

TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN Y CIENCIAS NATURALES EN LOS COMIENZOS DEL SIGLO XXI

JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO
ROMA

El siglo XX ha aportado un caudal de saber sobre la naturaleza física del mundo y del ser humano posiblemente mayor del que la Humanidad había podido acumular en toda su historia precedente¹. La aplicación de los conocimientos adquiridos, por medio de las más diversas técnicas, ha revolucionado la vida ordinaria de los hombres. En nuestros países, llamados desarrollados, la nueva medicina y las nuevas condiciones de alimentación y de trabajo han duplicado la esperanza de vida, mientras que los nuevos sistemas de comunicación y de desplazamiento de las personas y de las mercancías han convertido al mundo entero en el hábitat inmediato para muchos. Estas transformaciones han dado pie a una redefinición científico-técnica de la vida, que ha llevado a los hombres a creer “ideológicamente que la organización racional de la convivencia, y su felicidad material, dependen directamente del desarrollo científico-técnico”². La asombrosa e indiscutible eficacia de sus aplicaciones, les ha otorgado a las ciencias naturales un prestigio tal, que se han convertido en buena medida para la opinión pública en un sustituto de las instancias de las que tradicionalmente se ha recibido el sentido último de la vida humana, como son la filosofía y, sobre todo, la religión.

Parece claro que la historia de las relaciones entre la fe cristiana y la moderna visión científica del mundo, tan accidentada como, por lo general, superficialmente presentada y conocida, ha de ser encuadrada en el contexto aludido. No se trata tanto de una pura confrontación teórica entre visiones del

¹ Cf. J. POLKINGHORNE, *Ciencia y teología. Una introducción* (Santander 2000) 45.

² E. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid ²1998) 70.

mundo supuestamente contrapuestas y contradictorias cuanto de una lucha ideológica. Es cierto que el debate estrictamente filosófico y teológico ha permitido a la teología profundizar en sus propias fuentes y liberarse, en algunos casos, de esquemas de pensamiento más o menos circunstanciales o incluso erróneos. Por su parte, la ciencia ni se ha plegado nunca de modo general a una actitud de beligerancia contra la fe religiosa ni contra la filosofía, ni ha dejado tampoco de ir aprendiendo a valorar con justeza creciente su propio estatuto en el conjunto de los saberes y de la vida humana. Sin embargo, no cabe duda de que la aludida función ideológica que las ciencias y las técnicas han venido desempeñando en los últimos siglos ha constituido uno de los vehículos principales del giro inmanentista y radicalmente antropocéntrico de la cultura moderna dominante. El *homo technicus* es presentado como la versión perfecta o ya casi perfecta del ser humano tal y como ha llegado a concebirse en estos tiempos: el constructor único de sí mismo y de su mundo. Él sería el auténtico creador de orden y de sentido, independiente de cualquier otro poder superior de creación, en particular, del Dios creador de la fe cristiana, al que se tiene por una hipótesis trasnochada, innecesaria para la teoría y nociva para la ética.

¿Sigue siendo ésta la situación al comenzar el siglo XXI, cuando el mundo llamado postmoderno parece dejar también un espacio abierto para la 'vuelta de la religión'? ¿Cuál sería el marco general adecuado para el planteamiento correcto de la relación entre la teología de la creación y las ciencias naturales? ¿Hay algún ejemplo especial en nuestros días de una teología de la creación construida en diálogo crítico y constructivo con las ciencias de la naturaleza? He ahí las cuestiones a las que dedicaremos cada una de las tres partes de esta modesta contribución.

I. LA TEOLOGÍA ANTE LA ÚLTIMA REVOLUCIÓN DE LAS CIENCIAS NATURALES

La cierta ingenuidad dieciochesca y decimonónica por lo que toca al poder de la razón humana para desvelar todos los secretos del cosmos y para mantener el futuro bajo control quedó atrás ya desde bien pronto en el siglo XX. La fe en el progreso, como sustituto de la promesa religiosa de salvación, fue seriamente puesta en cuestión por las conflagraciones bélicas mundiales y por las nuevas amenazas para la felicidad y la supervivencia de la humanidad suscitadas por el mismo progreso, como eran el armamentismo nuclear y la destrucción del medio ambiente. Los últimos decenios del siglo presenciaron incluso la vigorización de ideologías hostiles tanto a la cultura

científico-técnica como a su trasfondo y apoyo doctrinal en los “grandes relatos” de la emancipación absoluta del *homo technicus*. La caída del muro de Berlín en 1989 es el símbolo más llamativo de la crisis de esa veta del inmanentismo moderno que podríamos llamar mesiánica, una vez que se hizo patente que tampoco el “socialismo científico” contaba con la fórmula precisa para proporcionar a los hombres algo así como un Reino de Dios en la tierra.

Pero lo que está aconteciendo en los últimos años con las ciencias de la vida parece poner de manifiesto que la utopía ideológica del *homo technicus* se resiste a abandonar el escenario y a dejar a la religión y a la filosofía el espacio que en realidad les correspondería. La denuncia que tal vez haya obtenido más resonancia en Europa de este renacimiento de la ideología científico-técnica ha sido lanzada no hace mucho por un escritor cercano a los postulados de la escuela de Frankfurt, Hans Magnus Enzensberger, que escribía el pasado mes de junio:

“Casi de la noche a la mañana (después de la depresión y desilusión de los años 70-80) retornaron todos los temas del pensamiento utópico: el triunfo sobre todas las carencias y deficiencias de la especie, sobre la estupidez, el dolor y la muerte. De repente, muchos dijeron que se trataba sólo de una cuestión de tiempo hasta llegar a la mejora genética del hombre, hasta acabar con la vieja forma de la fecundación, del nacimiento y de la muerte, hasta que los robots eliminaran la maldición bíblica del trabajo... Las fantasías ancestrales del poder absoluto encontraron un nuevo refugio en el sistema de las ciencias (en la biotecnología)”³.

