

Ciencia, filosofía y religión¹

Memoria y futuro de un imaginario social controvertido

por Jorge R. Seibold S.I. (San Miguel)

E. Sinnott

Acerca de la noción de *phoné* en
Poética xx

169/185

Desde un punto de vista estrictamente humano tanto la ciencia como la filosofía y la religión constituyen, sin lugar a dudas, unas de las manifestaciones más profundas del hombre. La religión expresa en términos generales una vinculación ("re-ligio") directa, experiencial, del hombre con lo divino, desplegada, luego, en un sistema de creencias y de prácticas éticas, culturales y organizativas. Puede decirse que la religión nació con el hombre. Desde la más remota antigüedad se tienen noticias de cultos religiosos y por lo tanto de actividades humanas que tienen que ver con la religión. Hasta podría decirse que en los pueblos antiguos y todavía en muchos pueblos actuales la religión es como su núcleo fundamental, el que anima a sus culturas. La filosofía y la ciencia, por su parte, establecen también una cierta vinculación, de tipo intelectual-racional, con su objeto de estudio, de acuerdo a un método determinado, que les permite contrastar sus afirmaciones, de ahí su distinción fundamental con la religión, pero, además, cuentan también con un sistema articulado de saberes y de prácticas, no exentos de valores, de ritos y de organizaciones o instituciones, que la sostienen y la promueven en la sociedad, de manera que no dejan de tener bajo este aspecto sus analogías con la religión, cualquiera que ella sea. La filosofía y la ciencia son un producto, podríamos decir, más bien reciente de la experiencia humana, a diferencia de la religión, pero han obtenido a través de sus logros y de sus prácticas una presencia tal en la sociedad humana, que ya han adquirido derecho de ciudadanía en casi todas las culturas del mundo. Por eso podríamos decir que tanto la religión como la filosofía y la ciencia son fenómenos universales, y hacen parte común del imaginario social humano, entendido como el

¹ Este trabajo fue presentado como lección inaugural del año académico 1998 de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (Area San Miguel), Argentina. Un anticipo parcial de este ensayo apareció en S.Kot (comp.), *Ser católico hoy frente al tercer milenio*, Manrique Zago Edic., Buenos Aires, 1997.

conjunto de saberes, creencias, prácticas y valores, que animan a una determinada sociedad humana en su devenir histórico².

Tanto la filosofía como la ciencia y la religión no son términos que designan realidades unívocas. Ya en la antigua Grecia la expresión "episteme" (ciencia) se comenzó a utilizar con un sentido bien preciso para designar el conocimiento ("logos") obtenido por la investigación racional de las causas constituyentes de algún suceso o acontecimiento. A aquellos que se dedicaban a este tipo de saber, que era como una sabiduría ("sofía") adquirida, se los comenzó a llamar "filósofos", es decir, amantes de la sabiduría. Al lado de la "ciencia" así entendida existían en Grecia y en muchos pueblos antiguos otros saberes y prácticas religados a la esfera religiosa y que venían elaborados en la forma arcaica del "mito", es decir, en formas de relatos transmitidos de generación en generación y en los que se narraban las acciones primordiales de los dioses y de los hombres. Esta diferenciación de saberes, entre "logos" y "mito", comenzó a efectuarse claramente en Grecia hacia el siglo VI a. de C. Pero esta diferenciación no fue sin sobresaltos ni conflictos. Ya aquí se insinuaban los posteriores desencuentros e incomprendimientos que se iban a dar entre estos dos modos aparentemente contradictorios de acercamientos a lo real.

Los conflictos no se presentan simplemente en los diferentes tipos de conocimientos que estas dos actitudes de espíritu representan. El conflicto es más complejo porque atañe al imaginario social que estos saberes encarnan. Dicho en pocas palabras, el conflicto no se despliega solo en los saberes, sino también en los sujetos de esos saberes, en sus prácticas, en sus valores, es decir, en su imaginario social.

Dada la extensión y complejidad de esta problemática nosotros nos limitaremos en este trabajo a estudiar en sus grandes rasgos algunos de los principales conflictos, que se han suscitado en los imaginarios sociales ligados a la tradición cristiana en interacción con la tradición filosófica occidental nacida en Grecia y muy especialmente con la "ciencia nueva" surgida en Occidente a partir del siglo XVI y que constituye lo que hoy llamamos ciencia propiamente dicha, ya distinguida y separada de la antigua filosofía. Y lo haremos en la perspectiva de

² Sobre el imaginario social cf.: E. Díaz, (1996): "¿Qué es el imaginario social?", en E. Díaz (ed.), *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Buenos Aires, 13-20. Véase también: C. Castoriadis (1993): *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1 y 2, Tusquets editores, Buenos Aires; B. Baczko (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires.

examinar no un mero conflicto de saberes, sino conflictos que tienen que ver con saberes, prácticas, valores, personas, instituciones, poderes, etc., es decir, conflictos que afectan a las entrañas mismas del imaginario social de esas sociedades.

En este trabajo hemos elegido nueve conflictos que como "memoria" nos advierten de la complejidad de esta problemática. Solo hacia el final analizaremos, en un décimo punto, las nuevas perspectivas de diálogo que se abren para la Ciencia, la Filosofía y la Iglesia, y que nos parecen importantes para encarar el "futuro" de este controvertido imaginario.

1. Sabiduría cristiana y sabiduría helénica

Uno de los primeros problemas que se le planteó al naciente imaginario social cristiano fue el de su vinculación con el saber profano representado eminentemente en aquellos primeros siglos del cristianismo por el saber filosófico griego. ¿Debía darse continuidad o ruptura entre ambos saberes? ¿Hay algo de común entre el evangelio de Jesús y la especulación griega? Dos posiciones antitéticas a mediados del siglo II ilustran esta problemática. Una de ellas expresada por Tertuliano (140-195) decía: "¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia?". Y respondía sin ambages: "Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón, el cual había enseñado que era necesario buscar a Dios con toda simplicidad del corazón. Tanto peor para aquellos que han puesto al día un cristianismo estoico, platónico, dialéctico. Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Jesucristo, ni de buscar después del Evangelio"³. Posición bien distinta será la de Clemente de Alejandría (120-179) para quien "la filosofía ha sido también dada como un bien directo a los griegos, antes que el Señor hubiera alargado su llamado hasta ellos, pues Él los educaba del mismo modo que la Ley educó a los judíos, a fin de ir a Cristo. La filosofía es así un trabajo preparatorio"⁴. Para Clemente y para otros Padres como Ireneo, Justino, Orígenes, etc., la sabiduría griega no solo no es contradictoria con el evangelio, sino aún más es muy conveniente para ser cultivada por los mismos cristianos. Y éste fue en definitiva el camino que asumió la Iglesia naciente de los Padres al compagnar y no

³ Tertuliano, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Sources Chrétiennes, Vol.46, Ed. du Cerf, Paris, 1957, 98-99.

⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, cap.V, Sources Chrétiennes, Vol.30, Ed. du Cerf, Paris, 1951, p.65.

excluir fe y razón, sabiduría cristiana y sabiduría helénica. Pero esto lo hizo no sin conflictos y confusiones como lo muestra el mismo Tertuliano al hablar de un "cristianismo estoico, platónico, dialéctico", que se daba en algunos círculos de su tiempo. Aquí se percibe que el conflicto era más complejo, porque arraigaba no solo en "saberes", sino además en actitudes de vida, en prácticas, en valores, que hacen a su imaginario social.

2. El Libro de la Sagrada Escritura y el Libro de la naturaleza

Aceptada esta dualidad de perspectivas, la de la fe y la de la razón, como complementarias y no contradictorias, los Padres de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo no dejaron de utilizar tanto la Sagrada Escritura como la ciencia filosófica en su búsqueda de la verdad. Pero esta utilización no fue sin problemas. Ya San Agustín (354-430), hombre convertido al cristianismo, pero con una profunda formación neoplatónica, tenía la convicción de que el hombre posee dos códigos donde leer la verdad, que lo arrastra desde su corazón. Uno es el de la Sagrada Escritura, el otro, el del universo. Pero no cualquiera puede leer estos dos códigos con propiedad a no ser aquél que conozca su lenguaje: "Tienes el libro divino, donde puedes leer estas cosas; tienes el libro del orbe terráqueo, donde las ves. En estos códigos solo las leen quienes conocen las letras"⁵. San Agustín no dejará de fustigar rudamente a aquellos creyentes que sin discernimiento querían hacer del libro de la Sagrada Escritura un mero libro de ciencia. La Sagrada Escritura tiene un sentido salvífico y no puede decidir cuestiones que están fuera de su competencia y que tocan al razonamiento y a la experiencia científica. Si el creyente así lo hace merecerá de los sabios no creyentes solo la burla y el desprestigio. Doctrina luminosa que de no haber sido olvidada hubiera ahorrado muchos sinsabores en los tiempos modernos cuando este problema se planteó nuevamente con motivo de las polémicas galileanas del heliocentrismo.

⁵ S. Agustín, *Enarr. in Ps.45,7*, en Obras de San Agustín, Tomo XX, BAC, Madrid, 1965, p.110. Sobre este tema de los dos libros, véase nuestro trabajo: "Liber naturae et Liber scripturae, Doctrina patristico-medieval, su interpretación moderna y su perspectiva actual", en *Stromata*, Año XL (1984), Nº 1/2, 59-85.

