcance.

A. N. Whitehead, que comenzó como lógico y matemático, desarrolló también una filosofía de la ciencia y ofreció finalmente un sistema metafísico universal en donde el mundo, el hombre y Dios tratan de armonizarse en una cosmovisión de totalidad. Whitehead se propone dar una nueva explicación e interpretación de la relación Dios-mundo, transcendencia-inmanencia, que tantas y tan dispares interpretaciones han tenido en las diversas culturas y a lo largo de los siglos. Desecha la concepción panteísta, el concepto oriental de la absoluta inmanencia de Dios y de un orden impersonal, lo mismo que el concepto semítico de Dios como un ser personal y como absoluta transcendencia. Whitehead, siguiendo la dialéctica y la mediación dinámica hegeliana, entiende la religión como proceso y en permanente devenir porque Dios mismo está en proceso y en devenir, según lo describe en su obra *Proceso y realidad*. El mundo también está en cambio permanente, pero Dios es la realidad, el fundamento previo de todo proceso, «la realización del mundo actual en la unidad de su naturaleza». Para Whitehead Dios y el mundo en lugar de oponerse se complementan. Pero el científico inglés da la impresión que sabe demasiado sobre la verdad de Dios y de su proceso en el mundo. En su sistema cosmológico-metafísico-teológico aparecen notablemente indiferenciados los seres inorgánicos y los orgánicos, el espíritu y la materia, que quedan absorbidos y un tanto confundidos en la mediación dinámica que conduce al Absoluto. De todos modos, el gran recelo, y en muchos casos hostilidad, entre la ciencia y la religión, se convierten aquí en aliados y en amigos, más aún, en hermanos.

¹⁸ E. SCHRÖDINGER: *¿Qué es una ley de la naturaleza?* F.C.E., México 1972, p. 114.

Por su parte el agnóstico y poco sospechoso de religioso, B. Russell, reconoce que «en tiempos recientes, la mayoría de los físicos eminentes y un cierto número de eminentes biólogos han hecho declaraciones, afirmando que los avances últimos de la ciencia desaprueban el viejo materialismo y tienden a restablecer las verdades de la religión»¹⁹. Comentando a continuación el notable matemático que estas declaraciones han tenido más que nada carácter de ensayo y que los teólogos se han apoderado de ellas para sus fines. Todo eso es posible, pero es evidente que nos encontramos con un clima, en las relaciones ciencia-religión, mucho más sereno, comprensivo y respetuoso que en el viejo positivismo cienticista. Tal vez una de las grandes dificultades que manifiestan algunos científicos en la aceptación de Dios es la representación personal que se hace de El, como lo declaran el Premio Nobel de Física, Alfred Kastler, y el prestigioso biólogo Jean Rostand. Es verdad que la verdad de Dios es inaprehensible en cualquier representación conceptual, pero también es verdad que nuestros prejuicios mentales o sentimentales nos impiden ir más allá de nuestros convencionalismos. Si es muy difícil abandonar las ideas que durante mucho tiempo han sido el fundamento de nuestro pensar, mucho más difícil será abandonar los presupuestos mentales y cordiales que nos fundamentan en nuestro sentir y en nuestro vivir.

IV. El hombre entre la ciencia y la creencia

La ciencia, tanto en lo que se refiere al microcosmos como al macrocosmos, al campo de la física como al de la biología, se está haciendo más humilde en sus pretensiones epistemológicas. Es consciente que al adquirir un nuevo conocimiento agrandamos el mundo y el hombre se siente incapaz de abarcar las inmensas posibilidades que se le ofrecen. Tanto la física, la biología, la matemática como las más sofisticadas operaciones de laboratorio no llegan al fondo de la realidad. Así el conocimiento no sólo agranda el horizonte cognoscitivo y operativo del mundo, sino que también cambia al hombre y su actitud frente a la realidad.

¹⁹ BERTRAND RUSSELL: *La perspectiva científica*. Ariel, Barcelona 1981, p. 84. Los marxistas Kahane y Garaudy afirman que quien mejor ha comprendido científicamente el mundo es el P. Teilhard de Chardin. Lo que demuestra que la fe ni se opone ni contradice a la ciencia.

