

## LA CIENCIA Y LA ESPERANZA CRISTIANA

*«¡Haz que se manifieste, Dios mío, por la audacia de tu revelación, la timidez de un pensamiento pueril que no osa concebir nada más vasto ni más vivo en el mundo que la miserable perfección de nuestro organismo humano!»*

(PIERRE TEILHARD DE CHARDIN<sup>1</sup>)

LA fe cristiana tiene que ver, en esencia, con el futuro –no sólo con un futuro trascendente al mundo, sino con el futuro *del* mundo–. Por supuesto, también le preocupa el sentido del presente y el pasado, pero ese sentido no puede revelarse con plenitud más que en el futuro. La fe cristiana es, por encima de todo, una búsqueda de lo Definitivamente Nuevo, una espera de la renovación radical del «conjunto de la realidad», no sólo de la historia humana<sup>2</sup>. Los cristianos estamos llamados a dilatar nuestras expectativas religiosas más allá de las preocupaciones humanas para incluir el universo entero y su futuro. La ciencia puede ayudarnos a conseguirlo.

1. P. TEILHARD DE CHARDIN, «The Mass on the World», en [Th.M. King (ed.) *Teilhard's Mass: Approaches to «The Mass on the World»*. Paulist, New York 2005, p. 150 [trad. esp. del orig. francés: «La misa sobre el mundo», en P. Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*, Sal Terrae, Santander 2002, p. 131].
2. J. MOLTSMANN, *Theology of Hope: On the Grounds and Implications of a Christian Eschatology*, Harper & Row, New York 1967, p. 34 [trad. esp. del orig. alemán: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1989].

Como he señalado en el prefacio, la ciencia ha puesto de manifiesto tres infinitos: lo inmenso, lo infinitesimal y lo complejo. Pero la fe cristiana ha abierto ya un cuarto, a saber, el horizonte infinito del futuro. La esperanza cristiana busca el Futuro que trasciende todo futuro. Es posible que los cielos nos embelesen; pero, por asombrosa que sea su extensión, en ellos no podemos encontrar lo que anhelan nuestros corazones. La búsqueda de liberación final en la que se embarca el espíritu humano conduce, más allá de todos los tiempos presentes y de todo perecimiento pasado, más allá de este universo y de cualquier otro, hacia lo Absolutamente Nuevo; en otras palabras, hacia Dios, hacia Aquel cuyas promesas abren la totalidad de la vida y todos los universos posibles a un futuro inagotable e inimaginable. «La esperanza cristiana –escribe el teólogo Jürgen Moltmann– se dirige a... una nueva creación de todas las cosas por el Dios que resucitó a Jesucristo»<sup>3</sup>. En el núcleo mismo del cristianismo se encuentra la confianza en que el mundo permanece siempre abierto a un nuevo futuro. El nombre de este futuro es «Dios». Sin embargo, Dios no es cualquier futuro que nosotros podamos soñar. Los futuros que imaginamos y planificamos para nosotros mismos son, por fuerza, inadecuados para lo que realmente necesitamos. Antes bien, Dios es, en palabras de Karl Rahner, el *Futuro Absoluto*, más profundo y sorprendente que todo lo que podamos anhelar para nosotros mismos. *Deus semper maior* («Dios es siempre más grande»)<sup>4</sup>.

Dios es el «poder del futuro»<sup>5</sup> que se alza para acoger de nuevo al universo justo en el lugar donde cada instante presente se esfuma. Aunque no somos capaces de apresar este elusivo Futuro, sí que podemos dejarnos agarrar por él. «El orden futuro está siempre en camino, conmoviendo el orden presente, luchando con él, conquistándolo y siendo conquistado a su vez por él. El orden futuro está siempre a mano. Pero uno no puede nunca decir: “¡Está aquí! ¡Está allí!”. Uno nunca puede apresarlo. Pero puede ser apresado por él»<sup>6</sup>.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. 6, Helicon, Baltimore 1969, pp. 59-68 [trad. esp. del orig. alemán: *Escritos de teología*, vol. 6, Taurus, Madrid 1969]; véase asimismo J. MOLTMANN, *The Experiment Hope*, Fortress, Philadelphia 1975, p. 48 [trad. esp. del orig. alemán: *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977].