3. La querrela de las imágenes y la dignidad de la materia

Hacia el siglo VIII se levantó primero en el oriente y, luego, en el occidente cristianos una tremenda querrela iconoclasta, es decir, destructora de "íconos" o imágenes sagradas. La tradición cristiana ya desde el arte de las catacumbas había sabido expresar su piedad a través del uso y del culto de las imágenes. En el origen de esta extirpación de imágenes estaba la sutil, pero falaz opinión de que la materia degradaba la espiritualidad de la fe pura. Esta iconoclasia promulgada por disposiciones imperiales e impulsada por círculos ilustrados infectados de maniqueísmo y cercanos al Emperador, sostenía que la materia envilece y degrada y que solo el espíritu ennoblece. De ahí la necesidad de salvar al pueblo de sus prácticas supersticiosas, por la prohibición en el culto de cualquier imagen sagrada, sea de Jesús, la Virgen, los ángeles o los santos. La reacción del pueblo, de los monjes, muy afectos a las imágenes, y de preclaros obispos y pastores de toda la cristiandad no se hizo esperar a fin de defender la verdadera praxis del culto de las imágenes. Uno de ellos fue San Juan Damasceno (+ 749). Su apología en favor del culto de las imágenes no solo fue decisiva para inclinar a su favor dicha querrela, sino que, además, resultó una de las defensas más formidables de la dignidad de la materia frente a las tendencias maniqueístas y filosóficas griegas, que solo veían en la materia a un principio de imperfección y corrupción, incluso en sus corrientes más extremas, un principio de malignidad: "Vilipendias la materia y la declaras vil, los maniqueos hicieron lo mismo. Pero la Sagrada Escritura la proclama buena porque dice: Dios vio lo que había hecho y todo eso era muy bueno (Gen. 1, 31). Por tanto la materia también es obra de Dios y yo la proclamo buena; pero tú si la declaras mala, debes confesar, o que no viene de Dios, o que Dios es el autor del mal... He aquí, pues, que la materia es honrada, por despreciable que sea para vosotros. No adoro a la materia, pero adoro al autor de la materia, que por mí se hizo materia, habitó en la materia, y realizó mi salvación por la materia..."⁶. Ya puede percibirse por estas pocas frases la fuerza y la elocuencia de este discurso, que recupera, desde las perspectivas teológicas de la creación, la encarnación y la redención, la dignidad de la materia. Esta querrela desborda, pues, la problemática que la suscitó y abrió en la conciencia cristiana y en su imaginario social un ancho y ahora afirmado camino para la aceptación de la dignidad de la materia como criatura de Dios, digna de estudio y de cuidado. El medioevo en

⁶ San Juan Damasceno, "De imaginibus oratio" I,16 en *PG* 94, 1246.

palabras de San Francisco la llamará "hermana", la ciencia de Occidente le dedicará siglos a su estudio y un Teilhard de Chardin en nuestro siglo la volverá a redescubrir como un perfectible hilo que se va complejizando hasta alcanzar sus más altas cumbres en la biósfera y en la noósfera.

4. Poder eclesial y poder estatal

San Agustín a comienzos del siglo V al escribir la "Ciudad de Dios" había hablado de dos ciudades invisibles que atraviesan con su realidad la única ciudad de los hombres. Una es la "terrestre" y la otra la "celestes". La primera volcada hacia el amor de sí misma hasta el desprecio de Dios; la segunda volcada hacia el amor de Dios hasta el desprecio de sí. Esta interpretación teológica agustiniana, justa en sí misma, iba a originar posteriormente otras interpretaciones, en las que se desplaza el acento de lo espiritual, estrictamente dicho, a lo político. La humanidad en sus diversos pueblos ya no será vista como el complejo escenario en el que se despliegan desde su mismo interior las fuerzas divinas de la ciudad celeste y las demoníacas de la ciudad terrenal, sino como el simple escenario de un conflicto entre dos sociedades, dos poderes, el eclesial y el estatal, y donde la Iglesia en base a sus prerrogativas espirituales se adjudica un derecho de supremacía sobre el poder del Estado. A esta corriente de pensamiento, no propiamente de San Agustín, que ha recorrido con diversas variantes y durante muchos siglos, desde el siglo V hasta comienzos del siglo XIII, los más variados estamentos del imaginario social de la Iglesia, se la ha denominado, sin embargo, "agustinismo político"⁷.

Se originaba así uno de los conflictos más arduos que ha tenido que enfrentar la Iglesia en su imaginario social, ya que afectaba a su propia autocomprensión como Iglesia de Cristo y a una práctica que le trajo innumerables problemas. Siglos le ha llevado a la Iglesia desprenderse de esta tentación de abrogarse el manejo del poder mundano. El poder, que Cristo, su fundador, le diera a Pedro en aquella frase del Evangelio: "todo lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo..." (Mt. 16, 18), fue interpretado en tiempos del Papa León I (460-461) como otorgación por parte de Cristo a la Iglesia de la "plenitud de la

⁷ Cf. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934. Una buena síntesis de lo que significa el "agustinismo político" fue hecha por el mismo Arquillière en un trabajo escrito veinte años más tarde: "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique" y publicado en *Agustinus Magister*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1954, Tomo II, 991-1001.

potestad" para intervenir en todos los asuntos sean espirituales o temporales. A partir de allí se origina la doctrina de las dos espadas enunciada por primera vez por el papa Gelasio I, hacia el año 494, en una carta al Emperador Anastasio de Oriente. Esta doctrina, interpretada en un contexto más neoplatónico que bíblico, llevó a la afirmación de la supremacía de la espada espiritual sobre la temporal. Esta doctrina nace en Occidente como oposición a la confusión y fusión de poderes que se daba en la práctica bizantina donde el poder imperial había absorbido al poder eclesial. Roma celosa de su poder eclesial universal reivindicó frente a Bizancio su propia supremacía de poderes y endureció sus posiciones ante el poder imperial a fin de preservar su independencia y autonomía. Al disolverse el imperio de Occidente en los tiempos de las invasiones bárbaras la Iglesia de Roma pudo imponer su espada sin mayores dificultades hasta el advenimiento de Carlomagno en el siglo VIII como Emperador del ahora nuevo Imperio romano-germánico. El prestigio del pontificado romano hace que el poder estatal del Imperio busque su propia legitimación de manos de la Iglesia a través de los ceremoniales de coronación. Por su parte el Estado, al ser como continuador y servidor de la obra de la Iglesia, comienza a intervenir más y más en los asuntos de la Iglesia, ya sea por el apoyo financiero que le presta, o por sus iniciativas en orden a intervenir en el nombramiento de los obispos. Se forma así, a partir de Carlomagno y ya bajo Otón III, una corte imperial que se arroga en la práctica la misión, al mejor estilo bizantino, de conducir la dirección religiosa y política de Occidente. La reacción de la Iglesia de Roma no se deja esperar. Será la así llamada "querrela de las investiduras" la que permitirá al Papa Gregorio VII (1075) pasar a la contraofensiva en orden a quitar esos abusos del poder imperial y reafirmar la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. Sin embargo el problema no se resolverá de raíz.

Durante toda la Edad Media seguirán los remezones de esta tensión no clarificada entre poder estatal y poder eclesial. Hasta entonces solo elementos bíblicos, jurídicos (Derecho canónico y Derecho romano), e históricos habían sido aducidos por los diversos contendientes a fin de resolver la discordia. Un principio de solución comienza a esbozarse cuando a mediados del siglo XIII son introducidas en las universidades medievales los escritos ético-políticos de Aristóteles, en los que aparece el Estado como una realidad natural y autosuficiente⁸. Será Santo Tomás uno de los primeros teólogos cristianos que se aprovechará de esta

⁸ Cf. F. Bertelloni, *Preparación del ingreso de la "política" de Aristóteles en Occidente*, Anuario de Filosofía Jurídica y Social (1989), 337-370.

doctrina aristotélica para establecer las bases de la solución teórica de la controversia al distinguir entre el orden natural y el orden sobrenatural, no suficientemente distinguido por San Agustín, y siguiendo ahora la otra frase evangélica de "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 22, 21). El debate práctico continuó. Las luchas del Papa Bonifacio VIII (1294-1303) y su famosa bula "Unan Sanctam" así lo prueban. Pero la entrada en los tiempos modernos, las constituciones de nuevos y poderosos Estados europeos y el desarrollo de nuevas argumentaciones teóricas del nominalismo naciente (Dante, Ockham, Marsilio de Padua) fueron sepultando poco a poco las últimas argumentaciones curialistas, defensoras del predominio papal. Así mismo la emergencia en la nueva Escolástica española de los siglos XVI y XVII de eminentes pensadores como Vitoria y Suárez, entre otros, salidos de las mismas filas de la Iglesia, le fueron dando a esta problemática una solución definitiva que salvaguardaba tanto la independencia del poder estatal como la del poder eclesial, que les permitiría relacionarse en adelante sin el peligro de absorberse el uno en el otro.

5. Naturaleza y gracia

A primera vista podría pensarse que esta duplicidad de términos, a saber, naturaleza y gracia, no tienen nada que ver con la ciencia y las querellas del mundo. Sin embargo motivaron dos de los problemas capitales que tuvo que enfrentar la Iglesia en su diálogo con el mundo. Uno medieval y otro moderno. El primero ligado al concepto de "naturaleza" aportado fundamentalmente por la filosofía aristotélica y que hizo irrupción en pleno medioevo para clarificar las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. El segundo vinculado al concepto de "libertad" aportado por la tradición cristiana y ahora actualizado por los tiempos modernos. En este apartado veremos el primer problema; en el próximo, el segundo.

La visión agustiniana de la gracia había absorbido en demasía lo natural en lo sobrenatural. La doctrina aristotélica aportaba a este debate un elemento de equilibrio al introducir el concepto de "naturaleza" como principio intrínseco de movimiento y de reposo, tal como el Estagirita lo describe en el libro II de su Física. Esta simple descripción otorgaba a todo ente, desde un granito de arena hasta Dios, la posibilidad de ser pensado como poseyendo en sí las determinaciones básicas que lo constituyen en su especificidad. Así todos los entes gozan de una determinada naturaleza. Tanto el animal como el hombre están dotados de naturalezas específicas que norman y determinan sus propias operaciones. Esto le permite a Santo Tomás en pleno siglo XIII

encontrar una solución al difícil problema de conciliar naturaleza humana y gracia. Para Santo Tomás el hombre posee en su naturaleza un deseo natural e innato, que lo lleva a buscar su plena felicidad en la visión de Dios. Pero este deseo no puede ser colmado naturalmente, pues en la naturaleza humana no hay nada que posibilite ese tránsito, a no ser que Dios concorra con su gracia y le permita acceder al nivel de su propia naturaleza divina. Esta primera clarificación de la problemática y las paradojas a las que dio lugar, ligadas principalmente a la frustración o no de este deseo natural del hombre, tuvieron consecuencias enormes para la teología cristiana y para las ciencias naturales.

