

Antonio Bentué

Profesor de la Facultad de Teología U.C.

Racionalidad científica y teología

La ciencia moderna asume como hipótesis que el mundo es una totalidad autónoma, reducida a sí misma o, a lo menos, independiente de toda otra realidad posible, de la cual, en todo caso, se despreocupa metodológicamente. Ahora bien, la afirmación de una ciencia autónoma, emancipada de todo prejuicio teológico sobre el resultado de sus propias observaciones, chocó con cierta manera dogmática de comprender la fe a partir de una hermenéutica fundamentalista de los datos revelados. Aun cuando también es verdad que la perspectiva de la teología actual ha superado ya hace tiempo este enfoque. En efecto, la fe asume el mundo como una realidad autónoma en sus propios procesos, que son los descubiertos por las ciencias, pero radicalmente teónoma en su sentido último, sentido que, a pesar de encontrarse inherente a los procesos mundanos, los trasciende.

Toda perspectiva teológica implica, pues, hoy —es decir, en un enfoque no ingenuo o fundamentalista, sino culturalmente bien informado— dar razón de la fe, no contradiciendo las evidencias científicas, sino asumiéndolas lealmente, sin ninguna pretensión de entrar en competencia ventajosa (del tipo “la Biblia tenía razón”) con aquéllas, en una especie de concordismo a menudo ingenuo. La auténtica pregunta sobre Dios hay que formularla, por lo tanto, desde el respeto irrestricto a las evidencias científicas o, incluso, a las hipótesis legítimamente planteadas de acuerdo con aquellas evidencias. Y, a la vez, la teología debe plantear a los científicos la cuestión básica del límite de una búsqueda que es únicamente capaz de describir los hechos y de controlarlos (técnicamente), pero de los cuales no puede establecer el sentido último.

A continuación, para seguir un hilo coherente en la reflexión, ordenaré este trabajo en dos partes:

1. Autonomía de los procesos naturales y racionalidad creyente.
2. Los hechos científico-técnicos y el derecho ético-teológico.

1. AUTONOMIA DE LOS PROCESOS NATURALES Y RACIONALIDAD CREYENTE

1.1. *Conciencia de los hechos y explicación mítico-religiosa*

Lo que caracteriza al ser humano, en contraste con los demás animales, es su capacidad, o incluso su tendencia imparable, para preguntarse sobre el porqué de los

hechos que observa. El animal simplemente se atiene a los hechos y los fija en su memoria sensitiva, sin hacerse preguntas. El hombre, en cambio, a partir de los hechos intenta encontrar las causas que los explican. Este análisis del proceso causal, gracias al cual las cosas son lo que son, constituye la investigación científica. Aristóteles definía ya la ciencia como el “conocimiento por las causas” (1).

Ahora bien, ante los fenómenos mundanos que observaba y de los cuales no veía que pudiesen haber causas explicativas adecuadas al interior del mismo mundo natural que ella conocía, la conciencia humana, que no podía renunciar a la intuición razonable de que todo fenómeno ha de tener causas proporcionales que lo expliquen (principio evidente de causalidad) fue llevada a postular causas sobrenaturales, es decir, poderes desconocidos que necesariamente debían determinar aquellos fenómenos. Los mitos religiosos intentaban describir, a su manera, aquellas causalidades transcendentales, indescriptibles por definición.

Pero el hombre no se sentía tranquilo sabiendo que había poderes capaces de producir efectos temibles en la naturaleza y, por lo mismo, también en el hombre. Se originó, pues, un tipo de actividad humana que pretendía asegurar el control de aquellos poderes e, incluso, su utilización beneficiosa. Nació, así, el rito mágico (2). Las actividades rituales practicadas por el hombre le permitían confiar que los poderes sobrenaturales estaban controlados de forma “automática”, siempre que el rito se hubiese realizado correctamente; de ahí la escrupulosidad en su ejecución. Hay, pues, un determinado nivel de la fe religiosa que contiene cierto tipo de racionalidad análogo a la racionalidad científico-técnica: los hechos se explican remontando a las causas que los determinan (tanto en la hipótesis científica como en la mítica), y aquellas causas pueden ser controladas o manipuladas gracias a la eficiencia humana (técnica o mágica). Si la actividad técnica no da el resultado esperado querrá decir que o bien se ha producido una falla técnica en su ejecución (es decir, que la ley científica o el rito mágico no se han aplicado correctamente), o bien que aquella hipótesis no era realmente una conclusión segura de la ciencia, y, en la perspectiva religiosa, que el poder sagrado no era controlable por el rito.

A partir del siglo XVIII la cultura científico-técnica fue ocupando el lugar que hasta entonces había cubierto la religiosidad, apelando al mundo de causas poderosas sobrenaturales. Dios fue progresivamente desalojado de la cosmovisión cultural como una hipótesis “tapagujeros”, quizá antes necesaria, pero ahora cada vez más superflua, con vistas a explicar los fenómenos observados en la naturaleza.

La racionalidad creyente parecía herida de muerte. Y, a la vez, era el triunfo del objeto sobre el sujeto. Tal como lo había dicho Max Plank a comienzos de siglo: “Hay que olvidar al hombre para estudiar la naturaleza y descubrir y formular sus leyes” (3).

(1) *Metafísica*, I, 5.