¿Vuelve, entonces, la ciencia a dar soporte a una ingenua ideología del progreso semejante a la de siglos pasados? En buena parte eso parece, pero en un contexto cultural modificado que se caracteriza, en particular, por el nuevo lugar que se le otorga a la religión. La coyuntura postmoderna no es ya tan alérgica a lo religioso. El notorio fracaso de las profecías modernas acerca de la desaparición de la religión ha tenido, sin duda, algo que ver en ello. Pero la religión a la que se da de buena gana un lugar en la nueva cultura pública, no es precisamente a aquella que pretenda tener una palabra verdadera que decir acerca de la realidad del mundo y del hombre.

La actual nueva ‘revolución de las ciencias’, de la que son abanderadas las ciencias de la vida, no va ya tanto de la mano con ningún ‘gran relato’ emancipatorio o mesiánico cuanto de un neto pragmatismo de trasfondo

³ H. M. ENZENSBERGER, “Putschisten im Labor. Über die neueste Revolution der Wissenschaften”: *Der Spiegel* 23 (2001) 217. Traducción española: “Golpistas en el laboratorio”: *La Vanguardia*, 10 de junio de 2001.

escéptico. Las ciencias no se entienden ya expresamente a sí mismas como parte de un gran proyecto de sentido alternativo a las cosmovisiones religiosas o filosóficas con carácter de verdad universal. Estas visiones se dan más bien por definitivamente periclitadas. La única verdad de ese tipo que todavía se acepta es la de que nadie puede pretender tener un acceso completo a la verdad última de las cosas. Lo que importa es el saber práctico que reporta beneficios más o menos ciertos e inmediatos a nuestras vidas, porque se puede aplicar -por ejemplo- a la predicción más exacta del tiempo, a la superación de las enfermedades y del dolor y a la mejora de la especie. Ése es el tipo de saber que nos proporcionan las ciencias naturales y el único, por tanto, que debería ser universalmente aceptado y promovido, también por los poderes públicos.

Hay igualmente -nadie lo niega- otros tipos de saberes, representados por la teología, la filosofía o las humanidades. En la cultura postmoderna tienen también su lugar. Pero ninguno de ellos podría aspirar a ocupar en la vida pública un puesto semejante al del saber científico. Sencillamente porque el objeto de esos saberes no sería universalmente controlable, ya que versan sobre cuestiones acerca de las cuales no serían posibles constataciones físicas suficientemente fiables y, sobre todo, porque no son susceptibles de aplicaciones materiales. Son saberes o actitudes que habrían de dejarse a la elección y al gusto de los individuos; su lugar propio sería, por ello, el ámbito de la vida privada. Se considera que no pueden competir en modo alguno con el saber científico.

El escepticismo metafísico que acompaña al nuevo pragmatismo de las ciencias encuentra un buen aliado en determinadas concepciones de la religión que la entienden como una actitud no cognitiva. El budismo, en concreto, es entendido como una religión sin dimensión 'dogmática', pues no pretendería aportar ningún conocimiento de la realidad del mundo y del hombre, sino permitirle a éste su integración práctica o mística en el inefable no-ser que se hallaría más allá y en el fondo de las meras apariencias de este mundo visible. Las religiones, o religiosidades 'orientales' y de otro tipo, que se comporten de ese modo, e incluso un cristianismo que se mostrara dispuesto a renunciar a su pretensión de verdad, tienen fácilmente un lugar en el ancho mercado que la nueva tolerancia pone a disposición de los consumidores de la sociedad postmoderna.

Pensamos, pues, que la coyuntura cultural de hoy no implica ningún cambio fundamental para el diálogo entre la teología y las ciencias respecto a la situación de los últimos siglos. El problema básico sigue siendo el mismo: el de la determinación del estatuto del saber propio de los diversos acercamientos a la realidad que cada una de las disciplinas representa. La novedad del

momento se encuentra en el mayor relativismo metafísico, al que dio paso en el siglo XX la crisis de la ideología liberal del progreso, por un lado, y el más reciente colapso de la utopía inmanentista mesiánica, por otro. Ha crecido la desconfianza en la capacidad de la razón humana para conocer la verdad última del mundo y del hombre y, por consiguiente, también para establecer cauces y metas para la acción. Si es verdad que -como denuncia Enzensberger- reverdece la utopía ideológica científico-técnica, hemos de añadir que lo hace sin el brillo de las viejas utopías no mancilladas por los grandes fracasos del pasado siglo. Ahora el cientismo es abiertamente pragmático y capaz de conjugar sus propias certezas con el escepticismo y relativismo filosófico más crasos.