La teología cristiana tomó más conciencia de la gratuidad de la salvación, santidad y deificación del hombre en Cristo, cuya concreción no está ciertamente en las posibilidades de sus fuerzas naturales, sino exclusivamente en la gracia operante de Dios. Para salvaguardar esa gratuidad, Cayetano en el siglo XV se ve impelido a radicalizar la separación entre el orden natural, propio del hombre y el orden sobrenatural, propio de Dios. Para ello niega que el hombre tenga un deseo natural de ver a Dios, como lo proponía Santo Tomás, porque de tenerlo Dios se vería obligado a concurrir con su gracia a la satisfacción de ese deseo, con lo que se comprometía la gratuidad de la gracia divina. La gracia sería así "obligación de Dios y derecho del hombre"⁹. Para Cayetano el hombre en cuanto ser natural solo tiene finalidades naturales y Dios, incluso, pudo haberlo creado sin referencia a su finalidad última. Con la caída de la Edad Media y el comienzo de los tiempos modernos se produce una progresiva acentuación de la separación de estos dos órdenes, el natural y el sobrenatural.

La Teología de esa época olvida el dato escriturario y la tradición patristica, que siempre vio al hombre recreado en Cristo, y comienza a interesarse por la idea de "naturaleza pura" como base de su reflexión antropológica. Desde esta perspectiva lo "sobrenatural" comienza a ser visto como un sobreagregado "accidental" a su propia naturaleza. Perspectiva que llevará a las más opuestas reacciones como las de Lutero, que privilegiaba de tal modo la gracia, que su carencia afectaba intrínsecamente la naturaleza del hombre o las de Bayo, también en el siglo XVI, que afirmaba la necesaria inherencia esencial de la gracia a la naturaleza. Problemática que será iluminada por el Concilio de Trento, pero no totalmente zanjada. Habrá que llegar a nuestro siglo para encontrar otras soluciones a este problema de

⁹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, p.24.

naturaleza y gracia, que fieles a la tradición de la Sagrada Escritura y de los Padres, replanteen no sin fuertes controversias y con nuevas bases filosóficas y antropológicas el difícil equilibrio hallado por Santo Tomás en la Edad Media. Esa será la tarea en el campo católico de teólogos como De Lubac, Rahner y Alfaro¹⁰.

Por otro lado esta discusión iniciada medievalmente entre gracia y naturaleza tuvo también amplia repercusión en las incipientes ciencias naturales. La ciencia medieval como precursora de la ciencia renacentista y moderna comienza a interesarse más y más en el estudio del "libro de la naturaleza". Ahora se dispone de un concepto de "naturaleza" complejo en sus causalidades, material, formal, eficiente y final, y rico en virtualidades, según sea el ente que las encarna. Ahora la dignidad de la materia no le proviene de su origen al ser criatura de Dios, sino de su propia operación inscrita en su misma naturaleza. El mundo natural en esta visión aristotélica se potencia y permitirá, luego, a la ciencia de los tiempos modernos realizar la obra de su desentrañamiento científico, pero no sin antes hacer la crítica de la misma ciencia aristotélica, que le diera impulso. Esta crítica desmontará fundamentalmente a la física aristotélica de sus causalidades formales y finales, y de su perspectiva cualitativa. La ciencia moderna impulsada por Francis Bacon y encarnada por Galileo someterá esa naturaleza al cálculo matemático y al nuevo marco metodológico del "experimento", que pondrá a prueba hipótesis o legalidades físico-matemáticas. La hegemonía de esta perspectiva científica penetrará como una cuña en el imaginario social moderno y se convertirá en un acervo definitivo del hombre, no sin antes producir fuertes remezones e, incluso, gravísimas contradicciones, en ese mismo imaginario, como tendremos ocasión de ver más adelante.

6. Libertad y gracia

El segundo problema levantado propiamente en los tiempos modernos fue el tema de la relación de libertad y gracia. En el fondo es el mismo problema de naturaleza y gracia, pero ahora centrado en esta naturaleza del hombre, que es esencialmente libertad. Esta problemática es profunda y no pudo ser elucidada racionalmente ya que toca a un misterio, el de la soberana gratuidad de Dios y el de la autonomía del

¹⁰ Para todo esta problemática puede verse el libro ya citado en la nota anterior de J. L. Ruiz de la Peña o el de L. F. Ladaria: *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 1993, donde, además, se encontrará una abundante bibliografía.

hombre como ser personal y libre. Sin embargo el debate entablado modernamente en el Concilio de Trento¹¹ dejó a salvo la libre iniciativa divina que ofrece su gracia a todo hombre y la libre soberanía humana, que no es un mero títere en las manos prestidigitadoras de Dios, sino que tiene su propio ámbito de competencias y que lo hacen con propiedad responsable de sus propias acciones. El Concilio de Trento salvaguardó las competencias de la libertad humana y de la gracia divina en el acto mismo de la justificación, pero no resolvió el problema de explicar su mutua relación. Esta intrincada y no resuelta problemática será el motivo de la famosa controversia "de auxiliis"¹², y que enfrentó, como es bien conocido, no solo a proposiciones incompatibles entre sí, sino que llegó a enfrentar, lo que fue más grave aún, a escuelas teológicas y hasta órdenes religiosas. ¡Tan profundo y apasionado fue el impacto de esta problemática en el imaginario social de la época!

Esta problemática moderna de la libertad no estará circunscripta a la sola relación trascendente del hombre con Dios, sino que adquirirá igualmente dimensiones ético-sociales al plantearse el problema de la libertad del hombre en lo que hace principalmente a sus relaciones familiares (libertad de concertación familiar), a la vida económica (libertad aduanera, de contratación y de mercado), y a la vida política (derechos pre-estatales y libertades políticas). Este imaginario social libertario del hombre llevará en el siglo XVIII a la revolución americana y a la revolución francesa como rebelión contra los absolutismos políticos y como voluntad de entronizar en el nuevo poder republicano la libertad de la voluntad popular. El siglo XIX será el tiempo de nuestras libertades americanas emancipadas ahora de España y de Portugal y el siglo XX será testigo de otras emancipaciones como las de los pueblos africanos después de la segunda guerra mundial o, más recientemente, como las que alcanzaron las naciones de la ex Unión Soviética, después de la caída en 1989 del muro de Berlín. Todo este proceso no ha sido lineal. El imaginario social de todos estos pueblos acusa avances y retrocesos, signo evidente de las tensiones no resueltas que anidan en sus propios imaginarios. Tensiones que todavía hoy nos sacuden con sus terribles estremecimientos de revueltas, atentados y sangre y nos advierten que todavía algo está pasando y que tiene que ver ciertamente con ese misterio de la libertad humana nunca aquietado mientras no esté resuelto.

La filosofía moderna como ciencia de lo real no pudo dejar

¹¹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *op. cit.*, p.285 y ss.

¹² *Ibid.*, p.355.

pasar desapercibida esta surgencia de la libertad humana en el imaginario moderno. Ya Descartes al elegir su "cogito" como punto de partida de todo su filosofar inicia un nuevo camino del saber bien distinto del estilo de sus predecesores. Sin descartar su universo religioso, pues era creyente, acentúa, sin embargo, el rol de la razón en la búsqueda del conocimiento. Produce así un desplazamiento, que inaugura los tiempos modernos en la filosofía e inventa un nuevo método, que intenta poner a prueba la totalidad del saber existente. El racionalismo confiado en la sola razón, y el empirismo en la experiencia sensible, intentarán alcanzar, por caminos contrarios y sin lograrlo, ese saber total. Kant, siguiendo a Rousseau, y en contra de todo el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, colocará en la libertad del hombre y no en su saber enciclopédico la fuente de la dignidad humana. Kant será el primer filósofo que reconozca en el pueblo sencillo y no ilustrado la presencia de la libertad, signo inequívoco para él de su dignidad. Kant asumirá, por consiguiente, el legado libertario de la Revolución francesa y lo interpretará como constitutivo esencial del hombre tanto a nivel teórico como práctico en su filosofía crítica trascendental. Hegel seguirá sus pasos, pero por un camino diferente. La libertad no puede quedarse anclada en el núcleo noumenal del individuo o ser prisionera de las exigencias morales de un deber ser falto de efectividad. Para Hegel la libertad es la animadora por excelencia de las efectivizaciones del Espíritu objetivo y absoluto, tal como pueden visualizarse en la familia, la Sociedad civil, el Estado, la Historia universal, el Arte, la Religión y la Filosofía.

El joven Marx, inspirándose en la dialéctica hegeliana, pero dejando de lado su sistema metafísico, hará la crítica del hombre alienado por la estructura económica, y luego, más tarde en su madurez, la crítica del *Capital*, fuente última de toda alienación. La filosofía recorrerá el último periplo del siglo XIX de la mano de corrientes naturalistas, materialistas y positivistas, que extenderán un velo penumbroso sobre la realidad espiritual del hombre, quitándole toda trascendencia y haciéndolo más próximo a la materia que al espíritu. Los primeros años del siglo XX serán testigos del surgimiento de nuevas tendencias filosóficas como las de Bergson, Scheler, Husserl, Heidegger, que pondrán de nuevo en el tapete la cuestión del hombre y la del sentido de su libertad en el horizonte del mundo y del ser. Más tarde la filosofía contemporánea y posmoderna, en sus diversas tendencias, ya no podrá prescindir de este legado de la libertad aportado por la modernidad. La amplia discusión llevada a cabo en el campo teórico de la filosofía y las tremendas experiencias negadoras de la libertad a pueblos e individuos, por las que ha pasado nuestro siglo, han mostrado que la

libertad no es una propiedad meramente instrumental y funcional, que caracteriza la acción humana, sino algo esencial al sujeto humano, que no solo le otorga el reconocimiento a nivel práctico de sus derechos inherentes e imprescriptibles, sino lo que es más importante, lo abre en su propia libertad a hacer la experiencia comunicativa del misterio del otro, que se manifiesta en su absoluta alteridad y gratuidad. Curioso y significativo reencuentro de libertad y gracia.

