

EL HECHO RELIGIOSO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

Carlos Beorlegui
Universidad de Deusto
carlos.beorlegui@deusto.es

RESUMEN: La complejidad del hecho religioso exige estudiarlo desde diferentes perspectivas epistemológicas. Tras reflexionar sobre la distinción entre la dimensión fáctica, propia de las ciencias de la religión, la perspectiva ontológica, propia de la fenomenología de la religión, y la perspectiva crítica y normativa de la filosofía de la religión, el presente trabajo se detiene en analizar los retos que los avances científicos actuales (cosmología, biología y psicología) están planteando a la razonabilidad de la fe. Frente a la tendencia de los naturalismos reduccionistas y fundamentalismos religiosos, que defienden la incompatibilidad entre la ciencia y la fe, en estas páginas se intentará defender su convergencia y complementariedad fructífera.

PALABRAS CLAVE: ciencias de la religión; fenomenología y filosofía de la religión; conflicto; independencia; convergencia y conciliación; naturalismo reduccionista.

ABSTRACT: The complexity of the religious fact requires that it be studied from various epistemological perspectives. After reflecting on the distinction between the factual dimension, inherent in religious sciences, the ontological perspective characteristic of the phenomenology of religion, and the critical and normative perspective of the philosophy of religion, this paper analyses the challenges that current scientific advances (cosmology, biology and psychology) pose to the reasonableness of faith. Faced with the tendency of reductionist naturalisms and religious fundamentalisms, which defend the incompatibility between science and faith, this paper tries to defend their convergence and fruitful complementarity.

KEY WORDS: religious sciences; phenomenology and philosophy of religion; conflict; independence; convergence and conciliation; reductionist naturalism.

1. Introducción

El título de este trabajo es suficientemente amplio como para orientarse en diversas direcciones, de las cuales hemos elegido dos íntimamente entrelazadas. La primera se orienta al análisis de la tarea propia de las denominadas ciencias de la religión. Y la segunda apunta al análisis de los diversos modos de entender la relación entre las ciencias y la religión, así como los profundos retos que las ciencias actuales plantean a la fe y a su fundamentación filosófica y teológica. Comenzaremos por situar el papel de las ciencias de la religión, en contraste con la filosofía de la religión, en el análisis del hecho religioso, para analizar en una segunda parte los retos que, desde una mirada reduccionista de la relación entre la ciencia y la religión, se están planteando hoy día al hecho religioso y a la razonabilidad de la fe.

Reflexionar sobre el hecho religioso es una tarea muy amplia y compleja, puesto que se trata de

una realidad de múltiples caras, a la que nunca nos acercamos de forma inocente y neutra, sino cargados de presupuestos. Estamos viviendo, al menos en el entorno de la cultura occidental, un momento en el que se enfrentan dos planteamientos que parecen contradictorios: por un lado, el convencimiento de que las religiones están retrocediendo, e incluso tienen sus días contados, debido al avance inevitable de la secularización; por otro lado, la evidencia del fenómeno contrario, el *retorno de lo sagrado*, el rebrotar de la presencia cada vez más fuerte de las creencias religiosas y de la espiritualidad, aunque se trate de un fenómeno lleno de ambigüedades.¹

Una mirada al panorama general del planeta nos muestra que el fenómeno del ateísmo, como hecho masivo, se halla tan solo de forma preeminente situado en el ámbito europeo.² En el resto del mundo los datos son muy distintos, lo que lleva a concluir que se está muy lejos del abandono masivo de las creencias religiosas.³ Así, nos hallamos ante un paisaje religioso muy complejo, con posturas muy diversas, que nos obliga a acercarnos al estudio del fenómeno religioso con sumo cuidado y detenimiento, conscientes de que nos hallamos ante una realidad muy compleja, y que constituye una dimensión específica de lo humano.

Cuando nos acercamos a analizar el hecho religioso, se necesita conjugar la mirada descriptiva (tarea de las ciencias de la religión, así como de la fenomenología de la religión) con la crítica y normativa (filosofía de la religión). Solo después de presentar esta distinción, estaremos preparados para analizar los desafíos que los avances científicos están presentando en la actualidad a la consistencia y razonabilidad de la fe.

2. Los diversos enfoques del estudio de la religión

2.1. La religión, una realidad específica y peculiar

Si toda realidad humana es compleja y no puede estudiarse solamente desde un único punto de vista, esta complejidad se acentúa en el caso de la religión.⁴ Su complejidad no se sitúa exclusivamente en la perspectiva sociológica, esto es, en el hecho de que vivimos en un mundo cada vez más plural en la forma de entender y de vivir lo religioso, sino que proviene ante todo de su propia esencia y de constituir una dimensión esencial de lo humano. Esta complejidad nos lleva a constatar que muchos de los análisis y críticas que se han hecho, y se hacen, sobre ella, fallan en sus diagnósticos, debido a que no aciertan a entender de forma adecuada la esencia de la fe y de lo religioso. Esa es la razón de que las expresiones de religiosidad estén presentes a lo largo de toda la historia humana, y en todas las

¹ Cfr. MARDONES, J.M., *El nuevo interés por las religiones*, Madrid: Ediciones SM, 1996; Id., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae 1999; VV. AA., «El futuro de las religiones en el horizonte del 2050», *Iglesia Viva*, 2013, n.º 255, 101-124.

² Cfr. CODINA, Víctor, *¿Ser cristiano en Europa?*, Barcelona: Cristianismo y Justicia 2010.

³ ALTARES, G., «La larga historia de Dios», *El País*, Domingo, 24-XII-2107, Ideas, pp. 2-3, expone los porcentajes de religiosidad en el mundo, tomados, a su vez, del *Pew Research Center*. Este centro de investigación afirma que «las personas que se sienten adscritas a una religión son mayoría en el planeta, con una clara ventaja para los credos monoteístas». Así, en 2015, los cristianos representaban el mayor grupo del mundo, el 31,2 % de los 7200 millones de habitantes del planeta; los musulmanes alcanzan el 24,1 %; y los que dicen no pertenecer a ninguna creencia, el 16 %. Los hindúes son el cuarto grupo, con el 15,1 %, y los budistas, el 6,9 %. Lo que el informe denomina «religiones folklóricas» representan el 5,7 %; otras religiones, el 0,8 %, y los judíos, el 0,2 %. «Sin embargo, según las predicciones de este centro de estudios, es muy posible que en 2035 los musulmanes pasen a ser mayoría, mientras que los no afiliados a ninguna religión también aumentarán de forma significativa. Entre los cristianos, suben especialmente los cultos evangélicos». Ahora bien, como indica también G. Altares, «los datos deben tomarse con prudencia porque la pertenencia a una religión no significa su práctica, ni siquiera su creencia».

⁴ Cfr. VV. AA., «¿Qué es religión?», número monográfico de la revista *Concilium*, 1980, n.º 156; MARDONES, J. M., «¿Qué es la Religión?», *Imágenes de la Fe*, 2005, septiembre, n.º 395.

culturas, siendo la cultura europea actual una clara excepción.

En definitiva, como indica J. D. Martín Velasco, «El término 'religión' designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado».⁵ Este hecho se caracteriza, entre otros rasgos, por su complejidad antropológica, puesto que con él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana; por su referencia a una realidad superior, invisible, trascendente y misteriosa, de la que depende el sentido último de nuestra vida; y, además, se trata de un hecho específico, en la medida en que no se reduce a ningún otro, sino que tiene su propia estructura y componentes.

2.2. Diversas perspectivas del estudio del hecho religioso

Como hemos señalado ya, aproximarse correctamente al estudio del hecho religioso implica conjugar la mirada descriptiva con la mirada crítica, que se plantea la cuestión de la verdad de la religión y si la fe en Dios constituye una actitud humana razonable o más bien errónea. Es decir, ¿la religión conlleva una interpretación coherente y legítima de la existencia humana, o, por el contrario, implica una opción irracional, o incluso patológica, de vivir y de realizarse como humano?

Cuando los expertos se acercan al estudio del hecho religioso, advierten que, en toda la historia de la humanidad, y en la mayor parte de las sociedades y culturas, nos encontramos dentro de ellas con el fenómeno de las religiones. Por tanto, como insisten los estudiosos, antes de proceder a dar un juicio de valor sobre si las religiones son verdaderas o falsas, antes de construir sobre ellas una teoría, hay que partir de que son un hecho, un dato histórico.

Dentro del enfoque descriptivo y positivo encontramos dos niveles: el científico (la historia, la sociología y la psicología de la religión), junto con un nivel más ontológico, propio de la fenomenología de la religión; y el aspecto crítico y normativo, objeto de la filosofía de la religión y de la teología.

Comenzaremos desgranando los aspectos más significativos de cada uno de estos enfoques.

2.2.1. Las ciencias de la religión y la fenomenología de la religión

Dentro de las diversas perspectivas científicas del estudio de las religiones, las más significativas y cultivadas han sido la historia, la sociología y la psicología, y a ellas podría añadirse también la antropología religiosa.

La *historia de las religiones* estudia el conjunto de las expresiones religiosas en sus diversos momentos evolutivos.⁶ Todos los estudiosos parecen estar de acuerdo en que el hecho religioso aparece

en todas las culturas, desde fechas muy tempranas. Podría decirse que no se ha dado ninguna cultura que no esté impregnada de creencias religiosas, desde los primeros momentos de la existencia del ser humano.⁷ Otra cosa es, en segundo lugar, que cuando se trata de precisar y señalar los primeros rasgos, objetos y ceremonias sagradas, las apreciaciones de los estudiosos no llegan a ponerse del todo de acuerdo sobre sus componentes y significaciones. Nos referimos a los primeros enterramientos, pinturas, pequeñas esculturas, lugares de culto, etc.⁸ En Oriente se han dado más bien religiones centradas en la unión mística con lo divino, que se intenta descubrir en el trasfondo del universo; mientras que en Occidente, las tres grandes religiones monoteístas han ido experimentando la presencia de Dios en los acontecimientos históricos, denominándose por ello religiones proféticas.

La *sociología de la religión* se ocupa de los comportamientos religiosos de los grupos humanos, las manifestaciones simbólicas y demás elementos que caracterizan la relación entre la sociedad y la religión.⁹ De ahí que la relación entre sociedad y religión se ha visto siempre como evidente y llena de significado. La religión tiene una evidente dimensión social, de tal modo que incide directamente en ella, estableciendo una separación entre lo sagrado y lo profano, tanto en el tiempo como en los lugares sagrados y profanos. Se da, por tanto, una mutua relación y reforzamiento, con sus elementos positivos y sus inconvenientes. La religión se expresa y cristaliza en todos los elementos que conforman la realidad humana: teoría/doctrina religiosa, instituciones, fiestas, celebraciones, vestimentas, roles sociales, templos y lugares sagrados, etc. Y todos estos elementos se pueden analizar y comparar, y es lo que persigue la sociología de la religión.

Por su parte, la *psicología de la religión* estudia el impacto psicológico y los comportamientos subsecuentes al fenómeno religioso. Se centra, por tanto, en el aspecto subjetivo de lo religioso.¹⁰ El ser humano posee una dimensión subjetiva (conciencia o psique) que constituye el centro intencional desde el que experimenta y analiza su adhesión o rechazo al objeto de la fe. Tras las aportaciones del psicoanálisis freudiano sobre el inconsciente y la complejidad de la conciencia, en la psicología de la religión se abrió una fuente de sospecha sobre las creencias religiosas, pretendiendo reducir las creencias a meros mecanismos del inconsciente. De ahí que la *psicología de la religión* trata de analizar los mecanismos psicológicos y su relación con la fe y la experiencia religiosa, para intentar discernir

⁷ Cfr. ARMSTRONG, Karen, *En defensa de Dios. El sentido de la religión*, Barcelona: Paidós 2009; CHOZA, Jacinto, *El culto originario: la religión paleolítica*, Sevilla, Thémata, 2016.

⁸ Cfr. LENOIR, Frédéric, *Breve tratado de historia de las religiones*, Barcelona: Herder 2018.

⁹ Cfr. BASTIDE, Roger, *Sociología de la religión*, Madrid: Ed. Júcar, 1986; HILL, Michael, *Sociología de la religión*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1976; INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Sociología de la religión. Notas críticas*, Madrid: EDICUSA 1976; GREELEY, A. M., *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid: Cristiandad, 1974; BAUM, Gregory, *El hombre como posibilidad*, Madrid: Cristiandad, 1974; MARDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid: PPC, 1994; Id., ¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización, Madrid: Universidad Iberoamericana 1996; Id., ¿A dónde va la religión?, Santander: Sal Terrae, 1996; Id., *Las nuevas formas de la religión*, Estella: Verbo Divino 2000; Id., *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid: PPC 2005; Id., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999; Id., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona/México: Anthropos/Univ. Iberoamericana, 1998; CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC 2000; Díaz-Salazar, Rafael, *Democracia laica y religión pública*, Madrid: Taurus 2007; Fernández Del Riesgo, Manuel, *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier 2005; VV. AA., «El futuro de las religiones en el horizonte del 2050», *Iglesia Viva*, 2013, n.º 255, 101-124.