Naturalmente, de este modo no pretendemos describir más que las líneas generales de una cierta tendencia dominante y efectiva en la vida pública. Somos conscientes de que las cosas distan mucho de ser siempre así entre los científicos más perspicuos y más independientes. Además, el malestar ante la dictadura del nuevo pragmatismo científico aflora continuamente por todas partes. He aquí un ejemplo, referido también a la nueva biotecnología y procedente esta vez de la psicoanalista francesa Monette Vacquin:

“La clonación humana, ¿un remedio para la infertilidad? Su prohibición, ¿la vuelta al ‘orden moral’? Menos mal que el ridículo no mata. Con la clonación el inevitable alibi de lo terapéutico no es ya capaz de enmascarar la cuestión que empieza a desvelarse: ¿cuáles son las causas profundas de esa epistemofilia desencadenada que se apropia del mundo común? ¿Tenemos necesidad de moléculas curativas sacadas de animales recombinados o, más bien, de ser restaurados simbólicamente, es decir, respetados en un universo humano al abrigo de las fuerzas de des-diferenciación y de apropiación que nos acosan, fatales para la alteridad que nos funda?

“Forzar los límites, poseer, fabricar lo mismo... en todo eso se da el efecto de una desmetaforización brutal de las cuestiones relativas al sujeto y a la alteridad... Es urgente que tales cuestiones, que implican otras responsabilidades -psicoanalíticas, antropológicas, jurídicas- emerjan y sean compartidas cuanto antes.

“La ‘inocente’ fecundación *in vitro* había desexualizado el origen; la clonación promete un nuevo avance: el nacimiento sin padres. A quienes celebran esta doble emancipación, juzgada capaz de desalienarnos de todas nuestras diferencias, las que se dan entre los sexos y entre las generaciones, les recordamos que ni la razón ni las identificaciones humanas son algo dado, sino que encuentran su fuente en las instituciones que hacen al hombre, en la filiación, es decir, en un asun-

to mucho más complejo que la supuesta diferenciación garantizada por el entorno"⁴.

Se ve enseguida que M. Vacquin no pretende hacer teología. Pero también se aprecian en su texto una protesta y una sugerencia que convergen con nuestra posición teológica ante la nueva revolución de las ciencias. Por una parte, se protesta contra el pragmatismo cientista que, esgrimiendo el señuelo de la terapia y de la simplificación igualitaria de las relaciones humanas, ignora y avasalla otro tipo de 'responsabilidades' diversas de la desbordada capacidad de dominio y de 'fabricación' del mundo y del hombre. Por otra parte, se sugiere que esas otras responsabilidades se hallan en el campo de 'la alteridad', de las diferencias que se articulan en instituciones, como la de la filiación, de las que se nutre la identidad de las personas e incluso la misma razón humana.

La protesta y la sugerencia de Vacquin nos sitúan, pues, ante la cuestión del planteamiento propiamente teológico del diálogo con las ciencias naturales.

II. EL CONCEPTO DE CREACIÓN Y LAS CIENCIAS NATURALES: SOBRE EL PLANTEAMIENTO CORRECTO DE UN PROBLEMA FUNDAMENTAL

La cuestión de la alteridad es, en efecto, la cuestión de la creación. El problema está precisamente en la determinación del alcance y del sentido de la alteridad que, según parece, caracteriza a los humanos y al mundo. ¿Se trata de una alteridad puramente interior al cosmos o, en su caso, al mundo de la vida humana o es más bien necesario, o al menos posible, concebir al mundo en su conjunto como referido a una Realidad 'otra', diversa de él?

Si nos apoyamos en la sugerencia de un psicoanalista para abordar el concepto de creación no es, naturalmente, porque pensemos que se trate de un concepto deducible directamente de la observación de la naturaleza de la psique humana o, en general, de la naturaleza del mundo. Lo hacemos porque nos parece encontrar aquí, en la pura observación de la realidad del hombre y del mundo, un testimonio de que la "dependencia *ab alio*", insinuada en la alteridad, lejos de ser una idea irreal y alienadora, es una realidad fontal del ser del hombre y del mundo. Habrá que profundizar en el alcance y

⁴ M. VACQUIN, *Main basse sur les vivants* (Paris 1999) 222-223. Cita tomada de: A. CHAPPELLE, "Le clonage d'êtres humains": *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 27-45, 35.

el sentido de la alteridad, pero ya se puede ver de entrada que se trata de algo íntimamente ligado a la realidad de las cosas.

La teología de la creación interpreta la alteridad que atraviesa de diversos modos todo lo real, desde los fenómenos de la microfísica hasta las relaciones interpersonales humanas, como expresión de la dependencia radical de todo lo que existe de la acción creadora de Dios. Ésta es, según se sabe, una acción no condicionada por nada ajeno al mismo Dios y, en este sentido, absolutamente libre. El Creador es hasta tal punto soberano de su acción creadora que incluso la diferencia que el acto creador establece entre Él y las creaturas no es sino reflejo de la diferencia fontal existente ya en Dios mismo. Porque el Dios creador es el 'Dios vivo', no simplemente una abstracta causa no causada de las cosas; es el Dios trino, cuya acción creadora se apoya en la diferenciación intradivina de Padre, Hijo y Espíritu Santo: "Dios no empieza a ser Padre porque crea el mundo, sino que lo crea más bien en virtud de su eterna paternidad"⁵. Por todo ello, el mundo es contingente en su totalidad: es, pero podría no ser. No se sustenta en *nada* más que en la libertad del Dios vivo, a cuya generosa grandeza, la del poder del Amor creador, le debe todo su ser.