La ciencia, por su parte, aunque por principio prescinde de la libertad, sin embargo no la desconoce y forma parte de su imaginario social. La ciencia moderna, y más precisamente la física, que se había gestado de la mano del determinismo de la física newtoniana debe ceder posiciones al alborar el siglo XX a fin de comprender los nuevos fenómenos del mundo cuántico. Las nuevas posibilidades que se le ofrecen a la ciencia son ahora inmensas. La ciencia al conocer las grandes leyes, que rigen la estructura de la materia, y al desarrollar la tecnología, que permite manipularla, alcanza un dominio sobre el cosmos insospechado en los tiempos antiguos, incluso, en los modernos. Pero esta situación aparentemente ventajosa para el hombre se convierte, de pronto, en un gravísimo riesgo, si no se sabe administrar la libertad humana. La destrucción de la tierra y de sus culturas ya no es una simple hipótesis de ciencia ficción. Hoy el exterminio nuclear, la catástrofe ecológica o la clonación humana están a la puerta y nos dicen, con sus terribles efectos, ya sentidos parcialmente por buena parte de la humanidad, que el hombre y sus poderes cuentan con todos los medios para ponerlos en obra, a no ser que otros valores éticos o poderes se lo impidan. Pero sin llegar a estos extremos hoy es frecuente comprobar que son muchos los ámbitos de la práctica científica en los que se ha introducido como un procedimiento normal consideraciones de tipo ético, para juzgar la validez de diversas decisiones o procedimientos científicos. Pensemos, a modo de ejemplo, en los así llamados comités de ética médica, que arbitran la solución de numerosos problemas, que tienen que ver con serios conflictos humanos, en los que está muchas veces en juego la vida o la muerte de un ser humano. Todo esto ha hecho que hoy muchos científicos comiencen a considerar su tarea dentro de un horizonte más amplio impregnado de valores éticos y trascendentes, y que, incluso, las nuevas tareas de la investigación científica, que requieren grandes inversiones, sean planificadas por proyectos ética y políticamente orientados. Aquí puede verse que la finalidad de la ciencia no puede ser, en última instancia, la del dominio del cosmos, sino la del servicio integral del hombre, hacia quien debe estar rectamente dirigida la ciencia. Incluso en este servicio integral hay algo gratuito que no puede ser retribuido y que tiene que ver con el

hombre en cuanto hombre, es decir, con su libertad y su destino trascendente. Curioso y significativo reencuentro de ciencia y de gracia.

7. Cosmos abierto y cosmos cerrado

Desde la más remota antigüedad el hombre trató de imaginarse el entorno en el cual vivía. El hombre al ser espacial no puede conocerse a sí mismo si no se ubica en relación a las restantes cosas que lo rodean. Ya el hombre de las cavernas supo dibujar figuras pictóricas de animales y de otros objetos a fin de expresar simbólicamente su propio mundo. Pero más allá de estas cercanías vivenciales había algunas otras que circunscribían su espacio vital. Una de ellas es el cielo bajo el cual se hallaba. Y otra es la tierra sobre la cual se sostenía. A partir de allí se entrecruzan un sinnúmero de relaciones que se multiplican y diferencian según sean las culturas. En Occidente las primeras descripciones cosmológicas más ligadas a los tiempos míticos son poco a poco reemplazadas por representaciones más racionales que tratan de describir el qué de los fenómenos y el por qué de su emergencia. Así Tales, para quien el agua es el elemento fundamental del universo, construye su modelo cosmológico al colocar la tierra flotando en medio de las aguas, que la sostienen por debajo y la cubren por arriba, en el cielo. Anaxímenes hará un modelo semejante, pero ahora el elemento primordial es el aire que la mantiene neumáticamente en equilibrio al presionarla por arriba y por debajo. Y así lo hicieron los primeros filósofos griegos, los llamados "físicos", por moverse solo en el horizonte de elementos físicos y procesos mecánicos.

La primera descripción filosófica-científica del cosmos la dio Platón en el *Timeo*. Allí Platón no se contenta con manejar elementos físicos como hicieron los presocráticos, sino que incursiona en causalidades eficientes para dar razón completa del cosmos en la totalidad de los elementos que lo integran, a saber, el cielo con sus astros, la tierra con sus elementos jerarquizados en su escala inorgánica, orgánica, viviente y humana. Pero para dar satisfacción racional a tal complejidad Platón se ve impulsado a disponer de tres niveles de preexistencias: la del Demiurgo, principio bueno de toda actividad finalista, el modelo ideal, que el Demiurgo deberá reproducir, y finalmente la materia preexistente desde siempre, que debe ser conformada por el Demiurgo de acuerdo al modelo. Por su parte la astronomía aristotélica hará uso de esferas homocéntricas para explicar el sistema del mundo y formulará una distinción física entre el mundo sublunar, ligado al cambio y a los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, y el mundo supralunar, constituido por un quinto elemento -el éter- y no sujeto al cambio, salvo el

movimiento. Esta separación tajante del mundo en dos partes, una ligada al mundo sub-lunar y la otra al mundo supra-lunar, explicada aristotélicamente en base a la existencia de una diversidad de materiales, gravó fuertemente la concepción física del universo, que solo comenzará a ser levantada en los tiempos modernos. A su vez la astronomía ptolemaica prescindirá de los presupuestos físicos o metafísicos de los grandes sistemas anteriores y se abocará a esbozar modelos que permitan predecir el movimiento, posición y brillo de los planetas y de los demás astros. De ahí su preferencia por elementos matemáticos como eran las excéntricas y epiciclos en orden a salvar por la predicción las apariencias de los fenómenos astronómicos¹³.

En la mayoría de estos sistemas antiguos, salvo en el de Aristarco de Samos, que fue heliocéntrico, prevaleció el sistema geocéntrico. Así el sistema de Aristóteles y, luego, el de Ptolomeo en el siglo II eran sistemas que ponían en su centro inmóvil a la tierra y a su alrededor girando el restante sistema de los planetas hasta entonces conocidos, acompañados del sol y de la luna, y las estrellas fijas. Este sistema geocéntrico fue llevado, siglos más tarde, por los Arabes al medioevo cristiano y se convirtió, salvo algunas modificaciones, en el sistema astronómico que tuvo vigencia hasta los tiempos modernos. Recién cuando se entra en los tiempos modernos comenzarán algunos pensadores a sospechar la infinitud del universo y lo ilógico en tal universo de querer fijar un centro. Son los intentos todavía incipientes en el siglo XV del Cardenal Nicolás de Cusa o el intento más científico en el siglo XVI de Thomas Digges, que concibe por primera vez un universo copernicano, es decir no centrado en la tierra, sino en el sol, pero abierto hacia el infinito, ya que las estrellas fijas no estaban situadas en una misma esfera, sino a diversas profundidades por encima de los planetas¹⁴. Pero estos esquemas al igual que el revolucionario de Copérnico serán todavía universos a "escala humana" cerrados sobre centros definidos, como era la tierra en la astronomía aristotélica-ptolemaica, o el sol en la astronomía copernicana. Cuando sobrevenga a comienzos del siglo XVII la gran polémica del heliocentrismo entre Galileo, los aristotélicos y la Iglesia, todos los contendientes tendrán como telón de fondo la común suposición de que se podía hablar con

¹³ Sobre las diferentes perspectivas de la cosmología aristotélica y la ptolemaica, cf. M. de Asúa, *El árbol de las ciencias. Una historia del pensamiento científico*, FCE, Buenos Aires, 1996, 24-25.

¹⁴ Cf. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

sentido de un "centro del universo", sea la tierra o el sol. Habrá que esperar todavía varios siglos para extender los límites del universo y para poder pensar sus fronteras y llegar a convencernos que ni la tierra ni el sol son centros o, en fin, que esta cuestión carece de relevancia en un mundo en expansión.

Sea lo que fuere de esta situación común que abrazaba a todos los contendores, no cabe duda de que el conflicto de Galileo con la Iglesia no puede ser pasado por alto. Este conflicto fue un detonante que afectó seriamente las relaciones de ciencia y religión. Hoy a más de 350 años de esta polémica estamos en mejor situación para evaluar los acontecimientos y ejercitar un juicio más ecuánime y un reconocimiento de los mutuos yerros que se pudieron cometer por ambas partes. La bibliografía sobre el "affaire" Galileo es inmensa. No pretendemos, ni mucho menos, concluirlo. La Iglesia impulsada por el espíritu renovador y reparador del Papa Juan Pablo II inició hace unos años un relevamiento de todo el proceso¹⁵. Los resultados de esta comisión vaticana, aunque positivos, no han aquietado, sin embargo, todos los ánimos, ni han disipado todas las ambigüedades¹⁶. Veamos primero sus resultados. Luego examinaremos las críticas.

El conflicto de Galileo con la Iglesia puede sintetizarse en dos cuestiones fundamentales: la "cuestión hermenéutica" y la "cuestión de la prueba". La primera trata acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura en relación a las tesis copernicanas que colocaban al sol en lugar de la tierra como centro del sistema del mundo. Galileo sostenía la doctrina tradicional, ya defendida por San Agustín, de los dos libros, el de la Escritura y el del mundo. Es preciso conocer ambos lenguajes a fin de vincularlos convenientemente. La Sagrada Escritura no es un libro de ciencia. Luego no se puede concluir a partir de él a fin de probar algo en ciencia. Galileo hace suya la opinión del cardenal Baronio de que la finalidad de la Sagrada Escritura inspirada por el Espíritu Santo es "enseñarnos cómo ir al cielo y no cómo marchan los cielos". Por su parte para Galileo las "demostraciones necesarias y las

¹⁵ Véase el discurso del Papa Juan Pablo II a la Asamblea plenaria de la Academia pontificia de las Ciencias del 31 de octubre de 1992 (cf. L'Osserv. Romano, edición castellana del 13 de Noviembre de 1992). Allí expone el Papa de manera sintética los principales pasos y resultados de la iniciativa que él mismo impulsara el 10 de Noviembre de 1997 al dirigirse a la Academia con motivo del primer centenario del nacimiento de Albert Einstein.