¹⁰ Cfr. VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid: Taurus, 1969; Id., «La Psicología de la religión es una ciencia», *Iglesia Viva*, 2006, pp. 55-61 (conversación con A. Vázquez); «Dieu et la science de la religion», monográfico de *La Recherche Scientiphique*, 2004, enero, n.º 14, Hors Séries; DOMÍNGUEZ, Carlos, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid: Ed. Paulinas 1991; Id., *Crear después de Freud*, Madrid: Ed. Paulinas 1992; ESTEBAN ÁGUEDA, Aitor, *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*, Bilbao, Universidad de Deusto 2005 (tesis doctoral).

⁵ MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1973, pp. 75-76.

⁶ Cfr. ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid: Cristiandad, 4 tomos, 1978; Id., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad 2012; BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid: Cristiandad, 2 vols., 2016; BLEEKER, C. J./WIDENGER, G., *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 2 vols., 1973; JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid: Cristiandad 1973; MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad 1978; DIEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid: Trotta 1995; KÜNG, H. y otros, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid: Libros Europa 1987; OLDMEADOW, Harry, *Mircea Eliade y Carl G. Jung. Reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2008; VÁZQUEZ BORAU, J.L., *El hecho religioso. Símbolos, mitos y ritos de las religiones*, Madrid: San Pablo, 2003.

en qué medida pueden intervenir de forma correcta o inadecuada, posibilitando o entorpeciendo el ejercicio sano de la fe.

En todas las ciencias de la religión se dan dos enfoques contrapuestos a la hora de enfocar el hecho religioso. El primero, el *reduccionista*, considera que la religión se reduce a sus mecanismos psicológicos, históricos o sociológicos. En cambio, el enfoque *integrador* defiende una visión más completa de la experiencia religiosa, distinguiendo y complementando la dimensión psicológica de la fe y la cuestión filosófica sobre la razonabilidad del objeto de la creencia.

La *fenomenología de la religión*¹¹ se sitúa en un ámbito intermedio entre las ciencias de la religión y la filosofía de la religión. No pertenece al terreno de la valoración o crítica, aunque su pretensión de hallar la esencia de la religión tampoco coincide con el enfoque fáctico de las ciencias de la religión, sino con un peculiar enfoque filosófico. Así, la perspectiva de la fenomenología de la religión se orienta hacia un estudio sintético y global del fenómeno religioso, a partir de los datos de las ciencias. No se centra en una religión determinada, sino que pretende hallar el núcleo o esencia de lo religioso presente en todas ellas. Le interesa, por tanto, llegar a descubrir la esencia, o los elementos que conforman la estructura esencial de la religión, tal y como se expresa y se pone de manifiesto en las religiones históricas concretas, pudiendo de ese modo diferenciar y distinguir un fenómeno religioso de otro profano.

El hecho de que se muestre la esencia de lo religioso en un conjunto de elementos que forman una estructura específica no significa que tal esencia sea fija y estática, sino que también posee una evolución y su propia historia. Eso supone que no existe *la* religión, una religión ideal al margen de las religiones existentes. No hay más que religiones históricas concretas. Se trata de mostrar la ley que rige la organización de los diferentes elementos de que constan las diferentes religiones. Según J. de D. Martín Velasco,¹² la estructura esencial de lo sagrado estaría conformada por cuatro elementos básicos: el ámbito de lo sagrado, el Misterio como realidad que determina la aparición del ámbito de lo sagrado, las *hierofanías*, o *teofanías*, como mediaciones objetivas en que se hace presente el Misterio, y la actitud religiosa del hombre ante el Misterio, es decir, el conjunto de expresiones de la actitud religiosa en la vida de los humanos. Lo *sagrado* hace referencia al ámbito en el que se inscriben todos los elementos de la experiencia religiosa, término propuesto por R. Otto,¹³ quien considera que la experiencia de lo sagrado produce tanto temor como atracción. El segundo elemento, el *Misterio*, constituye el centro y la realidad totalmente otra que determina el ámbito de lo sagrado. En la mayoría de las religiones, se le denomina Dios, pero no ocurre así en algunas, como en el budismo. Martín Velasco define el Misterio de las religiones como *trascendencia activa*,¹⁴ de ahí que se experimenta como Providencia que cuida de nuestras vidas y rige nuestros destinos.

Las *hierofanías*¹⁵ constituyen las manifestaciones o mediaciones *objetivas* de lo sagrado. En ellas, el misterio se manifiesta y personaliza, haciéndose presente como *huella*. Se trata de transfiguraciones operadas en una realidad mundana al pasar a ser para el hombre religioso un símbolo de lo divino. Se da en esos objetos hierofánicos una *transparencia opaca*, con lo cual se percibe un cierto distanciamiento entre ese objeto y los otros objetos, que adquieren de ese modo una nueva dimensión: ser presencia de lo divino. Las realidades hierofánicas pertenecen a tres ámbitos: suelen ser objetos de la naturaleza, acontecimientos históricos, y realidades personales.

Y, por último, la forma en la que los humanos responden a la experiencia de lo sagrado constituye su *actitud religiosa*, expresada en una serie de actos y de conductas religiosas que poseen un carácter específico. En la experiencia de encuentro con el Misterio, el ser humano se ve interpelado e invitado por esa trascendencia activa, personal, a una respuesta libre, fruto de una decisión personal,¹⁶ pero no se queda en la dimensión interior de la persona, sino que se expresa en diversos actos religiosos, individuales y sociales, como son los múltiples intentos de explicación racional de la experiencia religiosa (mitos, fórmulas de fe, teologías, etc.), diversos cultos y orientaciones éticas para la vida, la carga emotiva que impregna las diversas manifestaciones religiosas (fiestas, celebraciones, expresiones estéticas), y todo el conjunto de actividades sociales que conforman el calendario cultural de las religiones.¹⁷

2.2.2. Filosofía de la religión¹⁸

La filosofía de la religión representa la faceta crítica y normativa del estudio del hecho religioso. Se pregunta críticamente acerca de la razón de ser del hecho religioso, así como de su validez y justificación. Se apoya en los aspectos descriptivos que le aportan las ciencias y la fenomenología de la religión, y trata de valorar críticamente la experiencia religiosa, pasándola por el tamiz de la racionalidad crítica.

No podemos detenernos aquí en presentar los hitos centrales de la historia de la filosofía de la religión, sus momentos iniciales, ni las diferentes formas de entenderla que han existido.¹⁹ En sus comienzos adoptó una defensa apologética del cristianismo, en oposición a los primeros acercamientos críticos al hecho religioso por parte del pensamiento ilustrado. Podemos decir que la filosofía de la religión, en sentido actual, surge cuando se resquebraja la unidad entre filosofía y fe revelada, fruto de un nuevo contexto teórico propiciado por la modernidad y la Ilustración. Uno de los autores clave en este cambio fue Kant, aunque nunca utilizó el término de filosofía de la religión (el primero en hacerlo fue el jesuita Storchenau, profesor de la Universidad de Viena, con un claro contenido apologético).

Dentro de la filosofía de la religión se distinguen dos momentos o tareas: el análisis de las *críticas a la religión*,²⁰ y su *justificación*, esto es, el intento de fundamentarla racionalmente. En la medida en que se pretende someter la creencia religiosa al tribunal de la razón, su objetivo consiste,

¹⁶ Cfr. MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 152, y *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976.

¹⁷ Cfr. Id., *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 153-171.

¹⁸ Cfr. FRAJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994; SCHMITZ, J., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 1987; WELTE, B., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 1982; VÁZQUEZ BORAU, *El hecho religioso (Símbolos, mitos y ritos de las religiones)*, Madrid: San Pablo 2003; SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme 2003 (2.ª ed.); MUCK, Otto, *Doctrina filosófica de Dios*, Barcelona: Herder 1986; GÓMEZ-CAFFARENA, JOSÉ/MARTÍN VELASCO, J. de D., *Filosofía de la religión*, Madrid: Revista de Occidente 1973; TILICH, Paul, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires, Megápolis 1973; THOMSON, Mel, *Filosofía de la religión*, Madrid: Pirámide 1998; GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Barcelona: Herder 2010; SANMARTÍN, Javier/SANCHEZ, Juan José (ed.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Frajó Nieto*, Madrid: Trotta, 2013; FONT, Pere Lluís, *Filosofía de la religión. Seis ensayos y una nota*, Barcelona: Fragmenta 2020.

¹⁹ Cfr. ESTRADA, Juan Antonio, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Madrid: Desclée de Brouwer, 2005; Id., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid: Trotta, 2 vols., 1994-1996; PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002; KÜNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Madrid: Cristiandad 1979 (2.ª ed.); TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La construcción moderna de la razón religiosa*, Estella: Verbo Divino 1992; PALS, Daniel L., *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona: Herder 2013.

²⁰ Cfr. ZIRKER, Hans, *Crítica de la religión*, Barcelona: Herder 1985, cap. 1.º; SCHMITZ, Josef, *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, cap. 3.º; FIERRO, Alfredo, «La crítica filosófica de la religión», en GÓMEZ-CAFFARENA, José (dir.), *Religión*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 179-194; GÓMEZ-CAFFARENA, J./MARDONES, J. M. (dirs.), *Estudiar la religión*, Barcelona: Anthropos, 3 vols., 1993.

¹¹ Cfr. MARTÍN VELASCO, J. de D., *Introducción a la fenomenología de la religión*.

¹² *Ibid.*, cap. 1.º y 2.º.

¹³ Cfr. OTTO, Rudolf, *Lo santo*, Madrid: Alianza 1968 (2.ª ed.); CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México: FCE, 1942 (2004).

¹⁴ Cfr. MARTÍN VELASCO, J.D., *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 109-130.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 130-139.

en primer lugar, en dilucidar la razonabilidad de la religión y de la realidad de Dios, preguntándose acerca de su *existencia* y de los contenidos de su *esencia*; y, en un segundo momento, justificar la razonabilidad de la fe desde la naturaleza y el ser del hombre, preguntándose en qué medida posee el ser humano capacidad para abrirse a la cuestión del fundamento de la realidad y a tener algún tipo de experiencia de Dios, en el caso de que exista.

Junto a ello, la filosofía de la religión también se plantea la cuestión de la religión verdadera, es decir, si existen criterios adecuados para valorar más unas religiones sobre otras. Frente a posturas más cerradas de épocas anteriores, en la actualidad se va imponiendo un aumento progresivo del diálogo entre religiones, tras haberse superado en gran medida las actitudes de controversia y animadversión de épocas anteriores.²¹

Parece evidente que, desde la Ilustración, la religión ha ido perdiendo credibilidad como forma de comprensión del mundo y de la existencia. Esa fue la razón de las duras críticas que la religión, más en concreto el cristianismo, sufrió por parte de pensadores de primera línea, como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, etc., bajo la acusación de que la religión se reducía a ser una simple creación de los humanos y un estorbo para su auténtica emancipación y realización.²² Desde los ataques de los pensadores ilustrados a la religión, queda pendiente la cuestión de si razón y religión pueden llegar a concordar, o se trata más bien de dos actitudes irreconciliables, puesto que la razón empuja al ser humano a pensar libremente, mientras que la religión parece que somete al ser humano a la obediencia y sumisión irracional a creencias que no pueden mostrar su razonabilidad.

La tesis central de la justificación de la religión trata de sentar las bases racionales para mostrar la compatibilidad entre razón y fe, puesto que, si se ahonda en el ejercicio de pensar, advertimos que ni la racionalidad científica ni la filosófica lo sabe todo, ya que se llega siempre a un límite en el que la razón humana se encuentra ante cuestiones fundamentales que no sabe responder: ¿Por qué hay ser y no nada? ¿Por qué la realidad es así y no de otra forma? ¿Cuál es el fundamento último de la realidad, en la medida en que se nos muestra como contingente? Es decir, ¿lo mismo que existe, podría no existir? Y si lo vemos desde la perspectiva de la fe, advertimos también que la relación con Dios y la referencia a los contenidos de la revelación y de los libros sagrados tienen que someterse a la crítica de la racionalidad, porque nadie posee la verdad absoluta, ni tiene hilo directo con Dios. Así, la fe no nos impide pensar, ni dejar de ser críticos; más bien lo exige, si queremos seguir siendo humanos.