(2) Cf. las obras clásicas de Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie de la magie*, Paris, 1902-1903; también B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ed. Ariel, 1978, sobre todo pp. 81-108.

(3) *Die Einheit des physikalischen Welt Bildes*, Leipzig, 1909, citado por Ernst Cassirer, en *Substance and Function*, Swabey, 1923, p. 306.

1.2. *El positivismo y la fe*

El siglo XIX marcó la culminación de este proceso desacralizador de los mecanismos de la naturaleza. El positivismo dio un estatuto filosófico universal a la autonomía de la naturaleza, negando toda validez a la supuesta realidad "sobrenatural", por considerarla un recurso superfluo, precientífico. El ser se agota en la naturaleza. Sólo es realmente aquello que puede verificarse empíricamente. De esta manera, Dios quedó arrinconado en la categoría del "obscurantismo". La ciencia es incompatible con la fe, como la verdad lo es con la ignorancia. Esta actitud positivista la encontramos reflejada en grandes pensadores del siglo XIX, tales como Comte, Marx, Freud. Así, Marx pretendía aplicar la sospecha científica, que descubre el fondo de la realidad más allá de la ingenuidad no ilustrada, al analizar el hecho religioso desde la perspectiva de aquel famoso diagnóstico: "La miseria religiosa es, por un lado, expresión de la miseria real y, por el otro, la protesta contra esa miseria real. La religión es el grito de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón; es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo..." Por ello la tarea de la historia, fiel al positivismo de la materia, es "una vez desaparecida la verdad del más allá, investigar la verdad del más acá" (4).

Desde otro ángulo positivista, Freud consideró la religión como un fenómeno determinado exclusivamente por los mecanismos subconscientes de la sublimación. Pero gracias a la ciencia psicoanalítica, que él inició, estos mecanismos son descubiertos y, por lo tanto, tenemos ya aclarado el origen de la fe religiosa a partir de la estructura psíquica subconsciente del hombre. Se trata de los mecanismos propios de la ilusión, el delirio, que confunde el deseo con la realidad objetiva exterior al sujeto. "La tarea científica —escribe— es el único camino que puede conducirnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es otra cosa que pura ilusión" (5). Y la misma religión sólo es el efecto o síntoma de una causa traumatizante reprimida en el subconsciente; es una "neurosis colectiva" (6).

Ante esto, la fe parecía condenada al ghetto, obligada a automarginarse de la confrontación con la cultura científica, o bien a refugiarse en la pobre apologética concordista. De hecho, durante los últimos años del siglo XIX comenzaron a aparecer diversas obras religiosas, con la pretensión de que la ciencia demostraba la verdad de los contenidos de la fe transmitidos por la Biblia y por los dogmas de la Iglesia (7). Aun cuando hubo algunos concordismos de buena especie, tanto en su intención como en la metodología, como fue por ejemplo el caso de la obra de Teilhard de Chardin. En todo caso, el desafío derivado del positivismo científico llevó a la necesidad de una reflexión más acuciosa sobre la racionalidad creyente al interior de la cultura científico-técnica.

(4) *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, Introducción.

(5) *El porvenir de una ilusión*, cap. VI, en *Obras Completas*, Madrid, vol. II, p. 87.

(6) *El porvenir de una ilusión*, cap. IX, p. 95.

(7) Por ejemplo la obra clásica de G. Perrone, *Praelectiones dogmaticae*, Roma, 1835-1841, que influyó poderosamente en todos los manuales apologéticos de divulgación.

1.3. Epistemología y teología

1.3.1. Del Dios-causa al Dios-sentido

La crítica positivista de la fe apunta fundamentalmente al carácter precientífico de la creencia religiosa y, en el caso de Marx, a la utilización de esta ignorancia en beneficio de los intereses de grupos o clases dominantes. El fracaso o descrédito de la apologética concordista, que ha determinado incluso la desaparición de esa palabra de la nomenclatura teológica actual, ha llevado a la teología a centrarse en el estatuto epistemológico que le es propio. Esta es la perspectiva de la teología fundamental en la segunda parte de este siglo (8). El nuevo enfoque está marcado por una epistemología que centra la racionalidad de la cuestión de Dios no dentro del ámbito de la explicación o el recurso causal sobrenatural, sino en la perspectiva de la pregunta por el sentido de la existencia misma del hombre y del mundo en el cual éste se encuentra inmerso. Esta nueva perspectiva, apoyada, o incluso a veces provocada por la fenomenología husserliana y heideggeriana (como en el caso de R. Bultmann y de K. Rahner, entre otros teólogos importantes), intenta reformular el verdadero significado de Dios como la respuesta posible (racionalmente) a la incógnita humana, no en su limitación en cuanto a su conocimiento y su dominio del mundo, sino por referencia a la superación del riesgo de absurdo que amenaza a la existencia. En esta línea la fe, reflexionada críticamente, no se preocupa tanto de la coherencia o incoherencia de los supuestos culturales propios con los resultados objetivos de las ciencias positivas, sino que se mueve dentro del ámbito de una epistemología hermenéutica. Y, tal como lo expresa bien C. Geffré, "quien dice hermenéutica dice interpretación de los textos y primado de la búsqueda del sentido por encima del interés exclusivo por la verdad objetiva" (9).