¹⁶ Cf. G. Boido, "Juan Pablo II y el caso Galileo. Reflexiones sobre el fin de la controversia", Rev. Latinoam. de Fil. (1996), Vol. XXII, 169-184.

evidencias sensoriales" de la física no pueden ser puestas en duda, y como tales no podían subordinarse al texto sagrado. Para interpretar convenientemente el texto sagrado había que separarse de la interpretación literal y adentrarse en sus otros sentidos, cosa que la Iglesia de tiempos de Galileo, quizás demasiado enfrascada en la lucha anti-luterana y en la defensa de la ortodoxia, no hizo o no pudo. En este sentido Galileo tuvo razón y la Comisión bíblica lo reconoce.

La "cuestión de la prueba" es más delicada y se presta a discusión. Galileo estaba convencido de que el sistema copernicano no era un mero sistema hipotético, que solo servía para obtener cálculos astronómicos con los que se predecía la posición y el movimiento de los planetas en relación a la tierra. Para Galileo el sistema copernicano era real, no una mera ficción ingeniosa y útil de naturaleza matemática. Y lo segundo, aquí está quizás su error, siempre supuso que contaba con las "pruebas" para afirmarlo. Por su parte el Cardenal Bellarmino, su "partenaire" teórico de la curia Romana, sostenía que el sistema copernicano no debía concebirse como un sistema real, físico, sino como un sistema hipotético, hasta tanto no haya pruebas concluyentes de su realidad. Sólo recién entonces la Iglesia podría reformular la comprensión de los textos bíblicos para adecuarlos a la verdad científica. Lo cierto es que Galileo no aportó tales pruebas, y las que aportó para ello resultaron falsas, como es su teoría de las mareas. Solo siglos después la Física presentará esas pruebas del movimiento de la tierra por el Péndulo de Foucault y la medición de las paralajes estelares.

Decir que la Iglesia no hubiese aceptado esas pruebas como pruebas, de haber sido presentadas, es bien discutible. La Iglesia en la opinión del Cardenal Bellarmino no sostenía en ciencia una posición cerradamente "instrumentalista" al estilo de algunos epistemólogos contemporáneos, que sostienen que la física y la ciencia en general sólo "salvan apariencias" y no llegan a la realidad. El cardenal Bellarmino conocía el instrumentalismo clásico de la teoría astronómica, que formulaba hipótesis con la ayuda de elementos matemáticos como las deferentes, los epiciclos, las esferas, etc., a fin de "salvar las apariencias". Pero esta doctrina era una doctrina prudente en un dominio como el de la astronomía donde podía ser fácil confundir el "modelo" con la "realidad". Galileo, por su parte, aunque había incursionado con éxito en la astronomía a través de sus descubrimientos astronómicos, que publicara en su primera obra *Sidereus nuncius* de 1610, sin embargo, alcanzó su fama y gloria por el cultivo de la *Scienza Nuova*, la física moderna, disciplina de la cual puede considerarse su fundador. Y aquí en la física Galileo sostenía una epistemología eminentemente realista. Su criterio no era ahora el "salvar las apariencias" de la epistemología

instrumentalista aplicada a la Astronomía, sino el de las "demostraciones necesarias y evidencias sensoriales" de la epistemología realista de la física. Galileo era un realista apasionado. Su pasión por la realidad lo cegó y le impidió ver con claridad los errores de su propio razonamiento científico. Ese fue su error. Y nada más. Eso no niega su grandeza. La Iglesia tuvo, a su vez, un doble error. El primero en la "cuestión hermenéutica" al no haber discernido, olvidando su mejor tradición, las posibilidades hermenéuticas, que le daban los diversos sentidos de la escritura, a fin de no atarse de modo estrecho a la interpretación literal del texto. Por ese entonces la Iglesia no había reflexionado suficientemente como hoy lo ha hecho acerca de los géneros literarios, que entretejen el texto bíblico y sobre las influencias culturales, que denota a cada paso la Palabra de Dios, ya que ella es también con propiedad palabra de los hombres. El segundo error, en la "cuestión de la prueba", estuvo en haberse adentrado en terrenos científicos, que no eran de su incumbencia particular, y en haber juzgado sobre la pertinencia de las pruebas científicas y sus criterios epistemológicos. La reivindicación de Galileo de 1993 llevada a cabo por la iniciativa del Papa Juan Pablo II reconoce errores y reivindica la personalidad de Galileo, pero no ha logrado imponer todavía la última palabra a un tan acalorado debate.

8. Big Bang y Creación

El universo de Galileo al igual que el universo de Copérnico aunque centrados en el sol eran tan finitos como el universo ptolemaico-aristotélico centrado en la tierra. En las edades había diferencias. Mientras que los modelos griegos suponían una materia eterna, los modelos reformados por la comprensión cristiana del cosmos introducían la idea de creación desconocida en la antigüedad griega y proponían una datación del universo deducida de las Sagradas Escrituras del orden de 5.000 años. Hegel, el gran filósofo del idealismo alemán, se movía en los primeros decenios del siglo XIX con esta estrecha métrica del tiempo, bien lejos de los 15 mil millones de años en los que ahora nos movemos!¹⁷ Los modelos de universo de tipo infinitos en el espacio-tiempo no parecían tener una sustentación científica aceptable. Las conjeturas de universos abiertos como el del Cardenal Nicolás de Cusa

¹⁷ Para captar la forma progresiva en la que se fue conquistando esta conciencia del tiempo cósmico, véase T. Ferris *La aventura del Universo. De Aristóteles a la teoría de los cuantos: una historia sin fin*, Grijalbo Mondadori, 1990, 2da. parte: el tiempo, 175-230.

en el siglo XV o el de Giordano Bruno en el siglo XVI no eran otra cosa que puras especulaciones. El mismo Newton al parecer no se pronunció sobre la infinitud del universo por más que sostuvo la infinitud del espacio. La paradoja gravitacional de Lambert (siglo XVIII) y la paradoja luminosa de Olbers (siglo XIX) hicieron inviables un universo infinito y euclidiano. Kant en el siglo XVIII tuvo la intuición de que el universo estaba formado por un sistema de nebulosas a partir de una nebulosa inicial. Pero no había prueba alguna experimental que pudiera avalar tal hipótesis. Mientras tanto los laboriosos astrónomos del siglo XVIII con sus largos telescopios refractores descubrieron y catalogaron un gran número de "nebulosas" o enjambres apiñados de estrellas, pero siempre los consideraron como partes integrantes, aunque ahora diferenciadas, del único cielo, patrimonio común de antiguos y modernos. Fue necesario esperar hasta nuestro siglo XX para cambiar drásticamente esta forma de ver el universo. Entre 1920 y 1930 se produce ese cambio al descubrirse que las antiguas "nebulosas" no son objetos de nuestra galaxia, sino que ellas mismas son objetos extragalácticos situados a diferentes distancias de nosotros y en pleno movimiento de expansión. Quedaban muy atrás el modelo aristotélico-ptolemaico de universo con sus esferas concéntricas centradas en la tierra, como así también los modelos heliocéntricos de Copérnico y Galileo que rotaban alrededor del sol como centro del universo! Ahora el Universo autosustentado por su propias fuerzas gravitacionales alcanza en el espacio-tiempo cantidades exorbitantes e inimaginables. La astrofísica actual nos enseña que el sol es una pequeña estrella en uno de los brazos de nuestra galaxia, la vía láctea, constituida aproximadamente por unas 100 mil millones de estrellas! Y nuestra galaxia, a su vez, es una galaxia tipo dentro de un conjunto mayor y expansivo del orden de 10 mil millones de galaxias! A la cosmología científica le compete explicar mediante modelos más adecuados a las observaciones la complejidad de este cosmos. El modelo relativista einsteniano y no euclidiano permite pensar un universo abierto y finito a la vez. El universo en expansión dada por la interpretación del efecto Doppler en términos de velocidad de recesión y otras consideraciones teóricas llevaron a Lemaître, un joven canónigo belga, a sugerir, hacia 1927, que el universo había nacido a partir de un "átomo primitivo". Este fue el primer intento que ha llevado con posterioridad y con el aporte de nuevas ideas y conocimientos a la actual teoría del *Big Bang* o *Gran Explosión*. Esta teoría sostiene que el universo tuvo su origen en un estado superdenso y caliente de materiales primordiales ocurrido en un tiempo $t=0$ hace unos 15 mil millones de años y confinado dentro de una escala espacial mínima, del tamaño de una "arveja", al decir de

Hawking¹⁸. Las condiciones físicas de ese universo primordial y las condiciones de su desarrollo son materias altamente especulativas y solo pueden ser comprendidas con los aportes conjuntos de la física de las partículas, de la mecánica cuántica y de la astrofísica, que tuvieron un espectacular surgimiento por esos mismos años¹⁹. Pero es aquí donde se ha planteado nuevamente la cuestión metafísica: ¿Qué pasó "antes" de ese tiempo $t=0$? ¿Se puede llegar a suponer un "espacio vacío" preexistente y un tiempo imaginario, como lo quiere Hawking? ¿Qué sentido físico tendrían tales propuestas? Y si lo tuvieran ¿cuál sería la última razón de sus existencias? Con lo cual se volvería a plantear el problema metafísico²⁰.