Pero no siempre se ha aceptado como razonable la complementariedad de la fe y la actitud crítica. Según Zirker, los factores que influyeron en las críticas a la religión fueron varias y de hondo calado.²³ En primer lugar, el derrumbamiento de una sociedad cerrada, que venía de la época medieval. El triunfo del protestantismo dio lugar a una sociedad con una visión plural de lo religioso, y la religión fue perdiendo poco a poco la fuerza que tenía hasta entonces en la integración social. En segundo lugar, el pluralismo de las ideologías, que ha permitido la conversión de la vida social en un mercado en el que se puede elegir la cosmovisión o modo de vivir y de entender la realidad que uno desee. Otro factor importante fue la irrupción del pensamiento científico, que empezó a competir con el religioso a la hora de explicar el mundo y la historia. Esto hace que la Iglesia y las religiones vayan perdiendo progresivamente la centralidad, el prestigio y las competencias que poseían, al tiempo que aumentan

las exigencias de los ciudadanos de una mayor libertad política, de pensamiento y de orientaciones éticas, mientras la Iglesia iba siendo experimentada como una instancia retrógrada, opuesta a los avances de la racionalidad ilustrada, y contraria a promover la autonomía del individuo y la defensa de las libertades. Todo esto hizo que se rebajara notablemente el nivel de credibilidad de la Iglesia y de lo religioso, al menos entre los ambientes más cultos.

Ahora bien, el predominio absoluto y exagerado de la racionalidad ilustrada, sobre todo en su línea de racionalidad científica y positivista, ha producido en los años recientes una fuerte reacción contraria, lo que se ha denominado el *retorno de lo sagrado*, en forma de sustitutos o sucedáneos de lo religioso, que parecen echar por tierra los planteamientos de la pretendida imposición definitiva de la cosmovisión secular. A la hora de explicar este fenómeno reciente, se advierte que las objeciones contra la religión no surgen de una base puramente especulativa, sino que presuponen ciertas experiencias sociales que es importante tener en cuenta.

3. La correcta relación e integración entre las ciencias y la religión

Las tareas de la filosofía de la religión consisten sobre todo en analizar lo que hay de valioso en las críticas a la religión provenientes del ejercicio crítico de la razón, tanto científica como filosófica, así como en mostrar la consistencia racional de la fe, haciendo ver que, aunque la existencia de Dios no sea demostrable (tampoco su no existencia), es razonable postular su existencia como propuesta de sentido ante las preguntas metafísicas que el sentido de la vida y de la realidad nos plantea, tanto a creyentes como a no creyentes. La tarea que nos queda por hacer es enfrentarnos a los planteamientos de quienes defienden que la ciencia y la fe son incompatibles, haciendo ver que una reflexión epistemológica correcta indica más bien que la ciencia, la filosofía y la teología son perspectivas diferentes, pero no incompatibles sino complementarias sobre la realidad. En definitiva, como vamos a ver a continuación, la ciencia no es incompatible con la teología. La incompatibilidad se da más bien entre dos posturas extremas: el cientifismo o naturalismo reduccionista y un modo fundamentalista de entender la fe. En definitiva, la postura creyente posee fundamentos racionales suficientes como para afirmar que la fe en Dios es razonable, esto es, que creer no va contra la razón ni contra un modo razonable de entender lo humano y la existencia.

Vamos a presentar y a analizar a continuación las diferentes posturas que encontramos a la hora de conjugar la ciencia y la fe, así como los retos que los avances de las diferentes ciencias plantean a la postura creyente.

3.1. Ciencia y religión, una relación discutida y problemática

La cuestión de la relación entre ciencia y fe ha estado llena de equívocos y malentendidos por parte de algunos historiadores, que han querido defender que la religión, en concreto el cristianismo, se ha mostrado siempre contraria a la ciencia, como lo refleja sobre todo el caso de Galileo y la postura ante el darwinismo. Esta tendencia surgió en el siglo XIX de la mano de John Draper y Andrew Dickson White.²⁴ No obstante, estudios menos radicales y más cuidadosos han ido mostrando que la cuestión es

²¹ Cfr. DUPUIS, Jacques, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae 2000; KÜNG, H. y otros, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid: Libros Europa 1987; Id., *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Barcelona: Mondadori 2004.

²² Cfr. ZIRKER, H., *Crítica a la religión*; TORRALBA, Francesc, *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona: Fragmenta Editorial 2013.

²³ Cfr. ZIRKER, H., *Crítica a la religión*, pp. 31-48.

²⁴ Cfr. DRAPER, John, *History of the Conflict between Religion and Science*, 1874 (Varias traducciones: *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Madrid: Establecimiento Tipográfico de Ricardo Fe 1985, trad. De Augusto T. Arcimis, y prólogo de Nicolás Salmerón; Barcelona: Alta Fulla 1987; Valladolid: Edit. Maxtor 2010; WHITE, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Chirstendom*, 1896 (*Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*, Madrid: Vórtice 2007).

mucho más compleja y menos negativa.²⁵

A la hora de estudiar las diferentes posturas sobre la relación entre la ciencia y la fe, se suele apelar a la clasificación pionera de I. Barbour: conflicto, independencia, diálogo e integración.²⁶ Otros autores las reducen a tres: conflicto, contraste y convergencia;²⁷ o conflicto, independencia e interacción.²⁸ Hay otros autores que proponen clasificaciones similares²⁹. Indicaremos a continuación de forma breve los contenidos de las posturas más significativas.

La postura de *conflicto* sostiene que ciencia y fe son incompatibles, en la medida en que cada una de ellas se basaría en principios totalmente distintos. Mientras que la ciencia basa sus afirmaciones en criterios empíricos, la religión lo hace en doctrinas supuestamente reveladas. Dentro de esta postura se sitúan tanto científicos como teólogos, en este caso, los fundamentalistas religiosos. Los primeros se adhieren a una perspectiva científica y reduccionista, mientras que los segundos defienden una interpretación literal de los libros sagrados, de tal forma que, cuando existe conflicto entre afirmaciones científicas y religiosas, consideran que la verdad se halla en las afirmaciones religiosas y no en las científicas. Ahora bien, M. Stenmark considera que más que hablar de conflicto, habría que hablar de *inconciliabilidad*, frente a la cual se sitúan de diferente forma los científicos y los teólogos. Así, los científicos situados en esta postura consideran totalmente inconciliables la ciencia y la fe, puesto que, como afirma John Worrall, «entre la ciencia y la religión existe un conflicto irresoluble [...] es imposible ser a la vez una persona de mente propiamente científica y un verdadero creyente religioso».³⁰ Similar forma de pensar defienden Francis Crick, R. Dawkins, D. Dennett, Sam Harris o Christopher Hitchens, denominados los *nuevos ateos*.³¹ En cambio, los diversos fundamentalistas religiosos consideran que la fe y la ciencia pueden resultar conciliables, a condición de que la ciencia corrija sus planteamientos y metodología, algo que es epistemológicamente incorrecto. De fondo está la cuestión de qué entendemos por ciencia y por religión. Los científicos tienden a confundir y mezclar los datos científicos con una determinada interpretación filosófica de los mismos (el naturalismo reduccionista), y los fundamentalistas pretenden apoyar su fe en posturas tan dogmáticas como los científicos, desde una interpretación fundamentalista y literal de los textos sagrados.

La clasificación de I. Barbour y de Stenmark denomina a la segunda postura modelo de *independencia*, mientras que J. F. Gaught la denomina *contraste*. Consiste en considerar que la ciencia y la religión no son incompatibles, porque cada una de ellas tiene intereses totalmente distintos, y

emplean métodos de investigación diferentes, por lo que no es correcto juzgar a ninguna de ellas por los parámetros racionales de la otra.³² La ciencia se pregunta por cómo funciona el universo, mientras que la teología lo hace por el sentido y el valor de la realidad. Uno de los científicos más conocidos dentro de esta postura es S. Jay Gould,³³ según quien la ciencia abarca el ámbito empírico y se encarga de descubrir cómo está conformado el universo (hechos) y por qué funciona de esa manera (teorías), mientras que la teología se ocupa de cuestiones de sentido último y de valor moral. Gould considera que donde sí se da conflicto es entre el naturalismo reduccionista y la religión, porque ya no hablamos de ciencia sino de una interpretación filosófica de los datos científicos. De este modo, los científicos se contradicen al no poder defender, desde planteamientos científicos, que no hay más método de acercamiento a la verdad que el científico.

Ahora bien, como nos advierte F.J. Haught, el error fundamental de esta postura está en separar de tal forma los campos de la ciencia y de la teología que no advierten que, aunque tenga cada uno de ellos un acercamiento epistemológico diferente, tratan sobre temas y cuestiones que son inseparables y están íntimamente relacionados. De este modo, «desde la perspectiva del contraste, los nuevos ateos y otros muchos científicos escépticos están promoviendo la ignorancia científica al declarar injustificadamente que la ciencia va de la mano del ateísmo. [...] La postura del contraste subraya, por tanto, que la ciencia se mantiene al margen de la cuestión de Dios. Simplemente, la ciencia no inquiera acerca de Dios, del sentido último ni de los valores morales; así, pues, no tiene nada que decir acerca de ellos. La postura del contraste alza una súplica: ¡manténgase a la ciencia y a la fe separadas!».³⁴

El modelo de *convergencia* o de *conciliación* se encarga de corregir estos errores de planteamiento, ya que nos hace ver que los avances en muchos de los ámbitos científicos tienen repercusiones para la teología. Y, a su vez, la teología puede influir en una correcta distinción entre las afirmaciones científicas y sus interpretaciones reduccionistas. Así, la *convergencia* defiende el mantenimiento de las diferencias entre la ciencia y la fe, pero, al mismo tiempo, su estrecha relación, en un diálogo en el que ambas partes salen ganando, puesto que «la interpretación científica del mundo puede expandir los horizontes de la fe religiosa», y «la perspectiva de la fe puede aportar profundidad a la comprensión del significado de los descubrimientos científicos».³⁵ Y se trata de un diálogo permanente, que nunca concluya en una síntesis definitiva. De ahí que las formas de entender y ejercer esta convergencia o conciliación pueden ser muy diversas, tanto a la hora de interpretar los cambios que la teología tiene que hacer ante los descubrimientos científicos, como desde el esfuerzo de los científicos a la hora de profundizar en las interpretaciones de sus propios descubrimientos.³⁶

A la vista de todo ello, consideramos que el modelo de convergencia/conciliación es el que mejor se atiene a una correcta relación y diálogo entre la perspectiva científica y la filosófica y teológica a la hora de introducirnos en las tareas que debe llevar a cabo la filosofía de la religión. Y para mostrarlo, iremos viendo a continuación en qué medida los últimos descubrimientos científicos en el ámbito de la cosmología, la biología y la psicología, están sirviendo para alcanzar un mejor conocimiento de la realidad de Dios y de su relación con el mundo y los humanos.

²⁵ Cfr. Pous, Fr. N., *Iglesia y ciencia a lo largo de la historia*, Barcelona: Edit. Claretiana/Edic. SCIRE 2013; LINDSBERG, D.C., «El destino de la ciencia en la patrística y el cristianismo medieval», en HARRISON, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO, 2017, pp. 39-60; HENRY, John, «La religión y la Revolución científica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 61-85; «La teología natural y las ciencias», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 86-112; TOBERTS, J. H., «Reacciones religiosas a Darwin», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 113-140; BROOKE, J. H., «Ciencia y secularización», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 141-166; BROOKE, John, *Ciencia y religión: perspectivas históricas*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2016; BEORLEGUI, C., «¿Diálogo entre ciencia y fe: ¿integración o incompatibilidad?», en BERMEO, D. (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2014, pp. 291-338.

²⁶ Cfr. BARBOUR, Ian, *Religión y ciencia*, Madrid: Trotta 2004; Id., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander: Sal Terrae 2004.

²⁷ Cfr. HAUGHT, John F., *Ciencia y fe. Una nueva introducción*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2019.

²⁸ Cfr. RUSE, Michael, «Ateísmo, naturalismo y ciencia: ¿tres en uno?», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 298-316.

²⁹ Cfr. STENMARK, Mikael, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 361-383.

³⁰ WORRALL, J., «Science Discredits Religion», en PETERSON, M.L./VANARRAGON, R.J. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell 2004, p. 60 (cita tomada de M. Stenmark, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», p. 362).

³¹ Cfr. HAUGHT, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2012; MCGRATH, Alistaire, «Los ateísmos de superventas: el nuevo cientifismo», *Concilium*, 2010, septiembre, n.º 337, pp. 11-24.