Buena parte de los problemas entre fe y ciencia, que determinaron muchos diálogos de sordos y graves defecciones durante el siglo XIX, e incluso antes, desde los problemas suscitados por Galileo, hoy se encuentran fuera de lugar. No se trata ya tanto de saber quién tiene la razón, si la Biblia o la ciencia, con respecto, por ejemplo, al origen del hombre o del universo, o bien en cuanto a los datos pretendidamente históricos del Exodo; sino que el problema está en cómo descubrir y evaluar el significado antropológico y teológico que aquellos relatos pretenden ofrecer. Se trata pues, antes que nada, de un problema exegético o hermenéutico. Esta cuestión es, por otro lado, también fundamental en la filosofía de este siglo. La cultura del siglo XX, comparada con el positivismo historicista del siglo XIX, marca la crisis de este historicismo, la cual tiene como consecuencia la revitalización de la mitología (10). No resulta nada extraño que la revalidación filosófica del lenguaje mítico haya influido profundamente en la hermenéutica teológica moderna. Aun cuando es quizás también cierto que el interés filosófico por el mito ha podido verse influido por teólogos tales como F. Schleiermacher, con su interpretación de la verdad teológica no como descripción "ob-

(8) Así, la obra de K. Rahner, *Oyente de la Palabra*, Barcelona, 1967; o también C. Geffré, en *Cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, 1984.

(9) *Op. cit.*, p. 327.

(10) De esta manera se explica la monumental colección de J. de Vries *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg-München, y de buena parte de la obra de Mircea Eliade, particularmente *Mito y realidad*, Madrid, 1975.

jetiva", sino como referencia simbólica y significativa, expresión del *sentimiento* (Gemüth) religioso (11). Y resulta asimismo muy importante la influencia que ha tenido en la teología moderna un pensador como H. Georg Gadamer, al criticar la univocidad del concepto de *método*, usado por las ciencias positivas, a partir del uso que hizo de él Stuart Mill, quien aplicó el concepto de inducción referido unívocamente tanto a las ciencias de la naturaleza como a las que él llamaba las "ciencias del espíritu" (12).

El verdadero diálogo entre fe y ciencia, pues, hay que replantearlo no ya a partir de la contraposición entre los postulados científicos y los bíblicos, sino a partir de la legitimidad de un acceso diferente a ámbitos del ser también diferentes. Esta diferencia tiene que ver con la distinción hecha por Aristóteles entre el saber moral, *fronesis*, y el saber teórico, *episteme* (13). El ideal propio del cientismo positivo de la objetividad pura, de una información al margen de la formación, en que el sujeto puede saber y puede manipular el objeto sin sentirse para nada interpelado por él, no constituye la auténtica fidelidad al ser integral. Aquí está el verdadero campo de discusión, o de diálogo, entre fe y ciencia, tal como lo comprende la teología fundamental en la actualidad. El sentido de las cosas no podrá nunca encontrarse en la simple objetividad de los procesos verificados por el establecimiento de la relación de causa-efecto entre ellos, sino que supone la intuición razonable de que tal proceso de hecho tiene que tener una razón de ser que lo trasciende.

1.3.2. Conocimiento discursivo e intuitivo

Con lo que acabo de decir, hago referencia a dos tipos de conocimiento de la realidad: el discursivo y el intuitivo. El primero –inductivo y deductivo– constituye, sin duda, un camino de acceso a la realidad múltiple, que hace posible poseerla intelectualmente y dominarla técnicamente, pero que no permite entrar en comunión con ella. A ello aludía Saint-Exupéry en el diálogo con la zorra, cuando comunicó su secreto al Principito: "únicamente vemos bien con el corazón. Todo aquello que es esencial, es invisible a los ojos". Ese mismo es el tipo de mirada propio de la Biblia en relación con el mundo y con la historia: Ella no pretende constituir un discurso objetivo, geográfico, astronómico ni tan sólo histórico (en el sentido historiográfico del término), sino que intenta abrir al hombre hacia un posible sentido trascendente de la realidad vivida. Tal como lo vislumbraba Galileo, en medio de sus problemas con la Inquisición romana, cuando escribía a Cristina de Lorena, en el año 1615: "El Espíritu Santo no quiere enseñarnos si el cielo se mueve o si está quieto, ni si su figura tiene forma de esfera o de disco, o si es plano, ni tampoco si la Tierra se encuentra en su centro o a un costado, y no debe tampoco haber tenido la intención de informarnos sobre otras conclusiones de este tipo... El Espíritu Santo pretende enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo" (14).

(11) *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1794, p. 73.

(12) *System der deduktiven und induktiven Logik*, libro VI, 1863. En este sentido resulta particularmente interesante el planteamiento del problema del método hecho por Gadamer en el primer capítulo de su libro clásico *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1988, pp. 31 ss.

(13) *Ética a Nicómaco*, libro 6.

(14) *Le Opere di Galileo*, Florencia, vol. I, p. 319.