Por su parte la doctrina teológica de la creación tiene otros fundamentos, otro desarrollo y otra finalidad, aunque sin dejar de estar atenta a este trasfondo filosófico-científico en el que se debate hoy día la cosmología²¹. La respuesta es conocida. La primera afirmación de la teología bíblica acerca de la creación es la afirmación rotunda de que el mundo ni ninguno de sus elementos, sean cielos o tierra, luz o tinieblas, vegetales o animales, ni siquiera el hombre, son Dios, sino que por el contrario todo es creatura de Dios, hechura de sus manos. La razón última de ese todo contingente o de cualquiera de sus elementos exige la presencia de una causa autosuficiente y perfecta, a la que llamamos Dios. El acto de esta causa primera por el que se pasa del no ser al ser contingente se denomina creación. Mediante este acto la creatura pasa a depender en su ser de Dios, que es su creador. El concepto de creación expresa por consiguiente la total dependencia de la creatura en relación a su creador. La doctrina bíblica de la creación no evoca tanto el instante inicial de la creación como muchas veces se ha entendido al interpretar temporalmente el "In principio" de Gen. 1, 1, ni un origen temporal remoto, sino más bien afirma el vínculo actual y vital de la creatura con su creador. La causalidad creadora no se confunde, pues,

¹⁸ Cf. S. W. Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Ed. Crítica, Grijalbo, Buenos Aires, 1988.

¹⁹ Véase como ejemplo de estos análisis el ya clásico ensayo de S. Weinberg, *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid, 1978.

²⁰ Cf. J. E. Bolzán, "Big Bang y creación", *Estudios Paraguayos* (1995) 187-204, donde se discuten las tesis de Hawking y otros autores científicos en relación a la creación o no creación del universo.

²¹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1988. Véase también G. Podestá, "La teología de la creación y el problema de los orígenes", *Stromata* (1990), 259-273.

con las causalidades segundas de las ciencias, ni tiene que coincidir necesariamente con ellas, sino que las trasciende y las posibilita ontológicamente. Según esta doctrina, ya expuesta genialmente por San Agustín, Dios es eterno y está fuera del tiempo. Al crear al mundo Dios lo crea no "en el tiempo" (preexistente), sino "con el tiempo", con creado con él, ya que el tiempo es una medida de su enticidad. Sobre esta base se despliega, luego, con mayor amplitud la teología de la creación. Ella puede aportar valiosas precisiones al discurso de ciertas cosmovisiones panteístas a las que se opone el relato del Génesis o a metafísicas emanantistas, que harían del mundo una emanación difusiva a partir del sumo bien, tal como lo querían ciertas metafísicas neo-platónicas del siglo III. Según la Revelación cristiana la creación es producto de una decisión, de una palabra de Dios, y no de un proceso que surge necesariamente de El. Para la teología de la creación no es suficiente decir que el mundo es creado "ex nihilo sui et subjecti", pues esto dice solo que Dios no utilizó materiales pre-existentes a El y al mundo, tal como lo exigía la metafísica platónica, ni que el mundo es una emanación que surge necesariamente de la propia substancia divina, tal como lo proponía el gnosticismo panteísta. Una teología de la creación debe decir, además, el "porqué" de la creación, ya que esta pregunta pone al descubierto el misterio más profundo de Dios, que es su Amor. Misterio que solo se revela en su plenitud autorrevelada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Una teología de la creación está, pues, íntimamente vinculada a la doctrina trinitaria, tal como la elaboró, por ejemplo, en el Medioevo, un San Buenaventura. Y finalmente una teología de la creación no puede pasar por alto el dilucidar su vinculación con Cristo, el Verbo de Dios hecho carne, y el destino, al que la lleva este Verbo de Vida con su muerte y resurrección. Aquí aparece la teología de la creación íntimamente unida a la teología revelada de la redención y la glorificación. En este contexto nuevos y palpitantes temas se presentan al diálogo entre ciencia, filosofía y religión, como son el destino del universo, el del hombre, la validez del principio antrópico por el cual el universo en sus parámetros fundamentales está ligado a la emergencia del hombre al término de su evolución, el problema del mal, del pecado, del sufrimiento y de la muerte, el de la vida eterna, el de la transfiguración de la materia y del universo.

En este dominio de la teoría del Big Bang se ha producido un verdadero entrecruce y apropiación de categorías provenientes de diversos ámbitos, que complican el diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología. Así el concepto de "creación", pasa de un uso teológico a un uso científico. En el sentido teológico "creación" designa, en primer lugar, un determinado acto de Dios por el cual produce y mantiene a un

ente en su existir, sin necesidad de materia alguna preexistente y sin exigir emanación alguna de su propio ser. Y "creación" designa también, en segundo lugar, el producto de ese acto realizado por Dios. En el sentido científico el concepto de "creación" se ha introducido bastante comúnmente en la jerga astrofísica para caracterizar el proceso inicial del Big Bang u otros procesos emergentes de producción material. Así se habla de "creación" o "aniquilación" de partículas, etc., etc. En ello no hay de ninguna manera referencia a alguna entidad metafísica creadora. Algo parecido acontece con el concepto metafísico de "nada" que ha pasado de modo semejante al uso científico para caracterizar el concepto de "espacio vacío" o el "vacío físico". La "nada" metafísica es ausencia absoluta de ser. Por su parte el "vacío físico" es una entidad física por más que en su denominación aparenta decir ausencia de materia. Las teorías físicas actuales gustan utilizar este término para caracterizar un estado energético de la realidad previo a la conformación de campos electromagnéticos o partículas elementales. Este "vacío físico" sería como una plenitud de actividad, como una trama que condiciona a la realidad, como un estado primordial de la realidad que la acompaña constantemente. Al no poderla visualizar de otra manera algunos científicos como Davies y Guth la denominaron "nada"²². Así de esta manera se gusta decir que de la "nada" surgió el Big Bang y todo el universo. Pero como ya se ve con claridad no se debe confundir esta "nada" científica con la "nada" metafísica de la que habla la teología.

Hoy con motivo de las teorías referidas al origen del universo se ha querido ver en ciertos medios la oportunidad de acercar el discurso científico y el discurso teológico. Aparentemente habría motivos para ello ya que las teorías actuales tienden a dar mayor credibilidad científica a las teorías de la Gran Explosión en base al cumplimiento de algunas de sus predicciones, con lo cual se afianzaría el punto de vista ya entrevisto por el pensamiento bíblico de un "comienzo temporal". Esta situación ha llevado a ciertos círculos cristianos a hablar nuevamente con marcado acento fundamentalista de que la "Biblia tenía razón". Gravísimo error en el que se cae al olvidar la diferencia esencial entre "comienzo" y "creación". La verdad de la revelación bíblica es que el Mundo depende absolutamente de Dios. Sobre esta verdad la ciencia no puede decir nada. No hay lugar para ningún concordismo fundamen-

²² Cf. M. Carreira, "Horizontes cósmicos", *Cuenta y Razón* (mayo 1989), 70.

ta. Sería erróneo afirmar la coincidencia del Big Bang con la Creación²³. Ya el mismo Lemaître tuvo que intervenir personalmente en 1952 ante Pío XII para que su discurso ante la Academia de Ciencias no identificara el tiempo $t=0$ del Big Bang con la creación! No tiene ningún sentido decir que la ciencia viene a "confirmar" lo que la fe ya sabe acerca del "comienzo", con la única diferencia de que la ciencia precisaría un espacio de tiempo mucho más considerable que los legendarios 5.000 años antes de Cristo, afirmados por la tradición bíblica en base a genealogías simbólicas. Hoy los términos se han invertido. Antes, en la Antigüedad o en la Edad Media, el hombre no tenía modo de saber científicamente si el mundo tenía o no un comienzo o un fin. Pero una lectura literal de las primeras páginas del Génesis permitía sostener al creyente que gracias a la Escritura se podía hablar de "comienzo". De ahí que Santo Tomás en la Suma Teológica diga que solo podemos conocer por fe y no por razón que el mundo no es eterno. Ahora, por el contrario, al tener nuevos elementos de hermenéutica bíblica hemos podido comprender que la enseñanza bíblica está orientada a afirmar la fe en la creación de Dios y no tanto a señalar su "comienzo" temporal. Por su parte la ciencia ha avanzado tanto en la investigación del universo físico que ha podido establecer edades, cronologías, hasta tal punto que ha llegado a vectorializar la totalidad del universo como una historia del tiempo, y hasta le ha asignado, finalmente, en alguna de sus teorías de la Gran Explosión, un principio y un fin. Sensible paradoja a la que no atiende suficientemente el pensamiento fundamentalista. La fe habla de creación y no tanto de "comienzo". La fe en la creación no necesita de ningún modelo específico de universo para ser "confirmada".

²³ Así lo interpretó erróneamente Hawking cuando escuchó al Papa Juan Pablo II en un discurso dirigido a los participantes del simposio sobre "cosmología y la física fundamental" organizado por la Academia Pontificia de Ciencias y realizado en el Vaticano en 1981. El mismo Hawking lo cuenta en su "Historia del tiempo": "Al final de la conferencia, a los participantes se nos concedió una audiencia con el Papa. Nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del universo después del *Big Bang*, pero que no debíamos indagar en el *Big Bang* mismo, porque se trataba del momento de la Creación y por lo tanto de la obra de Dios." (*op.cit.*, p.156). En realidad el Papa no puso cláusulas al discurso científico, sino solo afirmó que más allá de todas las hipótesis y explicaciones científicas acerca del origen del universo siempre habrá lugar para la pregunta metafísica y teológica. Véase a este respecto las atinadas reflexiones de T. Magnin, *Un Dios para la Ciencia*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1997, p.59.

Al contrario ella es libre y debe permanecer libre para pensarse con cualquier posible y plausible universo.