³² Cfr. HAUGHT, J.F., *Ciencia y fe*, pp. 12-15; STENMARK, Mikael, «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», pp. 363.

³³ Cfr. GOULD, S.J., *Ciencia versus religión: un falso conflicto*, Barcelona: Crítica 2007.

³⁴ HAUGHT J.F., *Ciencia y fe*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

³⁶ Cfr. STENMARK, M., «Distintas formas de relacionar ciencia y religión», pp. 365-373.

3.2. El diálogo ciencia-fe en diversos ámbitos científicos

Los avances científicos en ámbitos tan significativos como la cosmología, la biología, la psicología y otras ciencias, están suponiendo retos determinantes para el mantenimiento de los principales contenidos de la fe religiosa, en este caso, la fe cristiana. Las confesiones religiosas tienden a mantenerse como conjunto de sistemas dogmáticos que consideran como un mérito su mantenimiento inestable a través del tiempo. Pero no cabe duda de que han ido evolucionando y cambiando con el tiempo, aunque siempre de forma lenta y tras vencer poderosas resistencias. En épocas anteriores, los factores que ejercían de motores de cambio provenían más bien de las humanidades y de las reflexiones filosóficas. En los últimos tiempos, no cabe duda de que son los nuevos descubrimientos científicos los que se han convertido en focos de crítica respecto al modo de entender a Dios y de vivir la fe.

3.2.1. La fe y los retos de la cosmología

La cosmología ha experimentado en los últimos tiempos avances muy significativos, pasando, en la comprensión del origen y de la historia del universo, de la denominada teoría estacionaria a la del *big bang*, que sitúa el origen de nuestro universo hace unos 13.700 millones de años, como consecuencia de una gran explosión.³⁷ La cosmología va desentrañando de forma progresiva los primeros momentos de la historia del universo, su continua expansión, el sucederse de los procesos de formación de los primeros componentes físicos, estrellas, planetas y el conjunto de todas las galaxias. Estamos en un universo en continua expansión, conformado por la confluencia de las cuatro grandes fuerzas (gravedad, electromagnetismo y las interacciones nucleares débil y fuerte), y cada vez más conscientes de que el comportamiento de la expansión y alejamiento de las galaxias no se puede entender del todo sin apelar a lo que se ha denominado materia y energía oscuras. En la actualidad, la teoría más novedosa de la cosmología, la teoría de cuerdas, estaría sosteniendo que nuestro universo es uno de los muchos existentes (teoría de los universos múltiples o multiversos).³⁸

Los cosmólogos no se contentan con expresar de forma científica sus teorías sobre el origen y la historia del universo, sino que se enfrentan también a las cuestiones filosóficas que tales descubrimientos plantean y proponen sus correspondientes respuestas. Así, aunque pueda parecer que el reconocimiento del origen temporal del universo puede favorecer e incluso fundamentar científicamente las tesis creyentes sobre la creación del mundo por Dios, hay teorías científicas, como la propuesta por Hartle y S. Hawking,³⁹ quienes consideran que el universo es limitado, pero con ausencia de fronteras (como una esfera, limitada pero sin que tenga principio ni fin), con lo cual nos hallaríamos en un universo autosuficiente, sin necesidad de echar mano de la acción creadora de Dios. Algunos autores han propuesto también que se puede entender el origen del universo surgiendo de la nada, del vacío cuántico,⁴⁰ con lo cual sobraría la referencia y necesidad de una creación divina.

Independientemente de que estas teorías de la cosmología cuántica lleguen a comprobarse y logren el consenso total de los científicos, es importante advertir que una cosa es lo que la ciencia

dice sobre el origen del universo, sus diversos momentos históricos y los procesos de conformación de los elementos físicos básicos así como las diversas estrellas, planetas y galaxias, y otra muy diferente son las interpretaciones filosóficas y teológicas que cabe hacer sobre esos datos. De tal forma que las afirmaciones científicas tienen que limitarse al empeño de decirnos cómo es y cómo funciona el universo, pero no nos pueden responder nada sobre por qué existe el universo en vez de no existir; por qué es como es y no de otra manera, tanto si aceptamos su ausencia de fronteras o nos adherimos a la teoría de los multiversos. Así, cuando la teología afirma la *creación* del mundo por Dios, no entra en contradicción con las afirmaciones científicas, sino que se sitúa en otro nivel de explicación. La creación no se sitúa en el nivel de las causas físicas que actúan en el universo, sino en el de las explicaciones ontológicas, puesto que afirma la incapacidad del universo para existir por sí mismo, siendo la acción creadora de Dios el fundamento de su existencia. Por eso, como ya lo indicaron Tomás de Aquino y los demás teólogos medievales, «la creación no es un acontecimiento temporal, sino una relación: una relación de dependencia última».⁴¹ Decir, pues, que Dios es la *causa* del mundo, no hace referencia a una relación de tipo físico, sino que significa una relación de dependencia ontológica siempre presente (*creatio ex nihilo, creatio continua*). Por eso, la *nada cuántica* a la que hacen referencia algunos cosmólogos (que no es una nada real y auténtica), no tiene nada que ver con la *nada ontológica* a la que hace referencia la creación. Además, la relación de creación supone afirmar una participación de las creaturas en el ser y en la actividad del Creador, aspecto muy importante para una comprensión teológica profunda de la implicación de los humanos en la historia del universo, como veremos en su momento. Esto supone también afirmar que este concepto de creación divina «nos disuade de concebir al Creador como un ser que controla la naturaleza o el universo o interviene en sus dinamismos».⁴² Al contrario, Dios deja total autonomía a cada uno de los seres de la creación, sobre todo a los humanos, para que cada uno esté dando de sí en función de su ser y de su capacidad de actuación. En definitiva, los niveles de interpretación de la física y de la teología están estrechamente relacionados y son perfectamente compatibles, aunque sean diferentes y autónomos.

Y lo mismo ocurre a la hora de reflexionar sobre si el universo posee o no un sentido o finalidad.⁴³ Al hablar de *finalidad*, o de *teleología*, nos referimos al logro de algo bueno, al hecho de perseguir un valor. Las religiones monoteístas consideran que el universo persigue una finalidad, y esa finalidad consiste en «revelar la infinita fecundidad divina que da el ser a todos los seres. Simplemente por existir y dar testimonio de la infinita creatividad de Dios, el conjunto de todos los seres desborda finalidad».⁴⁴ La ciencia, desde un enfoque naturalista o reduccionista metodológico, no se plantea propiamente la cuestión de la finalidad última del ser humano y del universo, puesto que tiene que limitarse a constatar las leyes que rigen su funcionamiento. Eso no supone negar la legitimidad que posee el cosmólogo de deducir de los datos científicos una propuesta explicativa, pero tiene que ser consciente de que tales afirmaciones ya no son científicas, sino filosóficas. En fechas recientes han proliferado las afirmaciones de científicos negando cualquier tipo de finalidad o sentido al universo, situándose en lo que J. Haught denomina *pesimismo cósmico*.⁴⁵ Uno de los más significativos es S. Weinberg, para quien, a medida que el universo se va haciendo más comprensible para los científicos, se nos presenta también más absurdo y sin sentido.⁴⁶ Pero, como hemos ya repetido, a la ciencia no le corresponde hacer este tipo de afirmaciones y los datos científicos son compatibles tanto con la postura de sinsentido como con la que defiende la finalidad última.

³⁷ Cfr. STOEGER, William R., «Dios, la física y el *big bang*», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 228-248; LAMBERT, Dominique, *Ciencia y fe en el padre del Big bang, Georges Lemaître*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2015; MÚNERA, L.F./MELÉNDEZ, R./GÓMEZ, C. M. (eds.), *Ciencia y creación. La investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*, Santander/Madrid: Sal Terrae/UPCO 2018.

³⁸ Cfr. GUBSER, Steven S., *El pequeño libro de la teoría de cuerdas*, Barcelona, Crítica 2019.

³⁹ Cfr. HARTLE, J.B./HAWKING, S. W., «Wave Function of the Universe», *Physical Review*, D28 (1983 (2960-2975); ISHAM, J., «Creation and the Universe as a Quantum Process», en RUSSELL, R.J./STOEGER, W.R./COYNE, G.V. (eds.), *Physics, Philosophy and Theology, a Common Quest for Understanding*, Ciudad del Vaticano: Vatican Observatory Publications 1988, pp. 375-408.

⁴⁰ Cfr. KRAUSS, L. M., *Un universo de la nada*, Barcelona: Pasado y Presente 2013.

⁴¹ STOEGER, W.R., «Dios, la física y el *Big bang*», p. 240.

⁴² *Ibid*, p. 241.

⁴³ *Ibid*, pp. 242-247; HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 339-360; *Id.*, *Ciencia y fe*, pp. 148-162.

⁴⁴ HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», p. 340.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 341-349.

⁴⁶ Cfr. WEINBERG, S., *Los tres primeros minutos del universo*, Madrid: Alianza 2016 (2.ª ed.).

Una forma de entender el sentido de esta finalidad es apelar, como indica J. Haught, al carácter perecedero de nuestra existencia. El miedo que tenemos a perecer presupone el temor a ser olvidados para siempre. A pesar de que los humanos soñamos con permanecer en el recuerdo de nuestros sucesores, solo se da un soporte suficiente para la aspiración de permanecer y no caer en el olvido en las afirmaciones religiosas de que nuestras vidas son valiosas y están guardadas providencialmente por Dios, como nos asegura Jesús en el evangelio.⁴⁷

Algunos pensadores, como M. Polanyi,⁴⁸ han argumentado que, desde la información presente en la realidad, es posible desmontar las tesis de los pesimistas cosmológicos acerca de que el orden de la realidad echa por tierra un sentido finalista de la misma. Frente a la tesis de que todo se reduce a materia y energía, en la actualidad se añade un nuevo elemento, la *información*. Así, aunque se pretendió en su momento reducir las bases de la vida a química (ADN-ARN-Proteínas), desde ella no se puede explicar que el ADN de una célula esté organizado por medio de una secuencia de bases nitrogenadas (A, G, C, T) formando tríadas (codones) que dan lugar a proteínas. La química no puede explicar el orden de las letras, porque es indiferente a dicho orden. La vida pertenece a un orden superior al de la simple química. Esto no significa afirmar que ese orden está puesto por un poder superior invisible, como tenderían a pensar los defensores del *diseño inteligente*, sino que «un patrón de información químicamente no especificable entra de manera discreta en la naturaleza y causa una marcada discontinuidad (jerárquica) ontológica entre niveles de ser, sin interrumpir los procesos físicos, químicos o evolutivos. La discontinuidad de tipo informacional puede existir en un nivel de comprensión, mientras que la gradualidad y la continuidad físicas se consideran operantes en otro».⁴⁹ De este modo, se concluye que la finalidad puede estar callada y presente en el universo, pero no ser captada por los niveles físicos.

Otro de los intentos de mostrar la finalidad del universo se ha construido a partir del denominado *principio antrópico*, la evidencia de que la historia de nuestro universo no se ha desarrollado de una forma cualquiera, sino a través de un *ajuste fino* de las constantes cosmológicas.⁵⁰ De este modo, si las cuatro fuerzas centrales de la física (gravedad, electromagnetismo y las interacciones nucleares fuerte y débil) hubieran poseído intensidades distintas a las que tienen, y si la geometría y las dinámicas básicas del universo, como es el caso de la velocidad de expansión después de la etapa inflacionaria, hubieran sido diferentes, el universo sería tan distinto que no habría permitido la complejidad que posee ni habría dado lugar a la vida, ni en nuestro planeta ni quizás en otras galaxias.⁵¹ Por tanto, para la existencia de la vida, y de vida inteligente, se necesita un universo con un ajuste fino de todas esas fuerzas y variables.

Ahora bien, es importante distinguir entre las dos versiones del principio antrópico, la débil y la fuerte. La débil solo afirma que, tras comprobar el desarrollo del universo, ha sido necesario ese ajuste fino para que el origen de la vida haya sido posible. Es una mera constatación científica. En cambio, la versión fuerte va más allá, y afirma que el mundo está construido para que fuera posible la aparición de la vida. Ese diseño del universo puede ser obra de Dios o de cualquier otra fuerza cósmica. En el caso de que se atribuya a Dios, se denomina principio antrópico teológico (PAT). Como puede apreciarse,

esta versión no es científica, sino una interpretación filosófica que debe fundamentarse. En cambio, para los naturalistas reduccionistas, este principio antrópico sería el resultado sin más de la casualidad, de ahí que lo denominen principio antrópico aleatorio (PAA), y apelen a la teoría de los *multiversos* para defender que del principio antrópico no se puede deducir ni una finalidad en el universo, ni un especial lugar del hombre en el mismo. Nuestro universo sería uno más entre otros muchos, solo que, entre un cúmulo de probabilidades, el nuestro habría tenido la suerte de conformarse con ese ajuste de constantes que han permitido, *a posteriori*, el surgimiento de la vida y de los humanos.