En esta misma línea, y mucho tiempo antes, San Agustín había ya señalado que “el Espíritu de Dios no ha querido enseñar a los hombres las verdades relacionadas con la constitución íntima de los objetos visibles, dado que estas verdades no eran necesarias para su salvación” (15). El Concilio Vaticano II recoge la misma perspectiva hermenéutica en un texto especialmente significativo, al decir: “Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error aquella verdad que Dios quiso consignar en tales libros *por nuestra salvación* (nostrae salutis causa)” (16). Y en este texto quería precisamente indicarse que en la Escritura se trata de una verdad fundamentalmente significativa y no tanto “objetiva”, en el sentido propio del cientismo positivista. El lenguaje bíblico remite, por tanto, a la intuición creyente de un fundamento de sentido presente en la historia. Conocimiento intuitivo que puede ser también legitimado discursivamente y que constituye la fe. La fe, por lo tanto, no tiene como objeto propio el lenguaje y las imágenes descriptivas con que ésta se expresa, sino una Realidad intuida que, como tal, es irreductible a lenguaje alguno. Tal como lo expresaba Santo Tomás de Aquino: “La fe no termina en el enunciado (el lenguaje), sino en la Cosa (Rem)” (17). Es a esta dimensión trascendente de la realidad, que llamamos Dios, a la que se refiere Wittgenstein en las últimas reflexiones de su *Tractatus*: “Hay ciertamente aquello que es inexpresable, aquello que se muestra a sí mismo; esto es la experiencia mística. Pero si no puede hablarse de una realidad, hay que callar” (18).

En el fondo, todo el discurso creyente, cuando es auténtico, intenta suscitar el silencio ante una realidad intuida como misteriosa y, a la vez, fascinante (19).

1.4. Cosmología y teología

A pesar de lo dicho al terminar este punto anterior, ¿hay alguna posibilidad de descubrir a Dios en el corazón del mundo, a través del estudio científico, sin interferir, por un lado, en la autonomía de los procesos naturales ni, por el otro, reducir a Dios a estos procesos como la simple prolongación de la naturaleza “por encima” (“sobrenatural”)? Digo un camino posible, no necesario. Con lo cual quiero indicar que tal vez pueda mostrarse algún nivel de coherencia entre la opción creyente y los datos científicos. De hecho, es esta la impresión que, por lo menos un creyente, puede tener a partir de la lectura de obras tan diferentes como *Le hasard et la nécessité* (20), del biólogo francés Jacques Monod, Premio Nobel de fisiología y medicina el año 1965, y *La historia del tiempo* (21), de Stephen Hawking, inventor de la teoría sobre el universo como un proceso en expansión y contracción desde el “big bang” a los agujeros negros.

El análisis minucioso del comportamiento intracelular permite a Monod descubrir y formular lo que él llama la “teleonomía” estructural y funcional de los seres vivos. “La noción de teleonomía implica –dice Monod– la idea de una actividad orientada,

(15) *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20.

(16) *Dei Verbum*, n. 11.

(17) *Summa Theologica*, II-II, q 1, a.2, ad 2m.

(18) *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (7ª ed.), n. 6.54 y 7.

(19) Cf. el análisis que hace R. Otto de las características fenomenológicas de la experiencia religiosa, en *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1985, pp. 22 ss.

(20) *Le hasard et la nécessité*, Paris, Ed. Du Seuil, 1970.

(21) *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Barcelona, Ed. Crítica, 1988.

coherente y constructiva (22). Esta orientación se encuentra codificada en las proteínas que tienen las propiedades 'stereoespecíficas'; es decir, la capacidad de reconocer a otras moléculas (e incluso a otras proteínas) según su forma, la cual viene determinada por su estructura molecular". Esto determina, según Monod, que "en la medida en que pudiera describirse el origen y la evolución de esta estructura se explicaría también el origen y la evolución del comportamiento teleonómico a que se encuentra destinada" (23). Y éste es precisamente el intento del mismo Monod en su libro.

La observación biológica "obliga a reconocer el carácter teleonómico de los seres vivos y a admitir que en sus estructuras y actividades realizan y siguen un proyecto" (24). Este proyecto objetivo, sin embargo, ¿se encuentra en la naturaleza por simple azar, debido al cual los vivientes se mueven según un proyecto determinado, en todo caso necesariamente? O bien ¿tal proyecto está fijado "desde fuera" de la naturaleza? Monod reconoce que el "postulado de objetividad", consubstancial a la ciencia, que obliga a afirmar el carácter teleonómico de los seres vivos, resulta, en todo caso, un postulado indemostrable "dado que es evidentemente imposible imaginar una experiencia que pudiera probar la no existencia de un proyecto, de una finalidad perseguida, o algo de ese tipo, inscrito en la misma naturaleza" (25).

Trasladando esta perspectiva teleonómica al nivel evolutivo superior de los vivientes, Monod señala la imposibilidad de identificar el cerebro humano con el espíritu, reduciendo éste a aquel. Así expresa él mismo: "La noción de cerebro y la de espíritu no se confunden más para nosotros, en la experiencia vivida, que para los hombres del siglo XVII. El análisis objetivo nos obliga a considerar una ilusión este dualismo aparente del ser. A pesar de ello, se trata de una ilusión tan íntimamente ligada al ser mismo que resultaría inútil esperar que algún día pudiera ser disipada en la aprehensión inmediata de la subjetividad, o bien que pudiéramos llegar a aprender a vivir, afectiva o moralmente, sin ella. Y, por otra parte, ¿por qué razón debería resultar necesaria? ¿Quien podría dudar de la realidad del espíritu? Renunciar a la ilusión que ve en el alma una 'substancia' inmaterial no significa negar su existencia, sino que es comenzar a reconocer la complejidad, la riqueza, la profundidad insondable de la herencia genética y cultural, así como también la experiencia personal, consciente o no, que constituyen al ser que somos nosotros, único e irrefutable testimonio de sí mismo" (26).