Naturalmente estas afirmaciones serían impensables sin la revelación de Dios acontecida en Jesucristo⁶. Pero ¿no abren nuevas posibilidades para una mejor comprensión de la realidad experimentable del mundo tal y como ella es? ¿No se convierte así el mundo y la experiencia que las ciencias hacen de él en testimonio pleno de la verdad y de la realidad de Dios? Ésta es, a nuestro modo de ver, la pregunta fundamental que ha de guiar el diálogo de la teología con las ciencias naturales. ¿Por qué y bajo qué condiciones?

La pregunta a la que nos acabamos de referir es fundamental para la teología porque forma parte indispensable de la pregunta más amplia por la verdad de Dios. La teología no se pregunta por Dios como lo hacen los discursos que no cuentan con la fe, sino que parte precisamente del encuentro de Dios con los hombres y de éstos con Él en Jesucristo. Pero esto no la ha dispensado nunca de preguntarse por la verdad del Dios acogido en la fe. Hoy esta pregunta es más urgente que nunca. Porque las afirmaciones de la fe referentes a Dios han de acreditarse en el foro de una cultura como la que hemos descrito a grandes rasgos en la primera parte de nuestra contribución, es decir: una cultura que se niega a comprender al mundo y al hombre como

⁵ L. LADARIA, *Antropología Teológica* (Casale Monferrato 1995) 47.

⁶ Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, "Por quien todo fue hecho". La creación en Cristo": *Revista Católica Internacional Communio* 23 (2001) 270-282.

remitidos a Dios desde ellos mismos. El lenguaje sobre Dios, también el de la fe, aparece en este contexto como algo innecesario e incluso contraproducente.

Pues bien, parece evidente que la pregunta por la verdad de Dios no puede obviar la cuestión de en qué sentido pueda ser entendido el mundo en su conjunto como creación de Él. Siempre ha sido así. Es el modo en el que la fe y la teología conciben la realidad como absolutamente dependiente de la soberanía divina, al tiempo que como un mundo ante Dios. Sin esta respectividad de Dios y mundo nunca habría sido posible comprender con verdad ni la realidad del mundo ni la de Dios. Pero hoy, cuando se ha extendido la idea de que el único creador sería sólo el ser humano, la cuestión adquiere una relevancia particular. La teología, si quiere hablar de Dios con pretensión de verdad, ha de poder mostrar el sentido en el que el mundo pueda ser concebido como creación suya. Y esto no puede hacerse sin un diálogo interdisciplinar con las ciencias naturales. Lo cual no es tampoco ninguna novedad absoluta. Sólo en cuanto que las ciencias han adquirido en nuestro tiempo un espectacular desarrollo y se han convertido, a la vez, en motores y gestores de una cultura antropocéntrica imanentista.

¿Cuáles serían las condiciones elementales para el abordaje fructífero del diálogo entre la teología de la creación y las ciencias naturales? Son aquéllas que -en la terminología de Vacquin- permiten descubrir y valorar junto al conocimiento científico-técnico otras 'responsabilidades' de diferentes áreas del saber. Consideremos sumariamente esas condiciones desde dos vertientes: por un lado, las que podríamos llamar condiciones generales filosóficas y, por otro lado, las condiciones particulares teológicas de integración de los resultados de las ciencias.

Las condiciones generales filosóficas consisten, en primer lugar, en el esfuerzo teórico de aquilatación del estatuto respectivo de los diversos saberes. Este trabajo filosófico libera a las ciencias naturales de asumir, de modo más o menos reflejo, posiciones filosóficas inadecuadas que en realidad no se justifican desde el método propio de las ciencias; como, por ejemplo, la asunción básica del cientismo de que sólo el método llamado experimental es capaz de proporcionar un conocimiento real del mundo. Por su parte, la teología es liberada también por la filosofía de asunciones acríticas de esquemas de pensamiento propios de una escuela o de un tiempo determinados como si se tratara de datos irrenunciables de la razón humana en cuanto

tal o de la misma revelación divina; por ejemplo, ciertos elementos de la cosmología de la época asumidos en las narraciones del libro del Génesis⁷.

De este modo se debería poder llegar a una comprensión de las relaciones entre ambas disciplinas que excluyera que el conflicto o la indiferencia se establecieran como principios de dichas relaciones. El 'conflicto' se convierte en un modo permanente e inevitable de la relación cuando no se comprende que la diversidad estatutaria que se da entre ciencias y teología permite distintos acercamientos a la realidad y distintos lenguajes sobre ella que se pueden enriquecer mutuamente, sin que ninguna de las dos pretenda asumir de modo absoluto todas las competencias; lo cual comportaría, en último término, la conversión de las ciencias en teología o de la teología en ciencias. La 'indiferencia', en cambio, surge cuando se asume que aquello de lo que tratan la teología y las ciencias son cosas absolutamente heterogéneas y que por lo tanto no sería posible el conflicto entre ellas, pero tampoco el interés directo de una disciplina por otra. La reflexión filosófica sobre las condiciones de ambos discursos y sobre la realidad en cuanto tal habría de hacer entender que tanto la unidad de la vida humana como la del mundo, si bien permite y exige la constitución de discursos autónomos, con métodos y fines propios, no autoriza, en cambio, a considerarlos como últimamente independientes⁸.