Está claro que la única versión con una base científica es la versión débil; las demás son interpretaciones filosóficas y teológicas de los datos de la cosmología. Pero, como indica J. Haught, lo que la discusión entre las diversas versiones nos indica es «cuán íntimamente entrelazada está la mente humana con el extenso relato cósmico. Sea por diseño divino o por pura casualidad, hoy en día está más claro que nunca que los seres dotados de mente son producto de un largo proceso narrativo».⁵² Así, la historia de los humanos está entrelazada con la historia del cosmos desde sus inicios. Nuestras partículas biológicas son las mismas que se fueron creando en los primeros momentos de la historia del cosmos, y somos el resultado de las complejas conformaciones que la materia ha ido experimentado desde sus inicios. Somos los entes en los que el universo, tras un largo proceso de maduración de miles de millones de años, ha tomado conciencia de sí, además de llegar a poseer pensamiento simbólico, libertad y sensibilidad moral.

Así, para una interpretación de la historia del universo desde la óptica de la postura de la *convergencia*, el universo no estaría conformado como lo sugiere el PAT (diseño inteligente), ni tampoco es el resultado de la pura casualidad (PAA), sino a través de lo que J. Haught denomina el *principio antrópico narrativo* (PAN), en el que se da «una mezcla exquisita de accidentes, reglas 'gramaticales' predecibles y tiempo, los tres elementos esenciales de cualquier relato».⁵³ Es lo mismo que afirmar que el universo fue creado, y puede ser interpretado, como un relato histórico, y, como todo relato construido con lenguaje humano, se halla dotado de unas reglas fijas (sintaxis), absoluta libertad para expresar cualquier tipo de mensajes y tiempo para desarrollarse. La tesis de los naturalismos reduccionistas se apoya y se detiene solamente en las reglas, en las leyes científicas del universo, con lo que se reduce el universo a un mero mecanismo sometido a reglas. El surgimiento de la inteligencia humana nos permite advertir que somos capaces de ver en esas leyes un sentido, como somos capaces de hacerlo al leer e interpretar las letras que conforman un relato histórico, en forma de drama. De este modo, «dado que el drama cósmico está aún inconcluso, la ciencia no se encuentra todavía en condiciones de poder captar su coherencia narrativa de forma completa y definitiva. La búsqueda de sentido cósmico requiere asumir el hábito de la esperanza».⁵⁴ La ciencia y la fe son dos formas diferentes de interpretar ese relato cósmico. «La ciencia nos informa acerca del alfabeto, el vocabulario y la gramática narrativos. La fe y la teología buscan el sentido del relato. No esperemos encontrar sentido en la perfección arquitectónica, y no nos interesa solo una ingeniería inversa que indaga hacia atrás la configuración de los fenómenos naturales. Esa es la misión de la ciencia analítica. La convergencia, por su parte, solo puede captar el sentido mediante la anticipación, no por observación directa. Hemos de guardarlo en paciente oración. Esa es nuestro deber y nuestra dignidad».⁵⁵

En definitiva, como sostiene la tesis de la *convergencia*, la ciencia y la fe no se oponen, sino que se fecundan y complementan.

⁴⁷ Cfr. HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», pp. 345-348.

⁴⁸ Cfr. POLANYI, Michael, *The Tacit Dimension*, Garden City, Nueva York: Doubleday Anchor 1967; Id., *Personal Knowledge*, Nueva York: Harper Torchbooks 1964.

⁴⁹ HAUGHT, J., «Ciencia, Dios y finalidad cósmica», p. 351. Cfr. Id., *Ciencia y fe*, cap. 6, «¿Puede la química por sí sola explicar la vida?», pp. 78-92.

⁵⁰ Cfr. BARROW, J.D./TIPLER, F.J., *The Cosmological Anthropic Principle*, Oxford, Oxford University Press 1986; BEORLEGUI, C., *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Bilbao, Universidad de Deusto 2011, pp. 250-259.

⁵¹ Cfr. STOEGER, W.R., «Dios, la física y el big bang», pp. 242-247; HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, pp. 120-132.

⁵² HAUGHT, J., *Ciencia y fe*, p. 129.

⁵³ Ibid., p. 131.

⁵⁴ Ibid., p. 132.

⁵⁵ Ibid., p. 132.

3.2.2. Los retos a la fe desde la biología

También en el entorno de la biología se han planteado serios interrogantes a la fe y a nuestra forma de entender a Dios y su actuación en el mundo. Hasta que Darwin planteó la teoría de la selección natural, se tenía la idea de que la creación del mundo, de las diversas especies vivas y del ser humano era una obra directa del creador, desde una concepción estática y determinística del universo. El evolucionismo echó por tierra esta forma de ver las cosas y situó el origen de la especie humana en el ámbito procesual de la biosfera. La relación del darwinismo con la fe cristiana ha sido vista por muchos pensadores como una repetición del caso Galileo, aunque la situación fue muy diferente. No todos los teólogos vieron oposición entre darwinismo y fe, ni la oposición provino únicamente de la teología, sino también desde la ciencia y la filosofía.

La teoría de la selección natural echó por tierra la filosofía natural de W. Paley, pero hubo quien consideraba que se podía conjugar la acción natural del proceso evolutivo con la intervención de Dios en lo profundo de dicho proceso.⁵⁶ Al igual que hemos visto en el ámbito de la cosmología, la teoría de la selección natural posee dos niveles epistemológicos diferentes: la descripción de los hechos y su interpretación filosófica, con sus connotaciones religiosas o teológicas. Ya vimos que el modelo del *conflicto*, que considera radicalmente incompatibles la ciencia y la fe cristiana, cree que uno de los ámbitos centrales donde se agudiza el conflicto es precisamente el evolucionismo darwiniano, tanto en el caso de los ateos,⁵⁷ como en el de los creacionistas y los defensores del diseño inteligente.⁵⁸ Los primeros consideran que la evolución resulta incompatible con la creación del mundo por Dios, a partir de un diseño inteligente, así como en la idea de un Dios providente que cuida de sus criaturas con amor y sabiduría, en la medida en que la selección natural habría demostrado que los avances evolutivos son la consecuencia de una lucha feroz entre los seres vivos, en la que vencen los organismos mejor adaptados y quedan en la estacada los más débiles y vulnerables. Por otro lado, los creacionistas fundamentalistas entienden que, apoyados en la interpretación literal de la Biblia, no pueden ser ciertas las afirmaciones de la biología evolucionista, puesto que se contradicen con los relatos del Génesis.

Los evolucionistas ateos apoyan su postura en tres consideraciones: en primer lugar, el alto grado de azar y casualidad que ha supuesto la aparición y evolución de la vida, con lo que se vendría abajo la idea de una deidad diseñadora; en segundo lugar, la evidencia de que es la selección natural impersonal y no finalística la que rige el proceso evolutivo, algo que resulta poco compatible con una providencia divina; y, por último, la extraordinaria cantidad de tiempo que ha tardado el proceso evolutivo en generar vida, por lo que no se entiende que, si Dios fuera el creador, haya necesitado tanto tiempo para su tarea diseñadora.⁵⁹ En conclusión, como afirma R. Dawkins siguiendo la metáfora del relojero de W. Paley, no hay más relojero que la fuerza ciega de la naturaleza, y ese relojero no persigue una finalidad, es ciego.⁶⁰

Pero el conflicto no se da, como ya lo hemos repetido, entre la biología evolucionista y la fe, sino entre el naturalismo reduccionista y ciertas formas de entender la fe. De entrada, ni el mismo Darwin se declaraba ateo, sino agnóstico, como él mismo afirma explícitamente en sus cartas al científico norteamericano Assa Grey.⁶¹ Además, la mezcla que los naturalistas reduccionistas hacen de ciencia

darwiniana y reduccionismo filosófico es una clara contradicción, puesto que la tesis central de su postura no es científica ni puede serlo. Es una propuesta metafísica de sentido, en principio tan legítima como otra cualquiera. Pero hay que situar las afirmaciones en su lugar, no mezclando evidencias científicas con propuestas filosóficas y metafísicas. Las pruebas científicas de la teoría de la selección natural son hoy día incuestionables y aceptadas por la gran mayoría de la comunidad científica. Pero eso es distinto, como decimos, de una interpretación naturalista reduccionista del proceso evolutivo.

Los enfoques de ciertos naturalistas reduccionistas se han centrado también en reducir la religión a una función más del esfuerzo de los humanos en adaptarse a su entorno. Si, según el enfoque del darwinismo ortodoxo, todos los rasgos fenotípicos poseen una función de adaptación y supervivencia, concluyen que también las religiones tienen que poseerla.⁶² Por el contrario, hay otros darwinistas, como S. J. Gould y R. Lewontin, que han criticado esta tendencia a reducir la explicación del surgimiento de todos los rasgos fenotípicos de las especies a la exclusiva funcionalidad adaptativa, tachan esta postura de *panglósismo*,⁶³ y defienden no tanto una versión gradualista de la evolución, sino más bien discontinua, según la teoría alternativa que proponen de los *equilibrios puntuados*.⁶⁴ Según ello, la evolución se desarrolla con amplios períodos de evolución gradual, entrelazados con rápidos períodos de rupturas novedosas y emergentes.

Según la lógica adaptacionista, la religión y las orientaciones morales que de ella se deducen pueden explicarse como elementos que han surgido para ayudar a los humanos en la lucha por la supervivencia. De tal forma que la religión sería tan solo un producto de la evolución, surgida para aportar consuelo ante la dura toma de conciencia de nuestra naturaleza mortal. Otra función atribuida a la religión sería mantener el orden social, en la medida en la que sirve para establecer reglas morales para la interacción de unos con otros. Por otro lado, la religión serviría también para aportar respuestas a cuestiones clave de la existencia, como el origen y el fin del universo y de la vida, el sentido de la existencia, etc. Ahora bien, a la hora de reflexionar sobre el valor adaptativo de la religión, no todos lo entienden de la misma forma, como hace ver David S. Wilson,⁶⁵ al diferenciar entre adaptación positiva y negativa.

Entre quienes defienden el valor adaptativo positivo de la religión, hay también quienes consideran que la religión es una adaptación de grupo, como es el caso de D. S. Wilson⁶⁶ y E. O. Wilson.⁶⁷ Para E. O. Wilson, la religión surgió como consecuencia de sus beneficios para la salud y la cohesión social,⁶⁸ apoyándose en las tesis de la sociobiología sobre el egoísmo genético. Por otro lado, para otro de los sociobiólogos, R. Dawkins,⁶⁹ la religión sería un *meme* (unidad de transmisión de contenidos culturales), que habría sobrevivido y se habría expandido debido a sus efectos beneficiosos para la

⁵⁶ Cfr. BERING, Jesse, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*, Barcelona, Paidós 2011; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones "verdaderas"*, Madrid, PPC 2010; Id., *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011; LINDEN, D., *El cerebro accidental*, Barcelona, Paidós 2010, cap. 8; SPECTOR, Tim, *Post Darwin. No estamos predeterminados por nuestros genes*, Barcelona, Planeta 2013, pp.118-121.

⁵⁷ Cfr. GOULD, S. J./LEWONTIN, Richard, «The spandrels of San Marcos and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme», *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, B 205, 581-598; Id., «La adaptación biológica», *Mundo Científico* 1983, n.º 22, pp. 214-223.

⁵⁸ Cfr. BEORLEGUI, C., *La singularidad de la especie humana*, o.c., pp. 87-90.

⁵⁹ Cfr. WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral*, Chicago: University of Chicago Press 2002.

⁶⁰ Cfr. WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral*.

⁶¹ Cfr. WILSON, E. O., *Consilience*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 1999.

⁶² Cfr. WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, México: FCE, 1980, cap. VIII. «Religión».

⁶³ Cfr. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Labor 1979.

⁵⁶ Cfr. TOPHAM, J.R., «La teología natural y las ciencias», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 86-112; 105-110.

⁵⁷ Cfr. COYNE, Jerry A., *Why Evolution is True*, Nueva York: Viking, 2009; DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Barcelona: Espasa 2009.

⁵⁸ Cfr. NUMBERS, Ronald L., «Creacionismo científico y diseño inteligente», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 169-195.

⁵⁹ Cfr. HAUGHT, J., *Ciencia y fe*, pp. 36-37.