He aquí el punto de posible coherencia entre la autonomía de la naturaleza, descrita por las ciencias, y la teonomía teológica. Con esto no quiero decir que el mundo remita necesariamente a Dios, pero sí que pueden encontrarse en él "signos" que hacen razonable la opción creyente, la cual pretende descubrir a Dios presente en el mundo, no en cuanto mundo, sino como Dios; es decir, no como un "continuo sobrenatural" de la objetividad mundana, sino como el *significado trascendente* posible de aquellos "signos" que el análisis científico puede mostrar.

Un tipo semejante de reflexión puede suscitarse a partir de la lectura de la obra de Hawking. Este postula la posibilidad objetiva de un espacio-tiempo cósmico cerrado en

(22) *Le hasard...*, p. 59.

(23) *Op. cit.*, pp. 60-61.

(24) *Op. cit.*, p. 33.

(25) *Op. cit.*, p. 33.

(26) *Op. cit.*, p. 173.

sí mismo, sin límites, como la superficie de la tierra, pero con más dimensiones. De esta forma contradice la tesis tomista clásica y bíblica, de un universo finito, con principio y fin espacio-temporal lineal. El universo, por el contrario, sería un conjunto de procesos infinitamente renovables en el cual la materia cósmica, reducida en definitiva al estado de agujero negro, volvería a emitir radiaciones cuánticas que constituirían como un renacimiento cíclico de la materia. Este postulado científico parece contradictorio con la afirmación teológica de la creación del mundo, así como con la de su final "escatológico". Y si el concepto de Dios creador se comprende como una causa primera necesaria para echar a andar el universo, tal como las carambolas de un billar necesitan el golpe inicial de la vara que explique los impulsos sucesivos de las bolas hasta llegar a la primera bola impulsada, quizás sí que resulta contradictorio. Hawking mismo plantea como problema este concepto de Dios-causa creadora:

"En tanto en cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un Creador?" (27).

En este sentido las dos primeras vías tomistas sobre la existencia de Dios no pueden ya ser entendidas como postulados físicos, sino metafísicos. Dios no saldría nunca a partir de una observación paciente que fuese remontando de efecto a causa, en los procesos de la naturaleza, hasta poder llegar a la causa primera sobrenatural, tal como, siguiendo el encadenamiento de unas anillas, podríamos llegar hasta la constatación de la primera anilla (Dios), conectada a la penúltima, que sería todavía mundo. De esta forma Dios formaría parte de la cadena. Sería mundo y no Dios, aun cuando lo colocáramos en el inicio de todo el proceso. Para evitar este tipo de comprensión ingenua de las dos famosas vías, el mismo Santo Tomás desarrolló ya las dos vías últimas (contingente-necesario y causalidad final o intencionalidad del universo), así como también el correctivo propio de la teología negativa, según el cual, para establecer la relación entre Dios y el mundo, no basta con la distinción de grado cuantitativo, con una vía de eminencia, sino que debe afirmarse la diferencia cualitativa, por la vía de negación. Así, Dios está "en el mundo" tan eminentemente "por encima" del mundo, que no está así —"mundanamente"— en el mundo. Y, por lo mismo, tampoco resulta adecuado aplicar a Dios unívocamente el lenguaje con que nos referimos a los objetos mundanos (28). Precisamente por eso es posible la afirmación de Dios, sin dejar de aceptar la plena autonomía objetiva de los procesos mundanos, aun cuando estos procesos tuvieran el carácter de infinitos. Dios no constituye otro mundo paralelo al nuestro, de espacio-tiempo, sino que es "el más allá en medio nuestro" (29).

De la hipótesis de la autoconsistencia del universo, cerrado en sí mismo en un proceso autónomo de expansión y contracción infinita, no necesariamente hay que concluir una autosuficiencia de este universo tal que hiciera a Dios superfluo en cual-

(27) *Historia del tiempo...*, p. 187.

(28) Santo Tomás tiene algunos textos importantes en esta perspectiva; por ejemplo en I Sent. Dist VIII, 1, ad 4m: "Así, pues, incluso el hecho de existir, tal como lo experimentamos en la realidad creada, hay que negarlo en Dios"; cf. también el comentario al *De divinis Nominibus*, del Pseudo Dionisio; y, aun, toda la cuestión XIII de la I parte de la *Suma teológica*, así como los correspondientes capítulos XXX-XXXVI de la *Suma Contra Gentiles*.

(29) D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1983, p. 199.

quier sentido. Porque el problema fundamental no radica en la pregunta por la causa de este cosmos, sino en la cuestión de su razón de ser. En efecto, ¿cómo podría entenderse que este conjunto autónomo del universo, hecho de procesos naturales infinitos de causa-efecto, pudiera resultar inteligible a la razón humana, tanto en sus partes como quizás en el todo –tal como lo pretende Hawking–, de manera que fuese capaz de resultar objeto del análisis del pensamiento científico? Ante esta interrogante ya Einstein se había mostrado perplejo al comentar: “Aquello que resulta más incomprensible del universo es que éste sea comprensible”. Y no se trata de un mero juego de palabras. ¿Quién ha pensado el mundo de tal manera que, cuando emerge la conciencia, ésta puede hacer el seguimiento científico de aquel pensamiento? La ciencia, en efecto, no crea nada; sólo descubre la racionalidad inherente en los procesos mismos de la naturaleza. Y es de esa profunda inteligibilidad que la conciencia científica se admira. Pero una tal inteligibilidad puede suscitar la pregunta sobre la inteligencia primera que ha hecho posible precisamente que el mundo y sus procesos autónomos resulten inteligibles.