9. Creación y evolución

La emergencia, el despliegue, la culminación y el destino de la vida en el universo fue y sigue siendo uno de los problemas capitales del pensamiento humano y por consiguiente del entrecruce de ciencia, filosofía y religión. Hoy en día hay fuertes razones científicas para pensar que todos estos aspectos de la vida en el universo están incuestionablemente ligados a la problemática cosmológica del universo y a las propiedades físicas de la materia. La vida sin más, en cualquiera de sus eslabones, no hubiera podido emerger si en el universo no se hubieran dado previamente sus bases físicas como, por ejemplo, la química del carbono, sin la cual es impensable la vida, tal cual la conocemos, ni tampoco si no se hubieran tenido apropiados tiempos cósmicos y condiciones físicas lo suficientemente variadas como para poder explicitar la enorme diversidad de formas y especies vivientes, que se dan y se han dado en nuestro planeta. Todo esto es necesario, pero no suficiente para la emergencia y despliegue de la vida. Los seres vivientes se distinguen de los no vivientes por tres actividades fundamentales: su interacción con el medio, su actividad interna, y su reproducción. Ahora bien la ciencia actual ha encontrado que el programa de funcionamiento del organismo viviente está reglado no tanto por el exterior, sino por su constitución interna, que se halla inscrita en sus cromosomas. Desde la bacteria hasta el hombre todos los seres vivientes están marcados por el mismo código genético.

El origen de la vida y la emergencia de la inteligencia en medio de esa vida son dos de los problemas más arduos, que se le presentan al pensamiento científico, filosófico y teológico²⁴. La religión cristiana ha sostenido siempre la doctrina antes expuesta de la creación, pero ha dejado libertad de opinión para comprender el modo concreto cómo esta creación se lleva a cabo. La Iglesia en estos últimos años ha seguido de cerca los avances científicos y las propuestas filosóficas en relación con esta problemática. Ya San Agustín, a comienzos del siglo V de nuestra era, advertía sobre los peligros de interpretar de modo literal las palabras del Génesis y sostenía que Dios no había creado las diversas especies vivientes en un solo instante, sino que de acuerdo a la filosofía estoica

²⁴ Cf. M. Carreira, *El hombre en el cosmos*, Sal Terrae, Santander, 1997, cap. 4, 5 y 6.

de su tiempo ellas surgían después de un complejo proceso a partir de las "razones seminales" sembradas por Dios en su creación primordial. También Santo Tomás en el siglo XIII admitía que la orden bíblica "produzca la tierra toda clase de seres vivientes" (Gen. 1, 24) permitía comprender, de acuerdo a los rudimentarios conocimientos biológicos de la época, la emergencia de la vida a partir de la materia no viviente. Por consiguiente es sencillamente erróneo creer que la Iglesia ha interpretado el Génesis como una teoría científica. Sin embargo no han faltado cristianos, como ocurrió no hace mucho en EE. UU. con motivo de la polémica de la enseñanza del darwinismo en las escuelas, que han asumido posiciones fundamentalistas, al contraponer frontalmente el relato del Génesis, interpretado de un modo literal y fixista, a la teoría de la evolución. La Iglesia ha superado este modo de ver, gracias a los avances que se han dado en la comprensión e interpretación de la Sagrada Escritura, basada en los géneros literarios y en la intencionalidad exclusivamente salvífica de la Palabra de Dios. Para evitar este falso y lamentable debate es preciso distinguir la doctrina teológica de la "creación", tal como la hemos esbozado más arriba, del "creacionismo", que es una determinada doctrina que afirma que Dios hizo las especies vivientes según el orden del libro del Génesis, de un modo inmediato y sin recurrir a ningún proceso anterior. La polémica tiene aristas difíciles porque el evolucionismo en sus diversas versiones se ha presentado muchas veces como una doctrina autosuficiente, que intenta explicar la emergencia de la vida a partir del no viviente y, luego, pretende dar un completo y acabado cuadro de la evolución de la vida hasta incluir al hombre en base a hipótesis exclusivamente científicas. A esto se agregan también las dificultades provenientes de actitudes hostiles y agnósticas, para no decir francamente ateas, que ciertos medios científicos ligados a la evolución mantuvieron frente al mundo creyente. En otros medios científicos, desprovistos de esta virulencia, se han dado a veces, sin embargo, actitudes que lindan con el "fundamentalismo científicoista", por el que se privilegia una lectura de la verdad de los hechos y acontecimientos científicos, que excluye toda otra consideración de tipo filosófica o teológica, que no sea la estrictamente científica, y al ámbito de realidades que ellas nos abren.

Afortunadamente una serie de acontecimientos ocurridos en este siglo han distendido esta situación. Hoy muchos científicos creyentes son eminentes biólogos y antropólogos. No han faltado intentos como el de Teilhard de Chardin, de querer conciliar evolución y creación. La Iglesia misma en sus diversas declaraciones sobre el tema no ve una objeción de fondo para tratar de comprender la problemática general de la vida desde el paradigma evolutivo, con tal que se vean los límites de esta

explicación y, muy especialmente, si se salva la trascendencia del hombre, que nunca podrá comprenderse íntegramente como un mero producto evolutivo²⁵. En esta posición la Iglesia no trata de salvar el "fenómeno humano" con un intervencionismo extrínseco por parte de Dios, como si todo fuera obra de una evolución ciega y azarosa y solo el hombre mereciera la intervención especial de Dios para darle el "alma" que lo haga hombre. La teología de la creación reivindica la primacía de Dios y su presencia en todo el proceso evolutivo. Completa las insuficiencias de la filosofía al poner en relevancia el acto creador no como un proceso, sino como un designio libre de su amor Trinitario, que se despliega en todas sus creaturas y muy especialmente en el hombre, que es como la coronación de su creación. Poner de manifiesto el acto creativo de Dios y el efecto que resulta de ese acto según la Divina Revelación es su propia competencia. La teología de la creación sabe, sin embargo, que su perspectiva no agota la esencia de lo real, por eso está interesada en integrar a su propio discurso el saber de una sana filosofía y los resultados más ciertos de las ciencias de la naturaleza y de la vida a fin de arribar a una comprensión más plena de todo el proceso evolutivo y no meramente "salvar las apariencias" de uno de sus eslabones.

10. El diálogo futuro entre la Iglesia y la Ciencia

No se trata de inventar aquí el futuro. Ni mucho menos de hacerlo ideal como si de aquí en adelante no pudieran surgir nuevos problemas y controversias entre la Iglesia y la Ciencia, entre el mundo

²⁵ Véase el "Mensaje de Juan Pablo II sobre el origen del hombre" dirigido a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias reunidos en Roma el 22 de octubre de 1996 en *AICA-DOC 380, suplemento del Boletín informativo AICA N° 2081, del 6 de noviembre de 1996*. Es este mensaje el Papa confiesa que hoy la "teoría de la evolución es más que una teoría" (p.318) dada la gran convergencia de resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros. Pero dada la diversidad de explicaciones científicas aportadas para dar razón de los hechos conviene hablar todavía de "teorías" más que de "teoría" de la evolución (p.319). A estas lecturas "científicas" de la evolución hay que agregarles otras lecturas como las "filosóficas" o "teológicas" en base a otras consideraciones, que las exclusivamente científicas. La revelación cristiana sostiene que el ser humano es creado por Dios lo cual no niega la intervención de causas segundas en todo el proceso de su formación viviente y corporal (p.319-320).

eclesial y el mundo científico. No lo creemos ya que esta relación no es entre dos disciplinas formales, sino entre dos imaginarios donde conviven diversas determinaciones a las que es imposible fijar a priori sus debidos límites. Pero debemos constatar que los tiempos han cambiado. Tanto la Ciencia en sus disciplinas, en sus institutos de investigación y en sus protagonistas, los científicos, como la Iglesia, en su magisterio, en sus instituciones y en sus hombres, no han hecho en vano su propio camino. Tanto la Ciencia como la Iglesia son hoy bien conscientes de sus límites y extralimitaciones. Ellas saben que no pueden invadir territorio ajeno, sin desnaturalizarse a sí mismas.

Si se analizan las relaciones de la Iglesia con la Ciencia desde el siglo XVII hasta nuestros días podrían distinguirse, de acuerdo a George Coyne, Director del Observatorio Vaticano, cuatro períodos netamente diferenciados²⁶. En el primer período, que corresponde a los siglos XVII y XVIII, la Iglesia más allá de sus primeros conflictos como el de Galileo es *tentada* por el racionalismo y el empirismo reinantes en orden a buscar una fundamentación científica a sus creencias religiosas. Intento desafortunado y magistralmente ilustrado por Hegel en la "Fenomenología del Espíritu" al describir el combate de la fe y la ilustración, cuyo resultado es una fe desnaturalizada por la ilustración. En el segundo período, que se inicia a fines del siglo XVIII y se prosigue durante casi todo el siglo XIX, se desarrolla un abierto *antagonismo* entre fe y ciencia. La Iglesia es puesta del lado de la superstición y es combatida como enemiga de la ciencia y el progreso. La Iglesia, por su lado, metida en el combate, solo ve en la ciencia y sus sostenedores a meros intentos abiertos o solapados para imponer el ateísmo. El tercer período de esta relación se inicia a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Se produce allí un cambio de espíritu evidenciado por una *apertura* de posiciones. Tanto la Iglesia como la Ciencia sufren importantes modificaciones en sus respectivos imaginarios. La Ciencia y más en particular la Física debe cambiar de paradigma a fin de comprender los nuevos fenómenos físicos que se le presentan tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Los físicos son llevados a repensar categorías fundamentales como el espacio y el tiempo, el determinismo y el indeterminismo, la relación entre el macrocosmos y el microcosmos. Son tiempos de nuevos descubrimientos

²⁶ Cf. G. V. Coyne, "Religión y ciencia: tradición y actualidad", *Criterio* (mayo 1992), 187-192. Sobre este tema véase también: M. de Asúa, "Ciencia y religión", *Criterio* (julio 1994), 329-336 ; D. M. Byers, "Religion and Science: The Emerging Dialogue", *America* (Abril 1996), 8-15.

y de nuevas perspectivas epistemológicas. La ciencia comienza a darse cuenta de que su visión objetivizante y determinista ya no cuadra con los fenómenos que debe describir.