⁶⁰ Cfr. DAWKINS, R., *El relojero ciego*, Barcelona: Labor 1989.

⁶¹ Cfr. DARWIN, Charles, *Correspondencia de Charles Darwin*, Madrid: Los libros de la catarata 2012.

supervivencia y la organización social.⁷⁰ En la misma dirección se orientan las opiniones de Richard Sosis, quien insiste en el valor de cohesión positiva para un grupo de la creencia en el mismo credo religioso y la participación en sus diversos rituales festivos, resultándole evidente que el hecho de compartir celebraciones religiosas y rituales comunitarios contribuye a reforzar de forma importante la cohesión y la cooperación del grupo.⁷¹

Otros estudiosos se centran más en el valor de la religión de cara a la adaptación individual.⁷² En este grupo hay que incluir al neurocientífico A. Damasio, quien afirma que «muchos seres humanos necesitan algo que comporte al menos un poco de claridad sobre el significado de la propia vida. Tanto si la formulamos de manera clara como si lo hacemos de manera confusa, esta necesidad equivale a un anhelo por saber de dónde venimos y a dónde vamos, y quizá sobre todo esto último [...]. Se podría responder que el anhelo es un rasgo profundo de la mente humana. Está implicado en el diseño del cerebro humano y en el caudal genético que lo engendra. [...]. Desde esta perspectiva, cualquier proyecto de salvación humana –cualquier proyecto que sea capaz de transformar una vida registrada en una vida satisfecha– debe incluir maneras de soportar la angustia que suscita el sufrimiento y la muerte, modos de neutralizarla y cambiarla por la alegría».⁷³

Hay un tercer grupo de estudiosos de la religión, que, a diferencia de los anteriores, consideran la religión como un parásito cultural adaptativo, que evoluciona unas veces dentro de los mecanismos de los grupos, y otras en los individuos. Entre los autores que defienden esta tesis, además de forma agresiva y beligerante, se halla R. Dawkins, quien tras acuñar el concepto de *meme*, como unidad cultural que funcionaría de forma evolutiva y adaptativa de un modo similar a los genes en el terreno de la herencia genética,⁷⁴ considera que las religiones serían conjuntos de *memes* que habrían sobrevivido y se habrían contagiado y multiplicado en el terreno cultural, porque habrían mostrado sus efectos adaptativos, aunque engañosos, para la supervivencia y para la organización social.⁷⁵ De todas formas, aparte de lo poco consistente de esta teoría, muchos teóricos se oponen a la validez del concepto de *meme*, en la medida en que no posee la concreción del *gen*, y se utiliza de forma muy borrosa y poco precisa.⁷⁶

Frente a la postura adaptativa, hay quienes consideran a la religión como un hecho no adaptativo, que representa para ellos más bien un fenómeno social en crisis, al mismo tiempo que algo a eliminar, por ser una realidad negativa y peligrosa. Es la postura de los *nuevos ateos*, para quienes la religión constituye un fenómeno social que quizás tuvo su utilidad en épocas pasadas, pero que en la actualidad tiene que ser superada y eliminada, en la línea de la teoría de los tres estadios de Comte. En la medida en que piensan que la religión es un producto deficitario, nacido de forma azarosa, estaría llamado a desaparecer por su ausencia de utilidad actual, en la medida en que iría contra la experiencia y los criterios de verificación que la racionalidad científica dominante en las sociedades avanzadas está exigiendo de forma inevitable. En esta línea se sitúan las tesis, entre otros, de Scott Atran y Ara Norenzayan,⁷⁷ quienes consideran a las religiones como autoengaños que han empujado a los humanos

a proyectar e imaginar las diversas teorías religiosas.

Otros intentos de reducir la religión a puros fenómenos naturales, científicos, proceden del ámbito la genética, tratando de encontrar las bases genéticas de la religiosidad en lo que algunos han denominado el *gen de Dios*.⁷⁸ Según Dean Hamer, el candidato más adecuado para tal nombre sería el gen del VMAT2, un transportador cerebral. Pero ha resultado ser un espejismo, puesto que, por un lado, resulta muy amplio y difuso el ámbito de la *religiosidad*, cuyas bases genéticas se quieren descubrir. Y, por otro, se parte de una tesis de relación entre genotipo y fenotipo excesivamente simple y determinística, puesto que difícilmente se puede aceptar que los comportamientos humanos estén determinados tan sólo por los genes, siendo como sabemos una mezcla de influencia cultural, genética y de libres decisiones individuales.⁷⁹

Como valoración general de todas estas propuestas, hemos de insistir de nuevo en la necesidad de distinguir entre los datos científicos y sus interpretaciones. Por otro lado, muchas de estas interpretaciones resultan muy contradictorias. ¿Cómo es posible que la evolución, que se supone actúa con mecanismos provechosos para la vida, genere las creencias religiosas que, según estas propuestas, son engañosas y sirven tan solo para adormecer las inquietudes sobre la muerte y la supervivencia? ¿No sería más lógico pensar que la evolución tendría que habernos dado, desde el principio, un sentimiento contrario a las religiones, en el caso de que fueran simples visiones engañosas sobre la realidad? La relación entre evolución y religión puede, por tanto, enfocarse desde una óptica reduccionista (genética, cerebral, darwinista), limitando lo religioso a una expresión determinista de genes, cerebro o estrategias de supervivencia, o bien entender la fe y la religión, como todo lo humano, como una realidad compleja, que posee diversas condiciones de posibilidad, genética, cerebral o social, pero que lejos de reducirse a ellas, se sitúan en el nivel de la cuestión del sentido y del fundamento último de la realidad, cuestiones filosóficas que no se resuelven reduciéndolas a los simples mecanismos biológicos, psicológicos o sociales.⁸⁰

3.2.3. Los retos de la psicología

Ya vimos, al referirnos a la psicología de la religión como una de las ciencias de la religión, que en su empeño por estudiar las bases psicológicas de las creencias se daban, como estamos viendo en todas estas reflexiones, dos posturas muy diferentes: la *reduccionista* y la *integracionista*. Dentro del enfoque *reduccionista*, un ejemplo significativo es el de Jesse Bering,⁸¹ para quien las ciencias cognitivas nos ayudan a entender por qué «nuestra mente gravita en torno a Dios».⁸² Así, el pensamiento religioso sería para él un mero producto del cerebro, que posee tan solo una finalidad biológica: mejorar la supervivencia. En definitiva, para este enfoque, la religión es un subproducto del proceso evolutivo; aunque no tiene una finalidad directa adaptativa, sino que viene a ser un vestigio de otras adaptaciones biológicas (como el apéndice en el aparato digestivo). Bering se atiene para demostrar esto a las tesis que defiende R. Dawkins.⁸³ A pesar de ser un vestigio, habría ayudado a nuestros antepasados a sobrevivir y reproducirse: sería como una «ilusión adaptativa», como ocurre con el chismorreos entre los

⁷⁰ Cfr. BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución de nuestra visión del mundo*, Barcelona: Herder 2009, cap. 11, Evolución y religión; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*, pp. 29-41.

⁷¹ Cfr. SOSIS, R., «The Adaptive Value of Religions Ritual», *American Scientist*, 92 (2004), pp. 166-172.

⁷² Cfr. ALEXANDER, R. D., *The Biology of Moral Systems*, Nueva York: Aldine de Gruyter, 1987.

⁷³ DAMASIO, A., *En busca de Spinoza*, Barcelona: Crítica 2005, pp. 248-251.

⁷⁴ Cfr. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Labor 1979.

⁷⁵ Cfr. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madrid: Espasa Calpe, 2009.

⁷⁶ Cfr. BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución de nuestra visión del mundo*, Barcelona: Herder 2009, cap. 11, «Evolución y religión»; NOGUÉS, R. M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*, pp. 29-41.

⁷⁷ Cfr. ATRAN, S./NORENZAYAN, A., «Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition. Commitment, Compassion, Communion», *Behavioural and Brain Science*, 27 (2004), pp. 713-770.

⁷⁸ Cfr. HAMER, Dean, *El gen de Dios*, Madrid: La Esfera de los Libros 2006.

⁷⁹ Cfr. SPECTOR, Tim, *Post Darwin. No estamos predeterminados por nuestros genes*, Barcelona: Planeta 2013, cap. 4.º, «El gen de Dios»; KAGAN, Jerome, *El temperamento y su trama. Cómo los genes, la cultura, el tiempo y el azar inciden en nuestra personalidad*, Buenos Aires: Katz 2011.

⁸⁰ Cfr. NOGUÉS, Ramón M., *La evolución darwiniana de las religiones «verdaderas»*.

⁸¹ Cfr. BERING, Jesse, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*, Barcelona: Paidós 2011.

⁸² BERING, Jesse, *El instinto de creer*, p. 20.

⁸³ Cfr. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*.

individuos. Los grupos necesitan controlar las acciones humanas, premiándolas o castigándolas, y una manera de dar más fuerza al control de las malas acciones sería acudir a la realidad de Dios que lo ve y lo controla todo. Según esta teoría, no haría falta que Dios exista: basta con que la gente lo crea, puesto que sirve para el control de la cohesión social.

La conclusión que extrae este autor es que «quizás hayamos estado estudiando la cuestión de Dios de una forma equivocada desde hace mucho tiempo». Es decir, «quizás el problema de la existencia de Dios pertenezca al ámbito de los psicólogos más que al de los filósofos, los físicos o, incluso, los teólogos». De tal forma que «percibir lo sobrenatural no es magia, sino algo a todas luces orgánico: una función del cerebro».⁸⁴

Como puede verse, en esta forma de razonar vuelve a presentar dos errores o dos limitaciones básicas: la primera, no saber distinguir epistemológicamente la tarea que corresponde a cada uno de los ámbitos del saber (ciencia, filosofía, teología); así, este autor no se limita a estudiar los mecanismos psicológicos de la creencia, sino que mezcla y presenta más bien sus interpretaciones filosóficas del problema; y la segunda: no darse cuenta de que una cosa es estudiar los mecanismos religiosos del acto de fe, o de la espiritualidad en general, y otra, muy distinta, dar argumentos sobre la razonabilidad o no de la existencia de Dios y de la fe en Él. De todos modos, el autor asegura plantear su reflexión entre dos extremos: entender los elementos psicológicos del ser humano como tendencias cognitivas evolucionadas, que reflejan una realidad objetiva, resultando con ello una prueba de que Dios diseñó nuestra mente para que fuera receptiva a Él; o más bien creer que somos peones desesperados de uno de los engaños más logrados de la selección natural: que Dios existe, disfrutando de la ilusión de creer en Dios sin pensar que Él es real.

El segundo modo de entender la psicología de la religión es el *enfoque totalizante*, defendido por muchos psicólogos de la religión, como Antoine Vergote,⁸⁵ quien considera imprescindible no confundir los mecanismos psicológicos del acto de fe y de la espiritualidad, con la pregunta filosófica sobre la existencia o no de Dios y el problema del lenguaje religioso. De esta manera, una psicología de la religión bien entendida nos advierte que tenemos que distinguir entre dos aspectos fundamentales: los mecanismos psicológicos que funcionan en el proceso de acercarse al hecho religioso, en todos sus aspectos y complejidad, y la cuestión de si es o no razonable o demostrable creer o no creer, cuestión que ya no pertenece al enfoque científico, que tiene que limitarse a analizar la dimensión fáctica de la realidad (esto es, la mera descripción de un hecho), sino al enfoque filosófico, que se pregunta por el sentido o significado de ese hecho. Esa es la tarea específica de la filosofía de la religión, que se plantea si es demostrable o razonable creer o no en Dios, y si la religión es algo verdadero y valioso o una patología de los humanos, que se mantienen de ese modo en una postura infantil, inmadura o de opresión ideológica.

La necesidad de distinguir entre esos dos niveles de realidad se advierte mejor cuando se compara la psicología de la religión con cualquier otro fenómeno psicológico o biológico. Por ejemplo, cuando se estudia el fenómeno de la visión, entendemos claramente que una cosa es analizar los mecanismos con los que nuestros ojos perciben, por ejemplo, una manzana colocada frente a nosotros, y la cuestión de si esa manzana es real o tan solo una ilusión. Y lo mismo cabe decir respecto a un fenómeno psicológico como la confianza en si una persona me dice la verdad o me engaña: una cosa es analizar los elementos psicológicos que intervienen en el acto de confiar, y otra, la razonabilidad o no de confiar en esa persona.

Por tanto, está claro que los actos de creer, o de cualquier aspecto de la religiosidad (así como de la estética, la lógica matemática, o el saber físico o químico), están posibilitados por nuestro genoma y nuestros rasgos cerebrales, al igual que hemos hecho referencia antes a nuestros rasgos genéticos. Pero analizar esos elementos no prejuzgan, ni demuestran, que los objetos de nuestra fe existan o no. Eso será tarea de la filosofía de la religión.