5. W. PANNENBERG, *Faith and Reality*, Westminster, Philadelphia 1977, pp. 58-59; T. PETERS, *God – The World's Future: Systematic Theology for a New Era*, Fortress, Minneapolis 2000.

Quizá «futuro» no es la primera idea que la gente de hoy, incluidos los cristianos, asocia con la palabra «Dios». La esencial «futuridad» de Dios que configura la experiencia bíblica ha permanecido oculta durante siglos tras un banco de niebla que sólo ahora, muy despacio, comienza a disiparse. Es posible que, ahora que las neblinas que cubrían como un velo el futuro comienzan a levantarse, sigamos prefiriendo no exponernos a la amplia panorámica que se abre delante de nuestros ojos. Muchos de nosotros preferiríamos mantener todavía a raya el futuro que Israel, Jesús y la primitiva Iglesia sentían que comenzaba a alborear de forma tan intensa, la «venida de Dios» que confirió a sus vidas una sensación de aventura y un entusiasmo sin parangón. La inquietud que acompaña a la exposición al futuro se apacigua con facilidad, en especial si nos sentimos cómodos con la forma en que actualmente son las cosas.

Y, sin embargo, aun en las mejores circunstancias, en algún nivel de nuestro ser continuamos anhelando un nuevo futuro, incluso mientras nos aferramos a lo que es pasado o presente. La conciencia de la venida (*adventus*) de Dios nos sacude, nos hace desear una libertad más profunda, un espacio más anchuroso en el que vivir. Así y todo, como haraganes que matan ociosos las horas en la plaza del mercado, seguimos atados a lo que es o ha sido en vez de a lo que será. Son los desposeídos, los que no tienen nada a lo que recurrir, quienes están más abiertos a la promesa de un mundo radicalmente nuevo. En sus oídos es donde primero quema el fuego del evangelio con la inquietante noticia de la venida de Dios.

Pero ¿de qué manera podemos relacionar el mundo pensado de las ciencias naturales con la revelación cristiana de un Dios que se halla de camino y pretende renovar el mundo? Si somos receptivos al Evangelio y nos tomamos en serio el reto de darle sentido hoy a la fe cristiana, necesitamos vincular lo que la ciencia nos dice sobre el universo con el contagioso entusiasmo que Jesús sentía por la venida del reinado de Dios. El fervor de la expectativa suscitada por Jesús en sus seguidores y la noticia de su resurrección deben ser el marco de toda verdadera reflexión cristiana actual sobre el sentido del universo entero tal como es descrito por las ciencias de la naturaleza. Todo cristianismo que eluda

6. P. TILICH, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York 1996 (1948), p. 27.

reflexionar sobre la comprensión científica de lo que ocurre en el universo es menos que realista. La fe cristiana no sólo debe ser compatible con lo que dicen las ciencias, sino que también ha de estar deseosa de hacer más inteligible que nunca el mundo que la ciencia pone delante de nosotros. El propósito del presente libro es sugerir formas en que la ciencia puede influir en –y cuestionar– la fe cristiana, pero también formas en que la luz de la fe es capaz de iluminar lo que la ciencia nos enseña sobre la naturaleza.