En segundo lugar, además de la aquilatación filosófica de los respectivos discursos, el diálogo entre la teología y las ciencias pide también una valoración filosófica de la historia de sus relaciones, la cual, naturalmente no podrá hacerse de modo independiente de la mencionada aquilatación. Aquí se sitúa, por ejemplo, la pregunta fundamental acerca de las razones del oscurecimiento de la idea de creación acaecido en la modernidad, que ha afectado incluso a algunos sectores de la misma teología en esta época.

⁷ Aun sin referirlo aquí expresamente a la mediación filosófica, Juan Pablo II formulaba el fruto de la confrontación abierta entre teología y ciencias naturales del siguiente modo: "Science can purify religion from error and superstition; religion can purify science from idolatry and false absolutes", en: *As you prepare*, Carta del 1 de junio de 1988 al R. P. George V. Coyne, SJ, Director del Observatorio Astronómico del Vaticano, con motivo del tercer centenario de los *Principia* de Newton, en (AAS LXXXI [1 de marzo de 1989] 274-283). La relevancia de la filosofía, también para la cuestión que nos ocupa, es, en cambio, el objeto central de la atención de la Encíclica *Fides et Ratio*: cf., respecto a las ciencias, 46, 88, 91, y respecto a la teología, 64-69.

⁸ Me inspiro para estas reflexiones en la conocida contribución de I. G. BARBOUR, "Ways of Relating Science and Theology", en: R. J. RUSSELL-W. R. STOEGER-G. V. COYNE, *Physics, Philosophy and Theology: A common Quest for Understanding* (Notre Dame 1988) 21-48.

La filosofía, en efecto, permite plantear de modo adecuado cuestiones de interés común a la teología y a las ciencias que han sido objeto de discusión en estos tiempos, como son las referentes a la pertinencia de la pregunta misma por el origen y el sentido del ser, a la idea de la infinitud del mundo, o al azar y la necesidad en el horizonte de la ontología. En la discusión de éstas y otras cuestiones semejantes se ha jugado en los últimos tiempos la eliminación progresiva de la idea misma de creación en buena parte de la cultura moderna. Permítasenos una brevísima referencia a cada una de ellas⁹.

El pragmatismo postmoderno prolonga la prohibición que el pensamiento marxista había impuesto de la pregunta metafísica por el origen, es decir, por la referencia última del ser de las cosas: "Si renuncias a la abstracción renunciarás también a hacer preguntas"¹⁰. Abstracto era para Marx todo aquello que el hombre no es capaz de construir con sus manos. El constructor de sí mismo y de su mundo no debe preguntarse por nada más que por el objeto de su trabajo, de su transformación creadora de la sociedad y del mundo. Lo demás sería o bien superfluo o bien dañino para la causa del proletariado. Sin el *pathos* mesiánico e ideológico del marxismo, el pragmatismo de nuestros días impone también la renuncia a las cuestiones que el espíritu humano se plantea acerca del sentido último de la existencia. Se sugiere que dichas cuestiones son inútiles, ya que lo único necesario y urgente sería el aprovechamiento de nuestros saberes y técnicas para la consecución de una vida satisfactoria y placentera en este mundo. Ahora bien, la represión de las preguntas fundamentales que acompañan a toda existencia humana no puede entenderse más que como un fracaso de las ideologías que se muestran incapaces de abordar dichas cuestiones; una incapacidad que tiene necesariamente que ocultarse con el engaño. Porque no es verdad que las cuestiones reprimidas sean irrelevantes para la existencia humana. La respuesta a la cuestión de por qué existe el ser y no más bien la nada determina la comprensión del ser del mundo y del hombre y propicia un modo diverso de vivir según sea abordada y formulada. El ser y el hacer no pueden disociarse. Por ejemplo, refiriéndonos al tema de la creación, las ideologías que niegan al hombre como aquél que se plantea la pregunta por el ser, propiciarán un

⁹ Se reconocerá la inspiración de algunas de las ideas que siguen en: J. RATZINGER, "Konsequenzen des Schöpfungsglaubens", en: *Id.*, *Im Anfang schuf Gott* (Trad. esp. 2001) y W. PANENBERG, *Systematische Theologie* (Band 2; Göttingen 1991).

¹⁰ K. MARX, *Nationalökonomie und Philosophie* (Leipzig 1932) 307; citado por J. RATZINGER, *l. c.*

modo de actuar tendente a recortar y reducir la realidad humana, cuando no a violentar su dignidad.

Que la pregunta por el origen es inevitable lo ha puesto de nuevo de manifiesto la discusión pública suscitada en 1992 por los descubrimientos del ingenio espacial norteamericano llamado COBE. La pregunta del ser humano por el origen del ser es indisociable de los planteamientos de las ciencias naturales. La filosofía debe ayudar a establecer de modo adecuado la pertinencia de la cuestión ayudando a distinguir entre la pregunta física y la metafísica por el origen.

La modernidad ha visto cómo algunos de los atributos que la metafísica cristiana reservaba a Dios, como el de la infinitud, se fueron aplicando paulatinamente al mundo. Primero en el campo de la cosmología y luego también en el de la antropología. Figuras emblemáticas de las transformaciones en ambos campos serían Giordano Bruno y Ludwig Feuerbach respectivamente. La filosofía también tuvo y tiene aquí una palabra que decir en la relación entre cosmología, antropología y teología.