Hawking plantea una hipótesis audaz que, finalmente, lo lleva de nuevo a la cuestión de fondo, sin respuesta científica posible. Vale la pena citar su mismo texto: “Podría ser que una teoría como la de las cuerdas heteróticas fuera autoconsistente y que explicara la existencia de estructuras tan complicadas como son los seres humanos, que pueden investigar las leyes del universo e interrogarse sobre la naturaleza de Dios. Pero aun existiendo esta teoría unificada posible, se trata únicamente de un conjunto de reglas y de ecuaciones. Pues bien, ¿qué es aquello que coloca el fuego en las ecuaciones y crea el universo que puede ser descrito por ellas? El método habitual de la ciencia, consistente en la construcción de un modelo matemático, no puede responder a las preguntas sobre el porqué tiene que haber un universo como el que es descrito por el modelo... O bien ¿es que la teoría unificada resulta tan convincente que ocasiona su propia existencia? ¿O quizá necesita un creador y, si es así, éste tiene algún otro efecto sobre el universo?” (30).

La inteligibilidad de un proceso remite siempre a la inteligencia que la hace posible. Comprender algo es descubrir su previa comprensión (o autocomprensión). En términos escolásticos, la verdad lógica supone una verdad ontológica, que viene a ser la intencionalidad trascendente del objeto. Para obviar este cuestionamiento uno puede recurrir al carácter inteligente de la misma naturaleza mundana (autocomprensión), en una especie de panteísmo difuso y evasivo. En efecto, ¿qué puede realmente significar hablar de un universo inteligente? ¿Tiene sentido decir que el sol es inteligente y que lleva dentro de sí el cálculo exacto del ciclo que le permitirá seguir su curso indefectiblemente...? ¿O que la ley de la gravedad, descubierta por la ciencia, se la ha autoformulado previamente el mismo universo? En todo esto puede haber un antropomorfismo camuflado, por el cual proyectamos en la naturaleza objetiva inconsciente la propia experiencia de intencionalidad subjetiva. Y ello es muy distinto al postulado de un *Sujeto* trascendente que pueda fundamentar la intencionalidad descubierta por el sujeto humano en los procesos objetivos de la naturaleza. ¿O bien, aun, habría que apuntar en otra dirección y plantear la posibilidad de que el conjunto del universo, con todos sus procesos, incluido el acontecimiento de la inteligencia que los descubre, constituya un puro azar inintencionado? Pero, en ese caso, el azar resulta un

(30) *Historia del tiempo...*, pp. 222-223.

concepto contradictorio. Se postula para explicar precisamente un conjunto infinito de procesos perfectamente vinculados entre ellos con mecanismos necesarios de causa-efecto, los cuales pueden ser objeto de estudio científicamente riguroso, que excluye tanto la hipótesis del azar causal en la naturaleza como la hipótesis de la causalidad sobrenatural. Es decir, por un lado todos los momentos del proceso mundano son rigurosamente determinados y necesarios (según leyes científicamente detectables), pero, por otro lado, el conjunto de este proceso, "inteligente" en cada uno de sus pasos, sería mero azar. ¡Casi parece una toma de pelo cósmica!

No pretendo excluir que esta hipótesis (que ha tenido brillantes defensores en personas como J. Monod, o en Lévi-Strauss con su interpretación final del estructuralismo (31), y quizás también en Hawking) pueda ser defendida inteligentemente; pero tampoco creo que nadie –y ciertamente ni Monod ni Hawking pretenderían hacerlo– pueda dejar de considerar igualmente razonable la hipótesis según la cual el hecho de un proceso mundano admirablemente inteligible en todos sus mecanismos inconscientes, debe remitir a un fundamento de inteligencia suprema que pueda dar razón de esta prodigiosa inteligibilidad –que incluye las mismas leyes "inteligentes" de la naturaleza– y que resulta contradictoria con el azar; esto no en términos de prolongación "sobrenatural" de los procesos, sino en términos de *sentido último*.

Porque, en definitiva, la hipótesis del azar como criterio final del universo lleva a un planteamiento de fondo más radical: la posibilidad del absurdo de todo el conjunto mundano. Azar y absurdo son, aquí, efectivamente conceptos casi equivalentes.

2. LOS HECHOS CIENTIFICOS Y EL DERECHO ETICO-TEOLOGICO

2.1. Antropología y teología

Insinuando la posibilidad del absurdo, al acabar la primera parte, hemos puesto el dedo en la llaga con referencia a la relación entre fe y ciencia desde la perspectiva teológica. La importancia de la fe, en el planteamiento científico de los procesos de la naturaleza y del hombre, radica precisamente en la posibilidad trágica de que el mundo sea la única realidad y de que la autonomía no remita finalmente a trascendencia real alguna; de tal manera que el mundo y el hombre puedan no ser otra cosa sino efectos producidos necesariamente por una estructura previa capaz de producirlos, pero que remiten únicamente a esta estructura causal que puede producirlos y que, de hecho, los ha producido gracias a su propia existencia, debida a un inaudito azar. Tal como si en un tapón de corcho, por ejemplo, no pudiéramos descubrir otra significación sino la referencia a la máquina de hacer tapones, que lo produjo de hecho. El tapón es lo que es, porque hay una máquina que se ha ido formando hasta adquirir la estructura y el diseño que determina la fabricación de tapones perfectos. Pero hace tapones por hacer tapones, sin otro sentido que el hecho mismo del proceso que va de la máquina al tapón fabricado, y que desde éste remite de nuevo a la máquina, en una absurda y hastiante tautología.