En el microcosmos el hombre con su observación afecta de un modo intrínseco el objeto mismo de su estudio. Por su parte la Iglesia comienza a darse cuenta de su relativo aislamiento ante la sociedad moderna. Poco a poco empieza a dejar su posición triunfalista y apologetica, y comienza a interesarse de las "cosas nuevas", como diría León XIII a fines del siglo pasado. Y esas "cosas nuevas" no son solamente las cuestiones sociales, sino también los adelantos que ya comenzaba a proporcionar al hombre la nueva civilización científico-tecnológica.

Esta apertura, sin embargo, en relación a la Ciencia se mantuvo hasta la primera mitad del siglo XX muy ligada a justificar posiciones doctrinales de la Iglesia y demasiado preocupada de que sus afirmaciones doctrinales tuvieran un claro sustentamiento científico o que, por lo menos, no fueran contradictorias con las afirmaciones científicas. Por ese entonces no había todavía una suficiente apertura como para comprender en positivo el nuevo panorama, que le ofrecía al hombre la ciencia contemporánea. En general no había ojos creyentes para contemplar ese nuevo orden elaborado por la ciencia, salvo contadas excepciones como Teilhard de Chardin. Hay que esperar el Concilio Vaticano II para dibujar una cuarta etapa que se abre a un *diálogo* más franco y positivo entre la Iglesia y la Ciencia. La Iglesia al valorizar el mundo en que se halla no puede menos que reconocer el valor de la empresa humana y en particular la científica en orden a humanizar este mundo.

El Papa Juan Pablo II en un mensaje de 1988 al Director del Observatorio Astronómico del Vaticano dice: "Volviendo a considerar la relación de religión y ciencia, constatamos la existencia de un movimiento bien definido, aunque todavía frágil y provisional, hacia un intercambio nuevo y más matizado. Hemos comenzado a comunicarnos a niveles más profundos que en tiempos pasados, con una mayor apertura hacia las perspectivas de cada uno. Hemos comenzado a buscar juntos una mayor comprensión de nuestras respectivas disciplinas, con sus logros y limitaciones y sobre todo hemos buscado áreas sobre las que apoyar bases comunes.

Actuando de ese modo, hemos descubierto importantes cuestiones que nos atañen a ambos, y que son de vital importancia para la amplia comunidad humana a la que servimos. Es crucial que esta búsqueda común, basada en una apertura e intercambio críticos, no solamente continúe, sino que también crezca y se haga más profunda en

calidad y en amplitud de objetivos"²⁷. La Ciencia y la Iglesia intentan superar así su antagonismo y se descubren servidoras de la Humanidad, cada una en su esfera propia. Esta nueva situación instituye un diálogo crítico y un fecundo intercambio dentro mismo de sus imaginarios sociales. Todo ello es un riesgo y un desafío al porvenir. El mismo Santo Padre lo dice en el mismo mensaje: "¿Está dispuesta la comunidad de religiones del mundo, incluida la Iglesia, a entrar en un diálogo cada vez más profundo, un diálogo que, salvaguardando la integridad de la religión y de la ciencia, promueva al mismo tiempo el progreso de cada una? ¿Está la comunidad científica preparada para abrirse al cristianismo, e incluso a todas las grandes religiones del mundo, para trabajar conjuntamente y construir así una cultura que sea más humana, y de este modo más divina? ¿Nos atrevemos a asumir el riesgo, con la honestidad y el coraje, que exige esta labor? Debemos preguntarnos si tanto la ciencia como la religión contribuirán a la integración de la cultura humana, o más bien a su fragmentación. Se trata de una particular opción que nos compete a todos"²⁸. El Papa plantea esta salida al diálogo y la colaboración entre la Ciencia y la Iglesia, incluida la totalidad de las grandes religiones, como una alternativa insoslayable ante la fragmentación posmoderna. El enemigo, como se ve, ya no es la ciencia, sino todo aquello que fragmenta al hombre y no le permite alcanzar la cima de lo humano. Hoy la ciencia y la religión ya no se hallan enfrentadas a muerte. Al contrario, la emergencia del pensamiento posmoderno al desinteresarse de los grandes relatos, tanto el de la teoría científica como el de la Revelación, ha producido así, sin quererlo, un acercamiento entre religión y ciencia en sus imaginarios sociales. Y hasta podría hablarse, si se lo entiende bien, de una *Nueva Alianza* entre religión y ciencia. El Papa cierra su mensaje con estas significativas palabras: "Tanto la Iglesia como la comunidad científica se encuentran de cara a esta alternativa inevitable. Realizaremos nuestras opciones mucho mejor si vivimos en una mutua relación de colaboración en la que continuamente estamos llamados a ser más... Nadie que lea la historia de siglos pasados puede negar que la crisis nos ha afectado a ambos. En más de una ocasión el uso de la ciencia ha sido masivamente destructivo, y las reflexiones sobre la religión se han demostrado a menudo demasiado

²⁷ Cf. Mensaje del Papa Juan Pablo II del 1-6-1998 al Director del Observatorio Vaticano con ocasión del III centenario de la publicación de los "Philosophiae naturalis principia mathematica" de Newton, *L'Osservatore Romano*, edición castellana, del 12 de febrero de 1989, p.19.

²⁸ *Ibid.*, p.20.

estériles. Ambos tenemos necesidad de ser lo que debemos ser, aquello que hemos sido llamados a ser... En esta ocasión, la Iglesia mediante mi ministerio, hace una llamada a sí misma y a la comunidad científica para que intensifiquen sus relaciones constructivas de intercambio mediante la unidad. Ambas saldrán ganando en esta relación de recíproco aprendizaje, que la comunidad humana, a la que cada una servimos, tiene el derecho de exigirnos²⁹. Este lenguaje es ciertamente nuevo y responde a esta cuarta etapa dialogal de la relación de la Iglesia con la Ciencia, en la que se han dejado atrás la polémica estéril, el enfrentamiento, el mutuo enjuiciamiento como formas de conductas predominantes de esa relación. Solo el futuro dirá si estas premisas del diálogo ahora abierto entre la Iglesia y la Ciencia habrán realmente fructificado. Lo que podemos decir ahora es que la atmósfera ha cambiado y es muy distinta a la que existía hasta hace muy poco y mucho más todavía a la que se dio en los siglos pasados, tal como lo hemos visto. Ahora bien ¿esto significa que se acabaron los problemas? De ninguna manera. Ni la comunidad eclesial ni la comunidad científica son compactas. Sus imaginarios son complejos y no siempre actúan de un modo concertado. Nuevos problemas, como últimamente el de la clonación humana, presentan directamente a la opinión pública preguntas, afirmaciones, dudas, todo un espectro de alternativas cognoscitivas y valorativas que ponen en movimiento a los más variados estamentos del imaginario social³⁰. No es extraño que en un debate así se presenten graves enfrentamientos y posiciones antagónicas. ¿Cómo resolver un problema así? Es muy difícil resolverlo por autoridad. Ni siquiera la simple posibilidad científica de concretarla es criterio para implementarla. Creemos que la única salida positiva es iniciar en cada caso el largo camino del diálogo, que lleva a la investigación, a la información y a la puesta en común de las más diversas perspectivas científicas, morales, religiosas, o simplemente humanas, sobre el problema planteado en orden a ganar en lo posible un acercamiento consensuado a la verdad. Solo así alcanzaremos una comunidad humana madura que sabe reconocer los propios límites de su saber y quiere aprender del otro para ser mejor y alcanzar la verdad. Tal es el desafío. Ojalá que con nuestro esfuerzo y con espíritu podamos hacerlo nuestro.

²⁹ *Ibid.*, p.20 y 21.

³⁰ Véase, como ejemplo, el Dossier sobre la "clonación" que publican O. Postel-Vinay y A. Millet en *Mundo Científico (La Recherche)*, N° 180, junio 1997, 534-547.

Go'el: El Dios Pariente en la cultura bíblica

por Horacio Bojorge S.I. (Montevideo)

Presentación

Nuestro tema interesa principalmente a la soteriología, a la teología de la gracia y de las virtudes y a la teología de la familia. También importa para la exégesis de pasajes como Mateo 25,31-46 o Hechos 9,3-5, donde se pone en juego la "personalidad colectiva" o la solidaridad de Dios con su pueblo. Su interés se extiende a todos los aspectos de la teología, puesto que toca a la comprensión de Dios mismo, al explicar el principal de sus atributos. Pero entre ellos, interesa a la eclesiología en su *reflexión* sobre la Iglesia y en la renovación de la *conciencia* eclesial en aquella dirección que le ha señalado la *Lumen Gentium: la Iglesia pueblo de Dios*, no como simple metáfora o analogía, sino en un sentido muy místico y muy eficaz y práctico a la vez. Nosotros nos hemos valido de este tema para reflexionar sobre la teología de la liberación y la teología del laicado¹.

Prenotandos

El modo de exponer nuestro tema está marcado por su origen: en una serie de conferencias dictadas, ante un público religiosamente heterogéneo, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República Oriental del Uruguay. De ahí que nuestro enfoque no se ajusta al método expositivo tradicional en estudios exegéticos y de teología bíblica. Intenta ser interdisciplinar y se aproxima al hecho religioso y teológico como a un hecho cultural. De esa manera, sin renunciar a

¹ Véase: H. Bojorge, *Goel: Dios libera a los suyos*, en: *RBib* 33(1971/1) N° 139, pp.8-12 y: *El fiel laico en el horizonte de su pertenencia. Aspectos bíblicos de la Teología del Laicado*, en: *Str* 44(1988)423-474; 45(1989)191-233; republicado en la obra conjunta: *Laicado: Comunión y Misión*, H. Bojorge, J.A. Rovai, N.T. Auza, (Col. Teología) Ed. Paulinas, Bs. As. 1989, pp. 7-111. [Trabajo presentado en la VIII Semana Nacional de Teología de la Sociedad Argentina de Teología, La Falda, Córdoba, 1-4 Ag. 1988]; el tema del Dios-Go'el especialmente en las pp. 50-54.