Por otro lado, algunos autores dedicados a la psicología de la religión indican⁸⁶ que los especialistas en enfermedades psicológicas aseguran que la creencia es un factor de mayor salud mental y de felicidad.⁸⁷ Los creyentes parece que se deprimen y se suicidan menos. Pero tenemos que volver a precisar: esta constatación no constituye ninguna prueba a favor ni en contra de la verdad de la religión, porque una cosa es lo que piensan o sienten los creyentes, y otra, la verdad o no de la existencia de Dios y la razonabilidad del lenguaje religioso. Esta distinción es fundamental para no confundir los niveles de racionalidad, y sirve tanto para quienes creen que estas afirmaciones pueden ser una demostración de la verdad de la religión, como para quienes opinan lo contrario, al considerarlo como un autoengaño o una ilusión. El buen psicólogo y psiquiatra deben que limitarse a estudiar los síntomas, sin extraer conclusiones que no le corresponden, advirtiendo que al hacer esas reflexiones nos estamos metiendo ya en valoraciones del hecho religioso, asunto específico de la filosofía de la religión.

Al igual que en relación entre biología y religión, los estudios sobre la relación entre la religiosidad o la fe y su base cerebral constituyen hoy uno de los capítulos sobre los que más se está escribiendo en la actualidad.⁸⁸ El impacto de los estudios del cerebro en todos los campos del saber es un hecho evidente desde hace ya algunas décadas, y no podía quedar al margen la influencia de estas investigaciones sobre el área de la fe y de la religiosidad. Como indica E. Bonete Perales, las investigaciones sobre la relación entre el cerebro y la religión se centran en tres áreas: las que tratan de encontrar las bases neuronales de las experiencias religiosas y místicas; las que intentan mostrar los beneficios que las creencias religiosas aportan a ciertas áreas del cerebro y sus capacidades intelectuales; y las que persiguen establecer los vínculos existentes entre determinadas funciones cerebrales y ciertos modos de pensar o de creer en la religión o en alguna divinidad.⁸⁹ La primera línea de investigación constituye lo que se denominaría la neurociencia de la religión, esto es, el estudio de las bases neuronales que constituirían la condición de posibilidad de nuestras experiencias religiosas.⁹⁰

La segunda tarea investigadora se convierte en lo que se podría llamar una *religión neurocientífica*, en la medida en que «parten del hecho de las creencias y actividades religiosas de los

⁸⁶ Cfr. LÓPEZ-IBOR, M.ª Inés/DE LUIS OTERO, Ana M.ª, *El cerebro religioso. Neurociencias y espiritualidad*, Barcelona: EMSE 2019.

⁸⁷ Cfr. Religión digital, 15 de febrero de 2019: <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2019/02/15/segun-un-nuevo-estudio-las-personas-religiosas-son-mas-felices.shtml>.

⁸⁸ Cfr. ALPER, Matthew, *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de Dios y la espiritualidad humana*, Barcelona: Granica 2008; RUBIA, Fco. J., *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona: Crítica, 2003 (2009); LINDEN, Daniel, *El cerebro accidental*, Barcelona: Paidós 2010, cap. 8, «El impulso religioso»; TUDELA, Pío, «Evolución mental y religión», en TRAGAN, Pius-Ramón (ed.), *Neurociencias y espíritu: ¿abiertos a una vida eterna?*, Estella: Verbo Divino 2012, pp. 103-132; NOGUÉS, RAMÓN M.ª, *Dios, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, Barcelona: Fragmenta Editorial 2011; JEEVES, M./BROUWEN, W. S., *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Estella: Verbo Divino 2010, caps. 7 y 8; BONETE PERALES, Enrique, *Neuro-religión. Modelos de investigación e implicaciones filosóficas*, en CORTINA, A. (ed.), *Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares 2012, pp. 97-124; MUNTANÉ, A./MORO, M. L./MOROS, E. R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental*; VV. AA., «Sommes-nous programmés pour croire?», Dossier de *Le Monde des Religions* 2004, n.º 6, pp. 34-51; NATALE TERRIN, Aldo, *Religione e Neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Brescia: Editrice Marcelliana 2004.

⁸⁹ Cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, p. 101.

⁹⁰ Para ver el panorama en esta línea de investigación, cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, pp. 105-108.

⁸⁴ BERING, Jesse, *El instinto de creer*, p. 22.

⁸⁵ Cfr. VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid: Taurus 1969; Id., «La Psicología de la religión es una ciencia», *Iglesia Viva*, 2006, pp. 55-61 (conversación con A. Vázquez).

sujetos para mostrar 'científicamente' de qué modo estas convicciones trascendentes influyen en las diversas capacidades y funciones del cerebro, reflejándose por ello en el comportamiento moral y vital de los implicados».⁹¹

A diferencia de las dos líneas anteriores, de tipo más empírico, la tercera se centra en aspectos más filosóficos y epistemológicos, constituyendo una *neuro-religión filosófica*.⁹² Uno de los investigadores más interesantes en esta área es D'Aquili y su concepto de *operadores cognitivos*, que no son propiamente estructuras cerebrales sino las funciones de varias estructuras cerebrales, responsables de dar forma a todos nuestros pensamientos y sentimientos. «Son algo así como la organización de los principios que regulan nuestra mente derivada de varias estructuras cerebrales. Los operadores cognitivos posibilitan la habilidad para pensar, interpretar y analizar el mundo exterior desde una perspectiva genuinamente humana».⁹³ Según D'Aquili, estos operadores son cuatro: holístico, causal, binario y valorativo. De este modo, todo lo que nos sucede y lo que realizamos puede estar en relación con una o más regiones del cerebro. «Ello incluye, necesariamente», afirma D'Aquili, «todas las experiencias religiosas y espirituales. Además, la evidencia nos fuerza a creer que, si Dios efectivamente existe, el único lugar que puede manifestar su existencia sería en las trayectorias neuronales conectadas y en las estructuras fisiológicas del cerebro».⁹⁴ El operador holístico nos permite ver el mundo como un todo, y el operador causal, como una secuencia de causas y efectos, así como el binario nos permite organizar el mundo en relaciones de arriba-abajo, delante-detrás, etc. Y el operador valorativo nos permite atribuir una carga emocional a todas las realidades, atribuyéndoles valor. No solamente conocemos la realidad, sino que la sentimos y la apreciamos desde criterios de valor de todo tipo: éticos, estéticos, etc. Todo ello tiene implicaciones muy directas sobre el fenómeno religioso y la creencia en Dios, haciéndonos ver que la fe no es un fenómeno meramente intelectual sino también emocional y valorativo, además de comprender la realidad de Dios no solo como adornado de todas las cualidades posibles en su grado máximo, sino también «como un ser con el cual se puede entablar relaciones emotivas, valorativas. En el marco cristiano Dios es contemplado y vivido como la máxima expresión del amor, benevolencia, misericordia, bondad, compasión...».⁹⁵ Por tanto, todo esto justifica la razonabilidad de atribuir a Dios la cualidad de persona, capaz de interactuar como un tú con los humanos.

Haciendo una valoración crítica y global de todas estas investigaciones de las neurociencias, podemos decir, continuando lo que hemos apuntado ya sobre la relación entre nuestras bases genéticas y las experiencias religiosas, que es fundamental distinguir entre la búsqueda de las bases cerebrales de lo religioso (*neurociencia de la religión*) y la deducción desde ahí de la existencia o no de Dios (*filosofía de la religión*). Una cosa es investigar las condiciones de posibilidad neuronales de la religión (tarea de las neurociencias), y otra muy diferente es deducir de ahí la razonabilidad o no de la existencia de Dios (tarea de la filosofía de la religión). Lo mismo habría que decirse respecto a las investigaciones sobre lo que hemos denominado la *religión neurocientífica*. Por mucho que determinadas investigaciones muestren que la fe y la práctica religiosa sean beneficiosas para la salud física y psíquica, de ahí no se deduce nada a favor o en contra de la verdad o de la racionalidad de la religión. Son dos ámbitos epistemológicos diferentes, aunque puedan estar relacionados y se complementen.

Y en relación, por último, al ámbito denominado *neuro-religión filosófica*, es importante advertir que, junto a las tesis de los operadores cognitivos, está de fondo la idea que tengamos de la relación

mente-cerebro o mente-cuerpo. Hemos indicado que estos operadores cognitivos no son estructuras cerebrales sino funciones de estructuras cerebrales, con lo que este modo de pensar se conjuga de buen modo con la convicción de que la mente no se reduce al cerebro. La mente se sitúa en el nivel de los aspectos funcionales, mientras que el cerebro está constituido por estructuras fisiológicas y neuronales. Así, las neurociencias solo pueden referirse al cerebro, pero están muy lejos de explicarnos en qué consiste la mente, cómo funciona y cómo se relaciona con el cerebro, sin que con esto queramos defender una postura dualista, sino emergentista.⁹⁶ Según esto, las investigaciones sobre el cerebro no pueden decirnos mucho sobre los comportamientos humanos, que, como ya hemos indicado, son el resultado de la interacción cerebro-cultura-libertad. De modo que la existencia o no de Dios, la naturaleza de las religiones como creaciones humanas o respuestas a una experiencia mística ante lo sagrado, la razonabilidad o no de la fe, etc., no se puede deducir de las investigaciones científicas sobre el cerebro, sino desde la reflexión filosófica.

En conclusión, aunque es cierto que los fenómenos religiosos, como cualquier otro comportamiento cultural humano, no pueden explicarse sin la base genética y neurofisiológica en las que se apoyan y están impulsadas, no basta con eso para explicar los contenidos de la fe y las experiencias religiosas. Y, por otro lado, estamos aún lejos de saber cómo se produce esta relación entre las estructuras cerebrales y los contenidos metales y las orientaciones conductuales.

Con los grandes avances de las neurociencias y la filosofía de la mente, se han repetido similares dificultades para conjugar la ciencia y la fe en el terreno del origen y naturaleza de la mente humana. Para los defensores del naturalismo reduccionista situados en el modelo del conflicto, la mente humana se limita a ser una propiedad más del cerebro, siendo el simple resultado de la evolución, como defiende la denominada teoría de la identidad (TI).⁹⁷ Tanto para Francis Crick⁹⁸ como para D. Dennet,⁹⁹ no somos más que el comportamiento de un amplio conjunto de conexiones sinápticas de las neuronas de nuestro cerebro. Según ellos, el alma no es más que un mito. De ahí que no tenga sentido apelar a la singularidad humana, defendida por el humanismo clásico, ni a la pretendida creación de los humanos a imagen de Dios.

A pesar de las tesis de la TI y del naturalismo reduccionista, hay otras muchas teorías sobre la mente que reconocen la peculiaridad de la mente humana. Sin recurrir a los dualismos espiritualistas del pasado, la tesis que consideramos más plausible para entender la peculiaridad de nuestra mente, conjugando los avances de las neurociencias y las tesis humanistas, es el *emergentismo sistémico*.¹⁰⁰ Para el paradigma emergentista, la mente es la específica estructuración del cerebro humano, resultado del proceso evolutivo, estructura o sistema que en un momento determinado ha emergido dotada de las extraordinarias y específicas cualidades de la mente humana: autoconciencia, pensamiento simbólico, lenguaje, libertad, capacidad ética y apertura a la cuestión del sentido y del fundamento último de la realidad. La tesis reduccionista no quiere aceptar que el sistema o estructura cerebral sea más que la suma de sus partes o conexiones neuronales, por lo que el funcionamiento del cerebro sobrepasa las simples explicaciones neurocientíficas situadas en el nivel físico y biológico, aunque todavía estemos muy lejos de comprender la complejidad del funcionamiento cerebral.

⁹¹ Ibid., p. 101. Cfr. pp. 108-113.

⁹² Cfr. Ibid., pp. 114-119.

⁹³ Ibid., pp. 114-115.

⁹⁴ NEWBERG, A./D'AQUILI, E./RAUSE, V., *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York: Ballantine Books 2002, p. 53 (cfr. BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, pp. 115-116).

⁹⁵ BONETE PERALES, E., *Neuro-religión*, p. 119.

⁹⁶ Cfr. BEORLEGUI, C., *Los emergentismos sistémicos. Entre dualismos y reduccionismos*, Madrid: Editorial Académica Española 2019; Id., *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid: UPCO 2019, cap. 4.º.

⁹⁷ Cfr. RABOSI, R., «Teoría de la identidad mente-cuerpo», en BRONCANO, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta 1995, pp. 17-42.