La ciencia confirma la existencia de hechos, fenómenos o relaciones allí en donde investiga, pero no quiere decir que no haya más de lo que se analiza. La idea y la realidad de Dios rebasa el campo científico. Los científicos podrán aceptar o rechazar la existencia de Dios pero no podrán hacerlo en nombre de la ciencia ni partiendo de la suficiencia o deficiencia científica. Para el científico que afirma o niega la existencia de Dios, la ciencia es más un pretexto que una razón. El científico primeramente es hombre y normalmente habla más desde su humanidad que desde su científicidad. «El templo de la ciencia es una multiforme construcción, escribe Einstein. Los hombres y las fuerzas espirituales que lo frecuentan son muy diversos. Unos tienen la sensación gozosa de ejercitar su fuerza intelectual; la ciencia es para ellos sólo el deporte más apto para saciar sus energías vitales y satisfacer su ambición. Otros entran allí dispuestos a ofrendar su materia gris al servicio de metas utilitarias. Si un ángel del Señor apareciera y expulsara del Templo a todos los que pertenecen a esas dos categorías es posible que quedara casi vacío»²⁰.

La ciencia moderna, si quisiera ser totalmente coherente con su metodología, tendría que soslayar la cuestión de Dios ya que no es un objeto que pueda ser analizado y contrastado empíricamente como los demás objetos. Ahora bien, si tenemos en cuenta que en todo campo de conocimiento, y, por supuesto, en el científico también, el sujeto y el objeto, el método y el contenido se interrelacionan y se condicionan mutuamente, entonces es necesario distinguir entre el fenómeno analizado por la ciencia y la realidad en sí que rebasa con mucho el objeto y el método científicos. Y en el campo de esa realidad son posibles más perspectivas que la puramente científica. Las ciencias naturales, pues, no pueden extender su juicio más allá de su propio campo y de su limitada experiencia. Por consiguiente, el científico debe estar abierto a toda la realidad posible.

Allende del conocimiento de la ciencia natural hay preguntas más amplias: la pregunta por el sentido de la vida (Wittgenstein), la pregunta por una cosmovisión (Popper), la pregunta por el mundo (Kuhn), la pregunta por la metafísica (Whitehead), la pregunta por la mística (Eddington), la pregunta por la religión (Teilhard de Chardin). Es necesario defender la racionalidad científica y crítica, pero también es necesario evitar un racionalismo cerrado e ideológico. No se puede pretender que de un laboratorio salga la confirmación de Dios pero

²⁰ EINSTEIN: *Mi visión del mundo*, p. 145.

tampoco se puede pretender que los laboratorios sean el criterio último de la realidad y que la metodología científica acapare la poesía, la filosofía y el misterio. Las ciencias naturales por el hecho de que analicen, describan y expliquen la naturaleza y su comportamiento no se sigue que la comprendan en su profundidad y la agoten en su extensión.

La relación ciencia-religión es notablemente ambigua y sospechosa porque frecuentemente el creyente, e incluso el teólogo, se sirve de un *deus ex machina*, se sirve de las lagunas o de los aciertos científicos como reclamos convencionales para afirmar la existencia de Dios. Por su parte la ciencia no es otra cosa que el resultado y producto de los científicos; y éstos son hombres concretos que al mismo tiempo que elaboran la ciencia están condicionados por su cultura, su ambiente, sus luces y sus sombras, sus audacias y sus complejos. Por eso cuando un científico hace una afirmación sobre Dios hay que preguntarse si lo hace como tal o como hombre. Por ejemplo, cuando Paul Dirac niega la existencia de Dios, según nos lo transmite Heisenberg en *Diálogos sobre física atómica*, las razones que aporta no son científicas sino éticas y políticas. Cuando J. Monod afirma en *El azar y la necesidad* que la vida no tiene sentido hace una extrapolación científica. Cuando J. Rostand medita sobre la evolución, el paso de lo inanimado al hombre le parece inverosímil. No obstante, ha de creer en la ciencia. ¿Es que esa inverosimilitud no puede desembocar más allá de lo puramente científico y de lo controlable en el laboratorio? Los científicos que defienden el determinismo absoluto o el puro azar incontrolado crean mitos para explicar lo que se escapa a su propio control. La ciencia también puede ser verdadero opio para el científico. Afirmar o negar a Dios va más allá de ser un postulado de las ciencias exactas y naturales para convertirse en centro de preocupación existencial en el que el científico está implicado como hombre.