(31) Cf., por ejemplo, la conclusión de la última *Mitológica*, *L'homme nu*, Paris 1971, p. 620.

Pues bien, de la conciencia de esta posibilidad absurda ha surgido precisamente la pregunta creyente y teológica sobre el mundo, centrada, por lo mismo, en la significación última del hombre. Todo el problema está en la diferencia entre cerebro y espíritu, tal como ya lo indicaba Monod. La conciencia, experimentada gracias a aquel cerebro, descubre que si no trasciende la simple estructura de su teleonomía interna no hay sentido último de su propia realidad, la cual resulta, de esta manera, ser una maravilla absurda (como la puesta de sol que termina en noche oscura, que postula Lévi-Strauss, al final de su obra) (32). Por eso mismo la teología ha hablado siempre de la *salvación* como una realidad no autónoma, sino proveniente de una instancia *gratuita* y, por lo mismo, no inherente a la naturaleza necesaria.

La ciencia puede descubrir los procesos naturales y mostrar los mecanismos *de hecho* producidos en la naturaleza, pero es incapaz de fundamentar por sí misma ninguna *razón de ser*, la cual, de existir, ha de trascenderla. Tal como lo expresaba agudamente Wittgenstein en su *Tractatus*: "El sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo. Dentro del mundo todo lo que hay es lo que es y produce lo que produce; en él no hay ningún valor y, si lo hubiera, no tendría valor alguno. Si existe un valor que tenga realmente valor debe encontrarse fuera de todo ser-tal; puesto que todo acontecimiento y todo ser-tal son accidentales. Aquello que los hace no accidentales no puede hallarse dentro del mundo, puesto que si se hallara ahí también sería accidental. Tiene, pues, que encontrarse fuera del mundo" (33).

Tampoco la teleonomía detectada por Monod da sentido alguno a los procesos, sino que únicamente muestra, con mayor penetración, su complejidad. Por otro lado, el mismo Monod lo reconoce (34). Así, pues, la teleonomía del cerebro humano no salva al hombre del absurdo, sólo describe su "admirable" proceso. Y la conciencia puede tomar conciencia de ello hasta angustiarse. Por eso la fe no se encuentra propiamente "amenazada" por aquello que constituye la aportación científica. La fe es una opción por el posible e incluso necesario sentido trascendente de la realidad, necesario en la misma medida en que deba ser, en definitiva, el sentido y no el absurdo la última palabra de esa realidad y del hombre que constituye su conciencia.

Ahora bien, la cultura religiosa sí que resulta afectada por la cosmovisión científica, la cual la obliga a repensar y a relativizar las imágenes de Dios vehiculadas por la tradición cultural. La *concepción de Dios* como causa sobrenatural resulta así profundamente tocada por la ciencia. Dios hoy no puede ya ser pensado como una causa sobrenatural añadida a los procesos autónomos de la naturaleza. Debe pensarse a Dios en el nivel trascendente que le es propio, no como parte integrante de los procesos, sino como fundamento de sentido, posible y necesario, de los mismos. Refiriéndome de nuevo al ejemplo anterior, Dios no es como la máquina de hacer tapones, sino que es como la botella, la cual constituye la única razón de ser posible del tapón y de todo el proceso de su fabricación. De esta manera, el hombre actual puede ser fiel a la cultura científica que lo envuelve y, a la vez, puede también experimentar la fe como una opción que lo abre a la oferta trascendente de salvación, con respecto al posible absurdo de una autonomía producto del azar.

(32) Cf. nota (31).

(33) Tesis n. 6.41.

(34) Ver el texto antes citado, en la nota (26).

2.2. Posibilidades de hecho y conciencia del derecho

Hablar del *sentido* posible del hombre es hablar de la posibilidad *ética*. Ahora bien, la ciencia, por la misma razón por la que no puede descubrir, por ella misma, el sentido final de los hechos, sino únicamente el mismo proceso fáctico como un proceso teleonómico, tampoco puede fundamentar ningún tipo de ética. La ciencia es ciencia de los hechos, no del derecho. Y cuando se habla del derecho como ciencia es evidente que uno se refiere al conjunto de normas *de hecho*; pero estas normas no constituyen el fundamento de sí mismas y, por lo tanto, son normas del poder fáctico que las pueda sustentar. Es lo que también vio Wittgenstein al final de su *Tractatus*, precisamente vinculando la *ética* con el *sentido*. Así como los hechos del mundo no pueden fundamentar, por sí mismos, su propio sentido, tampoco las normas legales de hecho pueden constituir el fundamento de sí mismas (35).