Bajo la influencia de la cosmología copernicana, Bruno fue, según parece, el primero en concebir el espacio geométrico como el espacio del universo, con lo cual parecía imponerse la idea de una infinitud del universo espacial. El Cusano, en cambio, había pensado al universo sólo como ilimitado, no como infinito. Esta divinización del mundo se corresponde con la divinización del hombre, el cual halla así el lugar adecuado para la posición de centro absoluto que se va confiriendo progresivamente a sí mismo. Si un mundo infinito no dependería, por definición, de ninguna instancia exterior a él, el ser mundano capaz de aprehender esa cualidad del mundo, sería, por su parte, el ser independiente dentro de un mundo independiente.

La filosofía no ha dejado de discutir estas ideas con sus propios medios y así, por ejemplo, Kant volvió a reducir en sus antinomias la idea de la infinitud del mundo a la de la ilimitada continuidad en el espacio y en el tiempo. Hoy, como ha observado Pannenberg, la cosmología del siglo XX "ha hecho por primera vez objeto de investigación empírica el conjunto del universo en su expansión tanto temporal como espacial. Surge así una nueva situación para la pregunta filosófica por el mundo en su totalidad"¹¹.

Una palabra sobre la tercera cuestión filosófica general mencionada entre las que han contribuido al oscurecimiento de la fe en la creación. Nos referimos a las especulaciones de Jacques Monod sobre la combinación de necesidad y de azar como razón última del proceso que conduce a la aparición en

¹¹ O. c., 181.

el mundo de figuras tan improbables estadísticamente como son la vida o el ser humano. No parece que la base empírica para esta afirmación general sea suficiente. Difícilmente podría serlo en principio. Se trata más bien de una opción por una visión de las cosas que pondría en la raíz del ser del mundo no sólo la irracionalidad, sino el error accidental. Los sistemas vivos tienden a conservarse. La innovación, la aparición del ser humano, por ejemplo, sería el resultado de una mutación accidental que habría entrado por azar en el curso de lo que necesariamente se conserva a sí mismo. Esta opción excluye por principio la presencia providente y ordenadora de un Creador, considerada una hipótesis no científica. Pero excluye también la fundamentación suficiente de la racionalidad misma y de su expresión suprema que es el *ordo amoris* del cosmos. El azar y el error ni pueden producir el orden y la razón ni pueden ser base suficiente de su explicación. Sostener lo contrario significa propiamente la renuncia a la racionalidad y, por tanto, también a la justicia.

El diálogo entre la teología y las ciencias naturales se ve remitido a la filosofía de un modo básico tanto para el tratamiento de sus respectivos estatutos científicos como para la resolución de las cuestiones de interés común suscitadas en el curso de la historia. Los ejemplos aducidos pueden ilustrarlo sumariamente. Pero, además, el planteamiento correcto de dicho diálogo tiene también unas exigencias propiamente teológicas que se refieren a las condiciones que el método de la teología impone a la integración adecuada en su discurso de los resultados de las ciencias. Hagamos algunas observaciones a este respecto al tiempo que examinamos el modelo de W. Pannenberg en su teología de la creación.

III. UN MODELO: LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA DE W. PANNENBERG

Entre los teólogos contemporáneos, Wolfhart Pannenberg se ha adentrado de manera especialmente profunda, extensa y original en el diálogo sistemático con los resultados concretos de las ciencias naturales. También sus críticos más serios se lo reconocen¹². Su atención prolongada a esta temáti-

¹² Cf. H.-D. MUTSCHLER, "Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg": *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 543-558, 543.

ca obtiene sus frutos más maduros en el tratado de la creación incluido en la *Teología Sistemática*¹³.

El interés del teólogo luterano por la elaboración de una teología de la creación construida en estrecha interacción con las ciencias es el mismo que mueve toda su obra; a saber: la superación del aislamiento del discurso teológico entorno a una 'Palabra de Dios' interpretada reductivamente como expresión verbal autorregulada de la soberanía de Dios (K. Barth) o bien como mera interpelación a la autenticidad existencial cristiana (R. Bultmann). Frente al aislamiento positivista, Pannenberg quiere articular un discurso teológico en conexión explícita y metódica con la experiencia del mundo en toda su riqueza, también con la experiencia propia de las ciencias naturales¹⁴. Pero ¿cómo ha de realizarse dicha conexión de modo que la teología no pierda su carácter propio?

Ante todo es necesario sostener, como Pannenberg hace, que la teología y las ciencias son discursos autónomos que no dependen directamente el uno del otro ni en sus fuentes ni en su desarrollo. Sin embargo, Pannenberg va más allá y afirma que no se trata de una autonomía 'simétrica', puesto que la ciencia "on its own level of description does not need, and does not even admit of, any other source to make it complete", mientras que la teología "must relate itself to the other, if the world interpreted theologically as God's creation is the same world that is described by science"¹⁵.

Estas afirmaciones no deben ser mal entendidas. No se trata de dejar en suspenso o de neutralizar el principio básico de la autonomía de la teología. Conocer el mundo como 'creación' de Dios sólo es posible en virtud de la revelación divina. La teología no depende en esto ni de la filosofía ni de las ciencias. No se trata en modo alguno para Pannenberg de reeditar una nueva versión de teología natural que pretendiera mostrar con los medios de la ciencia y de la filosofía que hay un Dios creador. En este punto la postura del teólogo luterano incluso debería ser -a nuestro modo de ver- más matizada.

¹³ "7. Kapitel: Die Schöpfung der Welt", en: *Systematische Theologie* (Band 2; Göttingen 1991) 15-201.