El problema religioso frecuentemente no es cuestión de que Dios sea demostrable o indemostrable, probable o improbable sino si es deseable o indeseable que exista, es decir, más que cuestión intelectual es cuestión cordial, visceral. Acertadamente ha dicho algún científico que la ciencia es una religión secular y cómoda que cambia de dogmas cada veinte años. Muchos científicos no se han liberado aún de los prejuicios metafísicos y religiosos decimonónicos. O defienden un positivismo a ultranza o profesan un mecanicismo determinista o caen en un caprichoso azar imprevisible en donde

Dios no tiene espacio o no tiene sentido. Tal vez tenga razón Heidegger cuando dice que nuestro tiempo «es ya muy tarde para los dioses pero muy temprano para Dios». El hombre siempre necesita una preparación para cualquier cosa importante. «La educación del hombre (incluida la de su corazón), escribe Max Scheler, ha de preceder a toda actitud científico-profesional frente a la naturaleza como un adversario que dominar»²¹

Los científicos no pueden olvidar que existen continentes más extensos que el continente que ocupan las ciencias naturales. El contenido del universo religioso no se articula sólo en términos de verdad sino también en términos de significación y de valor. Incluso la verdad religiosa no puede comprenderse como simple adecuación entre sujeto y objeto, sino como vinculación y simbiosis existencial. Las categorías de significación y de valor se escapan a los análisis físico-matemáticos porque pertenecen a un orden distinto y no inferior a la ciencia. Un poeta, un artista, un místico puede calar más hondo en la profundidad de la realidad que el científico que se limita a observar y describir las relaciones matemáticas entre fenómenos y datos empíricos. La ciencia no nos da la verdadera naturaleza de las cosas, sino la relación entre observables. Por lo tanto, para una mayor comprensión de la realidad necesita un suplemento que se lo pueden dar la estética y la religión. No puede olvidarse que la estética no es ajena a la ciencia ya que la matemática pura, la geometría proyectiva e incluso la física, a pesar de estar basada en la observación, remiten al sentido de belleza intelectual, y en no pocos casos a una mística vivencial. Ejemplo de ello son los pitagóricos, Platón, Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Whitehead, Eddington, Teilhard de Chardin, etc.. La ciencia por sí no puede ser antiestética, antipoética ni antireligiosa. La rivalidad entre ciencia y creencia es simplemente un accidente histórico; y ambas deben respetar la propia autonomía en mutua colaboración ya que corresponden a dos vocaciones distintas, pero no exclusivistas, del hombre.

Hay una fe razonable en la creencia como hay una *fe irracional en la razón* (esta última expresión es de Popper), como hay también una fe ciega en el progreso de las ciencias. La ciencia, la filosofía y la teología tratan de ser racionales, al menos razonables. Pero cuando la razón se hace prepotente y absoluta se convierte en razón cínica e instrumental. Es necesario descubrir y alcanzar una racionalidad

²¹ MAX SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, B. A. 1950, p. 141.

humilde y sumisa a la realidad real y ajustada a las reglas disponibles y variables. También el saber necesita fe pues si no se tuviera fe en la ciencia muchos de los grandes logros científicos no se hubieran realizado jamás, como lo reconocen los científicos más cualificados. No es necesario llegar a la postura kantiana que se describe en el Prólogo de la segunda edición a la *Crítica de la razón pura*: «Tuve que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*». Más acertado está el científico Stegmüller cuando escribe: «No hay que eliminar el saber para dar cabida a la fe. Más bien hay que creer ya en algo para poder hablar siquiera de saber y de ciencia»²².

La creencia religiosa, juntamente con su contenido, se articula al interior de una cultura determinada, se sirve de un sistema filosófico más o menos adecuado y se basa en cosmovisiones históricas que están sometidas a reajustes científicos y temporales. Y una crisis de la propia cosmovisión del sistema filosófico que lo explica cuestiona inevitablemente el contenido mismo de la religión. Esto se ha visto claramente en el cristianismo entre su mensaje y la cosmovisión en la que se apoyaba. Por eso el creyente debe distinguir claramente entre el mensaje bíblico y la imagen bíblica del mundo que corresponde a un estadio mítico y precientífico. El teólogo necesita deslindar claramente lo que es un mensaje de salvación de lo que es un ropaje cultural, cosa que no se ha realizado adecuadamente en tiempos pasados, y ha causado mucho mal a la religión, distanciando la ciencia de la creencia o al científico del teólogo. Pero el hecho de que la ciencia y la teología no se hayan entendido bien, por razones históricas, no quiere decir que no se necesiten mutuamente por razones antropológicas.