⁹⁸ Cfr. CRICK, F., *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Madrid: Debate 1994.

⁹⁹ Cfr. DENNETT, D. C., *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Barcelona: Paidós 1995.

¹⁰⁰ Para un estudio de las diferentes posturas sobre la relación mente-cuerpo, cfr. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid: UPCO 2016, cap. 4, «El hombre, unidad psicosomática».

Aparte de las discusiones científicas y filosóficas acerca del modo de entender el funcionamiento del cerebro y su extraordinaria complejidad, tenemos que insistir de nuevo en la distinción de los dos planos, el científico y el filosófico y teológico. El científico no puede más que indicarnos cómo funciona el cerebro y la mente humanas, pero no puede explicarnos por qué el universo es inteligible (algo que causaba admiración en Einstein), ni por qué la especie humana es el único conjunto de seres inteligentes en el universo (mientras no se descubra la existencia de mentes inteligentes en algún exoplaneta), dotada de la capacidad de tomar conciencia de toda la realidad. Cuando defendemos las tesis emergentistas, aceptamos que los antecedentes de la mente humana se hallan no solo en el proceso evolutivo de la vida en nuestro planeta, sino también en el proceso de conformación de las diferentes partículas físicas y los diferentes sistemas o estructuras planetarias que se han ido formando desde el *big bang* y de las que estamos formados nosotros. Como indica J. F. Haught, «la aparición relativamente reciente de la consciencia en la evolución es prueba de un inmenso despertar *cósmico*. Este dramático suceso por sí solo debería conmocionarnos lo bastante para impulsarnos a pensar de otro modo en la mente, el universo y Dios».¹⁰¹

La historia del universo cambia totalmente en el momento en el que hay una mente que lo observa y es capaz de entender sus leyes y su proceso. No sabemos si estamos solos en el universo, o más bien la aparición de la mente consciente es un proceso convergente, posibilitado por otros procesos convergentes como la vida y su complejidad,¹⁰² pero parece claro que la historia del universo y el proceso evolutivo en la Tierra se nos presentan como un asombroso relato narrativo y dramático donde podemos ver la acción de Dios. Frente a quienes no quieren ver en el universo más que un sinsentido, resultado de ciegos procesos azarosos, el creyente puede ver en ese drama histórico el diálogo en libertad de Dios con el mundo y con los humanos, siendo la aparición de la mente inteligente el resultado de una progresiva complejidad orientada por la llamada creadora de Dios.¹⁰³

Desde esta perspectiva, no hay conflicto ni contradicción entre la ciencia y la fe, sino fructífera complementariedad y convergencia. Los avances concretos de las ciencias en sus respectivas parcelas deben interpretarse desde un horizonte general que abarque todo este drama cósmico en el que el creyente puede ver el plan y la acción de Dios.¹⁰⁴ En la interpretación de esta historia dramática que representa la historia del universo, el cientifismo se limita a verlo todo como un proceso mecanicista y analítico, perdiendo la riqueza de una interpretación desde el sentido profundo que posee y que nos empuja e incita a interpretar, como un drama que está todavía sucediendo y que nos abre a una promesa de futuro cargado de esperanza. Este tipo de comprensión de la realidad se ha dado y ha emergido precisamente con la mente humana, de tal modo que «con la llegada de la inteligencia, el universo ha dado a luz una clase de ser cuya vitalidad y felicidad dependen de su anticipación del infinito: ser, sentido, verdad, bondad y belleza infinitos».¹⁰⁵ Y en la medida en que la aparición de la inteligencia está unida a la libertad, los humanos estamos llamados a completar y enriquecer la creación divina, que se halla en pleno proceso de realización y de esfuerzo por llegar a ser.

4. Hacia una convergencia fructífera de la ciencia y la fe

La filosofía de la religión se encarga de valorar las críticas a la fe y proponer una justificación de esta frente a tales críticas. La fe no puede prescindir de las críticas de la racionalidad científica y filosófica, y debe complementarse con ella a través de un diálogo convergente. Hemos analizado los planteamientos de las distintas posturas sobre la relación entre ciencia y fe, y nos hemos decantado por el modelo de *convergencia*, en la medida en que el modelo de *conflicto*, en su versión atea, confunde y mezcla las afirmaciones científicas con las propuestas filosóficas del naturalismo reduccionista, y, en su versión creyente, se apoya en un fundamentalismo y literalismo bíblico no convincente, por su rechazo a las modernas técnicas de interpretación de los textos bíblicos. La postura de *contraste*, aunque defiende la ausencia de conflicto entre ciencia y religión, lo hace a costa de separar de tal manera el ámbito de cada una de ellas que ignora las necesarias interacciones y consecuencias que los avances de la ciencia producen en los contenidos de la fe, así como al contrario.

Según el modelo de *convergencia*, las teorías científicas no son inocuas para la teología, limitándose a ignorarlas sin más, sino que repercuten directamente en nuestra idea de Dios y del ser humano, así como en el sentido de nuestra existencia. Tanto lo que nos dice la cosmología como la teoría de la evolución nos obliga a cambiar nuestra idea tradicional de Dios y del ser humano. Con relación a la imagen de Dios, nos está obligando a cambiar nuestra idea de un Dios que crea el mundo a través de un diseño fijo y cerrado, tarea propia de un ingeniero, para mostrarnos la cara de un Dios que crea el universo dejándolo en libertad y abierto a un horizonte no cerrado sino en continuo dinamismo. Tanto la cosmología como la biología evolutiva nos invitan a entender la historia del universo, así como la de la vida en la Tierra más, más bien como un drama histórico que como un diseño cerrado. Como indica J. F. Haught, los elementos propios de un drama son tres: el primero, un elemento de contingencia e impredecibilidad, de azar; el segundo, «un hilo conductor que vincule los acontecimientos y episodios inteligiblemente, una coherencia que solo puede percibirse retrospectivamente desde el final de la narración»;¹⁰⁶ en caso contrario, el drama se reduciría a una serie de acontecimientos azarosos sin ningún tipo de coherencia entre ellos; y el tercero, un período de tiempo lo bastante largo como para permitir que los acontecimientos puedan desarrollarse.

Tanto las propuestas cosmológicas actuales sobre el origen y la historia del universo como la teoría evolucionista poseen los tres ingredientes que definen un drama: azar, legalidad y tiempo. Así, la historia del universo y de la vida es una narración que está todavía sucediendo, y no tanto una serie de conexiones impersonales de partículas que interaccionan entre sí sin sentido ni orientación, como parecen interpretar esta historia los defensores del naturalismo reduccionista. No basta con un acercamiento mecanicista y puramente fáctico al análisis de la realidad, propio de la ciencia, sino que necesitamos también analizar el sentido profundo de lo que acontece. La ciencia cosmológica y biológica nos ofrecen una extraordinaria historia que tiene que ser leída de forma sintáctica, global, no solo analítica. «Leer una historia implica buscar coherencia narrativa, no elegancia mecánica o arquitectónica. Así que, en el tema de la evolución, el principal punto de interacción entre la teología y la ciencia no es el concepto de diseño, que suscita el restringido escrutinio tanto de los naturalistas evolutivos como de los defensores del diseño inteligente. La postura de la convergencia trata, en cambio, de encontrar un sentido religioso principalmente en el drama de la naturaleza».¹⁰⁷

¹⁰¹ HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, p. 101.

¹⁰² CONWAY MORRIS, SIMON, «La evolución y la inevitabilidad de la vida inteligente», en HARRISON, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 196-227; WATTS, FRASER, «Psicología y teología», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 228-269.

¹⁰³ Cfr. MURPHY, Nancey, «Acción divina, emergencia y explicación científica», en HARRISON, P. (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión*, pp. 297-316.

¹⁰⁴ Cfr. BÖTTIGHEIMER, Christopher, ¿Cómo actúa Dios en el mundo? *Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Salamanca, Sígueme 2013.

¹⁰⁵ HAUGHT, J. F., *Ciencia y fe*, pp. 103-104.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

La idea que tenemos de un Dios que ama al hombre y al mundo está de acuerdo con que deje espacio al azar, la espontaneidad e indeterminación, así como a la libertad creadora del ser humano. Dios no es un juez o un dictador que crea el mundo con un diseño fijo y bien determinado, sino que le dota de autonomía y libertad, abierto a la aventura y al drama de ir haciéndose progresivamente. Dios deja tiempo y libertad al mundo, sin imponerle un camino a seguir. Vemos en la Biblia que Dios invita a Abraham a salir de su tierra, sin imponerle el camino a seguir, sino invitándole a crear por su cuenta una tierra y un futuro nuevos, ofreciéndole la promesa de que en cada momento estará con él para iluminarle el camino (Gn 12,1). Así, la historia de la fe es parte del drama de la vida sobre la tierra y del conjunto del universo, puesto que «la fe es un intento de unos seres conscientes y personales de adaptarse a su entorno, el infinito misterio de Dios. Puesto que este misterio infinito rehúye siempre la comprensión total, las representaciones religiosas de Dios nunca acaban de ‘encajar’ del todo».¹⁰⁸ Y en la medida en que caminamos en una historia de misterio, y no de clara y fácil transparencia, siempre estaremos viviendo en una inquietud permanente, en la que caben diversas posturas e interpretaciones, desde el ateísmo y la indiferencia hasta la fe confiada. Con lo cual, nunca está asegurada la convergencia, y siempre habrá ocasiones de conflicto entre ciencia y fe.

Lo interesante es que para alguien que crea en un Dios amoroso y respetuoso con la autonomía del mundo y la libertad humana, difícilmente le podrá satisfacer una teoría sobre la historia del universo y sobre la evolución de la vida diferente a la que nos está mostrando en la actualidad la cosmología y la biología evolucionista. Por ello, el conflicto y las dificultades para hacer converger la ciencia y la fe no provienen de las propias teorías científicas y teológicas en sí, sino de ciertas formas incorrectas e inadecuadas de las mismas. De ahí que no se da una radical incompatibilidad entre ciencia y fe, aunque es comprensible que se produzcan algunos desencuentros y conflictos esporádicos e intermitentes, que hay que ir solucionando con un diálogo crítico entre ciencia y teología, sabiendo que la ciencia puede aportar grandes beneficios a la teología, y también esta puede contribuir a una comprensión más profunda del proceso científico.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ibid., p. 48.

¹⁰⁹ Así lo afirmaba Juan Pablo II en una carta a Georges Coyne, SJ: «La ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y de falsos absolutos. Cada una puede traer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas pueden florecer»: cita tomada de L. SEQUEIROS, ¿Puede un cristiano ser evolucionista?, Madrid: PPC 2009, p. 17.

LAS TIPOLOGÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN. SU VALOR PARA LA TEOLOGÍA Y PARA LA PEDAGOGÍA RELIGIOSA

Lucio Florio

Pontificia Universidad Católica Argentina

lflorio@uca.edu.ar

RESUMEN: El desarrollo del tema «ciencia y religión» ha inducido durante las últimas décadas a la elaboración de tipologías que intentan ordenar los modos posibles de relación entre ambas formas de la experiencia humana. Se analizarán tres de tales clasificaciones, dos de ellas sincrónicas y una tercera diacrónica. El objetivo será visibilizar su impacto posible sobre la actividad teológica como sobre la pedagogía religiosa.

PALABRAS CLAVE: ciencia; religión; tipologías de ciencia y religión; teología; pedagogía

ABSTRACT: The typologies of the relationship between science and religion. Its relevance for theology and religious pedagogy

The development of the topic «science and religion» during the last decades has induced the elaboration of typologies that try to order the possible ways of relationship between both forms of human experience. Three such classifications will be analysed, two of them synchronous and a third diachronic. The objective will be to make visible their possible impact on theological activity as well as on religious pedagogy.

KEY WORDS: Science; Religion; Typologies of science and religion; Theology, Pedagogy

1. Ciencia y Religión

En las últimas décadas se ha instalado un tema interdisciplinario original de creciente impacto bajo el título «ciencia y religión». Como un contrapunto a la posición cristalizada desde la beligerancia («ciencia vs. religión», o viceversa), cuajada en movimientos filosóficos de la edad moderna o en posiciones fundamentalistas basadas en lecturas literalistas de los textos religiosos, este nuevo tópico ha venido a proponer una posibilidad de nuevas lecturas de los vínculos entre estas dos grandes áreas de la experiencia cognoscitiva humana. Publicaciones históricas y teóricas sobre el tema, congresos dedicados a él, instituciones orientadas al diálogo entre ciencia y religión, programas universitarios de investigación, revistas periódicas con la misma finalidad, etc., configuran un escenario intelectual difícil de imaginar durante la primera mitad del siglo xx.