¹⁴ Sobre el desarrollo de esta temática en la obra pannenbergiana puede verse: "Teología y ciencias naturales en W. Pannenberg", en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger* (Madrid 1992) 104-111.

¹⁵ Cf. W. PANNENBERG, "Theology and philosophy in interaction with science: a response to the message of Pope John Paul II on the occasion of the Newton tricentennial in 1987", en: R. J. RUSSELL-W. R. STOEGER-G. V. COYNE (eds.), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome* (Vatican Observatory Publications 1990) 75-79.

Porque, en efecto, si es verdad que la teología no puede pretender conocer perfectamente a Dios como creador y al mundo como creatura suya sólo a partir de la experiencia filosófica o científica, también es cierto que esta experiencia no debería ser considerada como meramente neutra a este respecto. Un mundo y un hombre que llevan en sí mismos las huellas de la creaturalidad algo dicen también del Creador, por más que sea de un modo fragmentario y necesitado de purificación y de plenificación por la revelación. Pannenberg, en cambio, piensa que “la relación de la idea de Dios con los conocimientos sobre la naturaleza formulados por la ciencia entra en juego sólo a la hora de la acreditación (*Bewährung*) de las respuestas religiosas ante el foro de la experiencia completa de la realidad”¹⁶.

De modo que podemos decir, con Pannenberg, que la teología necesita referirse a las ciencias para acreditar en ese campo la verdad de su propio discurso poniendo a prueba su propia capacidad de interpretación del mundo como aquello que ella, gracias a la revelación divina, ya sabe que es: la creación de Dios. Pero, además, tendríamos que decir que la teología necesita también escuchar e integrar la experiencia de las ciencias filosóficamente interpretada, porque la revelación no se presenta como un acontecimiento cerrado en sí mismo, sino presuponiendo y asumiendo el conocimiento, más o menos imperfecto, que el hombre tiene de Dios en virtud de su captación de las huellas de la divinidad en el mundo.

Dicho esto, acompañamos todavía dos pasos más allá a Pannenberg en su modelo de teología de la creación en diálogo con las ciencias: en los que podemos llamar el momento de la interpretación y el momento de la integración.

La teología no puede discutir los resultados de las ciencias en su propio nivel de resultados científicos, pues no es competente para ello. Pero sí puede y debe interpretar esos resultados. “What is undoubtedly true in science cannot be wrong in theology. But it is not always clear what should be acknowledged as indisputable empirical fact in science and what may be considered speculative extrapolation or at least as a more or less one-sided approximation of the true nature of reality”¹⁷. En su teología de la creación

¹⁶ “Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaften”: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 481-500, 481. Reflexiones críticas algo más completas a este respecto pueden encontrarse en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “Aufhebung. Zur Architektur des ersten Bandes der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenberg’s”: *Kerygma und Dogma* 45 (1999) 91-101, 98ss.

¹⁷ PANNENBERG, “Theology and philosophy”, *a. c.*, 78.

Pannenberg hace con frecuencia una interpretación de este tipo, naturalmente con medios filosóficos. Se trata siempre de reflexionar a fondo sobre los presupuestos 'prefísicos' de las discusiones científicas, como dice Pannenberg, por ejemplo, al hablar del tiempo¹⁸. ¿Hace referencia el tiempo físico, mensurable e irreversible, a un tiempo "absoluto" o bien a algo así como la 'eternidad'? ¿Estaría totalmente cerrada en sí misma una teoría física que excluyera dicha relación? En otro orden de cosas, por ejemplo, ¿el concepto de 'autoconservación' es interpretado satisfactoriamente por la filosofía cuando se le presenta como contrapuesto al de dependencia *ab alio* o hace más bien referencia a una situación de contingencia que exige ser explicada? Naturalmente, la teología plantea estas preguntas desde su propia idea de creación, pero el tratamiento de las mismas ha de hacerse, lo repetimos una vez más, por medios filosóficos susceptibles de inteligibilidad universal.

Una situación algo diversa se da en el que hemos llamado el momento de la integración de los resultados de las ciencias en el discurso teológico. Si el momento anterior se orientaba a la acreditación del discurso teológico más bien hacia afuera, con una pretensión general de inteligibilidad, aquí se trata del aprovechamiento de los conocimientos científicos para la reformulación del discurso propiamente teológico, con la intención de que éste se adecue cada vez mejor no sólo a los conocimientos logrados por las ciencias, sino, ante todo, a las propias fuentes teológicas.

W. Pannenberg presenta un caso llamativo que ha sido objeto de discusión. Se trata de la incorporación del concepto de "campo de fuerza", proveniente de la física, a la conceptualización teológica de la intelección del Dios trino en su relación con el mundo. En su opinión, la relevancia que dicho concepto ha adquirido en la física moderna ofrece la ocasión no sólo de superar la interpretación mecanicista de la realidad física, dejando más puertas abiertas a la concepción creacionista del mundo, sino que ofrece también la oportunidad de revisar el predominio que en la teología ha tenido la representación del Espíritu Santo como *nous*, una representación que le parece más antropomórfica y racionalista que bíblica.