La conciencia experimenta los fenómenos mundanos como procesos de hecho (conciencia científica), pero al mismo tiempo es capaz de darse cuenta de un sentido posible trascendente, que sea el fundamento de aquellos hechos mundanos y los pueda abrir hacia un derecho ético. La experiencia responsable, y no el simple pragmatismo superficial de un "deber" pactado consensualmente, coincide con la intuición de lo Trascendente que, en términos religiosos, llamamos Dios. Únicamente a partir de esta posible experiencia se puede hablar de ética, con sentido. Por eso Wittgenstein decía que "la ética es trascendental" (36). Y Lévinas llega hasta dar a esa trascendencia un carácter explícitamente religioso: "Mi espontaneidad, en cuanto se ve cuestionada por la presencia del *Otro*, se llama *ética*" (37). La espontaneidad es el proceso de hecho, instintivo, en nuestros comportamientos. Como hechos, todos los actos son neutros. Son lo que son. En ellos mismos no hay ni bien ni mal. Por eso mismo la distinción entre bien y mal surge únicamente con la conciencia, la cual puede confrontar el hecho con el derecho, gracias a la toma de conciencia posible de lo que debería ser, más allá de lo que las cosas de hecho son. Antes de Adán y Eva, podríamos decir, ya los tiburones se comían a las sardinas, y ello no constituía mal alguno, como parte del proceso natural (ecológico) de la naturaleza. El mal en ello surge de la relación que la conciencia (Adán y Eva) establece entre ese tipo de hechos y lo que ella descubre o intuye que podría o debería ser (el derecho). Por lo mismo, para poder hablar con absoluta propiedad de bien o de mal ético hay que poder confrontar los hechos con otra instancia. Otro, que pueda ser punto de referencia absoluto y como tal norma o fundamento de sentido, desde el cual sea posible distinguir unos hechos como buenos de otros como malos. Todo lo que la ciencia descubre constituye sólo una realidad de hecho. Asimismo, lo que, a partir de esos descubrimientos, el hombre pueda realizar técnicamente constituye también una posibilidad de hecho. Así, puede ocurrir que la ciencia descubra que los mecanismos reguladores de la evolución de los seres vivos y, por lo tanto, la teleonomía general de la vida, se encuentran orientados por un principio de selección natural, según el cual los vivientes más fuertes se imponen de hecho a costa de los más débiles. A partir de esta constatación, el hombre que toma conciencia

(35) Cf. Tesis 6.41; 6.42; 6.421; 6.422; 6.423.

(36) Tesis n. 6.421.

(37) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 67.

científica de ello podrá simplemente atenerse al hecho e incluso aplicar técnicamente ese principio observado, tanto en el mundo animal como, ¿y por qué no?, en el mundo de los humanos. Puesto que si los tiburones pueden de hecho comerse seis millones de sardinas, por el simple instinto selvático de sobrevivencia propia, regida por la ley del más fuerte, o selección natural, ¿por qué un grupo humano determinado no ha de poder eliminar seis millones de personas, si de hecho puede y le conviene para su propia sobrevivencia? No es por casualidad que el nazismo hitleriano apelaba a Darwin en su proyecto de razismo ario.

Esta misma razón de simple referencia a las posibilidades de hecho lleva a producir todo lo que sea técnicamente factible, sin que la conciencia puramente científica vea en virtud de qué habría de limitarse la posibilidad técnica. Si puede realizarse la inseminación artificial en las personas, ¿por qué no hacerlo? Y si puede manipularse el código genético de las personas, y además ello resulta útil, ¿por qué no hacerlo? Y si pueden construirse bombas atómicas para así imponer mejor los propios intereses, ¿por qué no hacerlo?, etc.

La sociedad sólo podría apelar, como criterio inhibitorio de determinadas posibilidades de hecho, a la conveniencia o inconveniencia también pragmática para los propios agentes interesados. Es el argumento que suele usarse más para promover el respeto ecológico por la naturaleza o la necesidad de controlar el armamentismo atómico. Y parece razonable. Pero, en definitiva, es también un simple criterio de hecho, válido prácticamente en la medida que logre convenios también de hecho. Pero no puede autónomamente constituir ningún derecho absoluto. Así, ¿qué ocurriría si alguien, ante el grave problema ecológico previsto para los años 2000 (reducción de la capa de ozono, aumento insoportable de la lluvia ácida...), argumentara diciendo que ese problema se lo encontrará la generación siguiente y que él, ahora, puede todavía atenerse a sus posibilidades actuales? En la misma línea de Nietzsche, aunque con otra intención, ya Dostoievski había señalado que "si Dios no existe, todo está igualmente permitido" (38). Es decir, sólo hay hechos, sin ningún fundamento de derecho absoluto.

La teología, pues, considera que la fe puede y debe tener una relación positiva con la ciencia, no porque pueda ofrecerle explicaciones alternativas, "sobrenaturales", de los procesos observados en la naturaleza, sino porque, desde esa fe, puede aportar una experiencia razonable en relación al sentido trascendente de la existencia, que constituye, a la vez, el único punto de referencia absoluto posible valórico y ético; dado que únicamente aquello que Dios es y, por lo mismo, su voluntad, puede pretender constituir el fundamento absoluto del derecho y, por lo tanto, del sentido en la historia humana.

(38) Sentencia que constituye la tesis de fondo de *Los hermanos Karamazov*; la misma perspectiva plantea Kolakowski, en *Si Dios no existiera...* Madrid, 1985, particularmente pp. 212 ss.