Hay cuestiones existenciales y problemas radicales a los que la ciencia no puede dar solución y reclaman la ayuda de los teólogos, como lo dice abiertamente el físico atómico y filósofo Weizsäcker: «Hay algo que quisiera decir a los teólogos, algo que ellos ya saben y los demás debieran saber: que ellos son los que custodian la única verdad que posee mayor profundidad que la verdad científica,

²² W. STEGMÜLLER: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin 1969, p. 33. Para Einstein «la esencia de la búsqueda del conocimiento es lograr tanto un dominio lo mayor posible de los fenómenos experimentales, como una sencillez y economía en las hipótesis fundamentales. La compatibilidad definitiva de estas metas es cuestión de fe, dado el estado primitivo en que se encuentra nuestra investigación. Sin esta fe, mi convicción en el valor independiente del conocimiento no sería absoluta. Esta orientación religiosa, por decirlo así, del hombre científico hacia la verdad, no deja de influir en la personalidad». *Mi visión del mundo*, pp. 232-233.

sobre la que se apoya la era atómica. Ellos son los que custodian un saber de la esencia del hombre cuyas raíces son más profundas que las de la racionalidad del mundo moderno. Siempre hay un instante que, cuando la planificación fracasa, uno se pregunta irremediablemente por esta verdad. La actual situación burguesa de la iglesia no sirve de testimonio para que los hombres se interroguen seriamente por la verdad cristiana. Esta verdad únicamente convencerá en donde sea vivida»²³. El científico ve la necesidad de recurrir no sólo al filósofo sino también al teólogo por razones éticas y existenciales, pues el científico hace ciencia algunos días a la semana y algunas horas al día, pero jamás deja de ser hombre, realidad que rebasa con mucho el estrecho límite de la ciencia.

También Max Horkheimer, aunque desde otra perspectiva, defiende las aportaciones de la teología en beneficio de la sociedad. Según el pensador de la Escuela de Francfort cuanto más avanza el progreso tanto más pelagra no sólo la fe sino también el anhelo de algo mejor. Y no tiene reparos en decir que «la teoría crítica encierra, al menos, un pensamiento que tiende hacia lo teológico, que va hacia lo otro»²⁴. Si desaparece de la sociedad la presencia teológica desaparecería también del mundo lo que se llama sentido, dando paso a una gran comercialización absurda y aburrida. Si «especular sobre las relaciones de lo trascendente y de lo relativo» se considera pueril entonces se está dando muestras evidentes que «la filosofía sería muere»²⁵. Hablando en términos generales, se puede decir, según Horkheimer, que si en los primeros decenios de este siglo la religión era para los científicos algo indiferente; en la segunda mitad «la relación iglesia-sociedad está considerada como una cuestión de actualidad»²⁶. Si la teología puede responder a muchos de los problemas fundamentales del hombre entonces «la relación entre aquello de lo que se ocupan la teología y las ciencias no puede ser eliminada»²⁷. Lo que interesa, en último término, es abrir caminos y puertas al hombre y no cerrarlos, es ofrecerle perspectivas múltiples y no unilaterales, es tratar de ver y salvar al hombre pluridimensional y no condenarle a la unidimensionalidad asfixiante y deformante.

²³ C. F. VON WEIZSÄCKER: *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*. Göttingen 1957, p. 11.

²⁴ Véanse las conversaciones que Hermut Gumnior tuvo con Horkheimer con motivo de su 75 aniversario. Publicadas en español por Séguime, Salamanca 1976, p. 116.

²⁵ O. c. p. 124.

²⁶ O. c. p. 128.

²⁷ O. c. p. 131.

Ciertamente que ha habido épocas en las que el teólogo, o el hombre de iglesia, pretendió serlo y saberlo todo poniendo la teología y el dogma religioso como criterio absoluto de las verdades divinas y humanas. Ha habido épocas también en las que el filósofo, el racionalista, el ilustrado, quiso someter todo a la luz de la razón, de la diosa Razón, vengándose del dominio abusivo de la razón teológica. También se han dado períodos en los que la ciencia, la verdad científica, la verdad lógico-matemática-física impuso su hegemonía a despecho de la verdad teológica y filosófica. Así sucedió con el positivismo y el cienticismo.

Una objetiva y sosegada interpretación de la historia del pensamiento humano no puede dar la razón a A. Comte pues sus tres estadios: el religioso o teológico, el metafísico o filosófico y el positivista o científico son un auténtico apriorismo que la misma historia lo desmiente ya que representan compartimentos estancos y exclusivistas. La historia nos demuestra que ha habido predominio de unos estadios sobre otros pero no un proceso biológico de estadios necesarios y estratificados. Ya ha llegado la hora de la verdad del hombre, por encima de la verdad religiosa, la verdad filosófica y la verdad científica, en la que deben colaborar simultáneamente el científico, el filósofo y el teólogo porque el ser humano es una dimensión científica, una justificación filosófica y una apertura a la trascendencia, que da sentido a la inmanencia, hace posible una historia del mañana y abre nuevos horizontes al dinamismo inacabado del hombre.

JOSÉ ANTONIO MERINO