¿Cuál podría ser la función del concepto de campo de fuerza en el discurso teológico acerca de la presencia del Espíritu creador en el mundo? ¿El de una mera metáfora, puesto que se trata de un concepto aplicado por la física a realidades físicas, cualitativamente diversas de las realidades metafísicas

¹⁸ Cf. *Systematische Theologie. Band 2.*, o. c., 114, nota 239.

y, por supuesto, de la realidad de Dios?¹⁹ Pannenberg piensa que más que de una mera figura poética, se trata de una “generalización (*Verallgemeinerung*), que hace abstracción de algunos de los rasgos específicos del concepto físico de campo”²⁰. Prescindir de algunas notas del concepto físico es una operación guiada ante todo por presupuestos teológicos, en este caso por el presupuesto de la absoluta soberanía del Espíritu sobre el mundo físico que ha de ser hecha compatible con su inmanencia o presencia interna al acontecer del mundo; pero la operación de abstracción también ha de poder acreditarse filosóficamente, como Pannenberg trata de hacer aquí, recurriendo al origen de la idea de campo en la historia de la metafísica, así como a la cierta “espiritualización” que ha supuesto para la física moderna la sustitución del mecanicismo por las teorías de campo.

El trabajo de W. Pannenberg, sin estar libre de algunos problemas de fondo, de los que aquí hemos mencionado sólo uno, no deja de ser ejemplar como teología de la creación que recibe los resultados de las ciencias con conciencia crítica y desde los propios presupuestos teológicos.

CONCLUSIÓN

Al comenzar el siglo XXI es más urgente que nunca el desarrollo de la teología de la creación en diálogo interdisciplinar con las ciencias. Frente al pragmatismo escéptico, que le sustrae a la dignidad y a la libertad del hombre sus fundamentos teóricos, una de las tareas básicas del pensamiento cristiano de hoy y del futuro se halla en la articulación concreta de “la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica el saber”²¹. Parte esencial de esta tarea será una teología de la creación capaz de mostrar el verdadero rostro del Creador. Las ciencias naturales han contribuido decisivamente a oscurecer la imagen del Creador cuando sus resultados han sido interpretados ideológicamente a favor de la utopía del *homo technicus*, concebido como rival de Dios. El actual clima cultural, más escéptico también frente a las utopías, no tendría por qué mostrar más resistencia en aceptar que el Otro no es un rival; no es un ídolo que tuviera que luchar

¹⁹ Esta es la objeción y la sugerencia fundamental que plantea H. D. Mutschler en el artículo citado.

²⁰ W. PANNENBERG, “Geist als Feld-nur eine Metapher?”: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 257-260) 257

²¹ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 85.

con el ser humano por su propio ser divino, sino el Ser mismo, incomprendible en su diversa y diversificada sobreabundancia, en la que hay desde siempre gratuitamente un lugar para el mundo y el hombre. No habría de ser difícil mostrar cómo 'la alteridad que nos funda' es, a la postre, la implicada en la diferencia ontológica entre el Creador y la creatura²².

Resumen.- Se describe primero el papel ideológico que las ciencias naturales, en particular las ciencias de la vida, siguen jugando en la coyuntura cultural postmoderna como soporte de la utopía immanentista del *homo technicus*, carente ahora del brillo con el que se presentaba en siglos pasados, pero arraigada en el pragmatismo escéptico que supone periclitada toda visión metafísica de la realidad. En segundo lugar se plantea la comprensión teológica del mundo como creación en conexión con la idea de 'alteridad' y se establecen las condiciones elementales del necesario diálogo interdisciplinar de la teología con las ciencias naturales, hoy particularmente urgente justo a causa del papel que éstas siguen jugando en la falsa legitimación de un mundo y de un hombre concebidos como absolutamente desligados de toda dependencia *ab alio*. Por fin se hacen algunas consideraciones acerca de la teología de la creación de W. Pannenberg como ejercicio concreto de dicho diálogo.

Summary.- *Firstly, natural science, and in particular, science of life, still play in the post-modern cultural union the ideological role of the support for the immanentist utopia of the homo technicus, without the brilliance with which it appeared in past centuries, but rooted in the sceptic pragmatism which implies the endangerment of the whole metaphysical vision of reality. In second place, the theological comprehension of the world as creation in connection with the idea of 'alterity' is presented, and the elemental conditions of the necessary interdisciplinary dialogue of theology with natural science is established. This is particularly urgent today, by reason of the role that they still play in the false legitimation of the world and of man, perceived as being completely separate from all dependance ab alio. Finally, some considerations are made in relation with the creation theology of W. Pannenberg as the concrete exercise of the said dialogue.*

²² Es ésta precisamente la cuestión a la que se refiere la propuesta concreta más significativa de J. Habermas en el notable discurso pronunciado en Frankfurt el 14 de octubre de 2001, al recibir el premio de la paz de los librerios alemanes. El conocido filósofo juzga que ha llegado la hora de la *cooperación* real entre lo que él llama el "sentido común ilustrado" y la teología. Lo cual significaría, en particular, en el contexto de la viva y decisiva discusión en torno a la nueva biotecnología, que el interlocutor no religioso se esforzara por comprender lo que significa la tesis teológica de que "Dios es un 'Dios de hombres libres' sólo mientras no se nivele la diferencia absoluta existente entre el Creador y la creatura". Solamente de este modo se podrían prevenir las fatales consecuencias que se derivarían para la humanidad del hecho de que "desapareciera la diferencia que presupone el concepto de creación y que otro hombre igual pasara a ocupar el lugar de Dios"; lo dice aludiendo a la manipulación genética del ser humano por el ser humano y, en concreto, aunque sin mencionarla aquí, a la clonación: cf. J. HABERMAS, "Glauben und Wissen": *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (15.10.2001).