## La simplificación científica

¿Se puede adorar al Dios cristiano en la era de la ciencia? A mucha gente no le resulta fácil. Por una parte, los *descubrimientos* científicos han hecho que el universo se antoje mayor y más complejo que nunca; a ojos de muchos, mayor incluso que Dios. Por otra, el *método* científico, al menos a primera vista, parece hacer el mundo más pequeño de lo que en realidad es. Puede inducir a pensar que el universo es demasiado simple para suscitar sensación de misterio. La manera de investigar que tiene la ciencia consiste en descomponer los fenómenos naturales en componentes más elementales o en cadenas previas de causas físicas. Asimismo, el método científico se ciega deliberadamente a sí mismo para lo que Pierre Teilhard de Chardin llama la «interioridad» de las cosas<sup>7</sup>. La ciencia contempla el mundo desde un punto de vista exterior y objetivo. No dice nada sobre valores o sentido y desconoce de medio a medio el mundo subjetivo que cada uno de nosotros experimenta en su interior. Además, la ciencia estudia los acontecimientos desde la perspectiva de *lo que ha sido* más que desde la perspectiva de lo que será. Por supuesto, intenta hacer predecible el futuro; pues, si no formulara predicciones, no podría ser tenida por ciencia. Mas sólo puede predecir lo que ocurrirá en el futuro sobre la base de lo que ya ha acontecido. En sí mismo, el método científico deja poco espacio para la *novedad*. A solas apenas es capaz de escuchar el son de cualquier incipiente nueva creación. Como acentuaré una y otra vez en consonancia

con uno de los más importantes principios de Teilhard, el mundo sólo puede devenir plenamente inteligible para nosotros si dirigimos la mirada hacia su futuro, pero no si miramos en exclusiva a su pasado histórico o a las partículas que lo componen<sup>8</sup>.

Así pues, el método científico es incapaz de preparar por sí mismo la mente y el corazón para aprehender lo que es en verdad nuevo. Pero la fe cristiana, en cuanto diferente de la ciencia, es *esencialmente* expectativa de la nueva creación; de suerte que, en ocasiones, la actitud de esperanza que recomienda puede parecer alejada del supuesto «realismo» de la ciencia. Los credos, las doctrinas y las teologías cristianas no son interpretados con propiedad a menos que comuniquen la conciencia expectante que suscitó el más primitivo fervor de la fe en relación con la venida de Dios. «Esperamos gozar eternamente de la visión de tu gloria», rezamos muchos de nosotros durante la celebración de la eucaristía; pero ¿cómo podemos expresar tal esperanza y, al mismo tiempo, aceptar lo que las ciencias nos dicen sobre el mundo? La esperanza cristiana implica que el mundo no está, en último término, ligado a la repetición incesante; sin embargo, en la ciencia, todo debe conformarse a la rutina atemporal y rígida. Entonces, ¿cómo podemos conciliar ciencia y fe sin contradicción? Ésta es, a mi juicio, una de las preguntas fundamentales que ha de afrontar la teología en la actualidad; y simplemente ignorándola, no se desvanecerá.

Por desgracia, también la instrucción cristiana puede anestesiar con facilidad las mentes humanas frente a la irrupción del futuro. La teología ha representado a menudo la idea de Dios con ayuda de conceptos que se ocupan mejor de lo que es o ha sido que de lo que será. Dios suele ser concebido como el misterio eterno, inmutable y atemporal que fundamenta, crea y ahora se cierne sobre el mundo o subyace a él. Muchos cristianos han terminado sintiéndose cómodos con este tipo de localizaciones verticales de la deidad, pero semejantes imágenes de Dios, que se sostienen en una metafísica teológica pre-científica, no logran plasmar el clima de expectación que se respiraba en las primitivas asambleas eclesiales.

Cabe dudar de que la teología pueda mantenerse fiel a su llamada mientras no logre ponernos en contacto una vez más con el genio *anti-*

7. P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Human Phenomenon*. Sussex Academic Press. Portland (Ore.) 1999 (1959), pp. 23-24 [trad. esp. del orig. francés: *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1971<sup>5</sup>].

8. *Ibid.*, p. 163: sólo en el futuro «alcanzan las líneas pasadas de evolución su máxima coherencia».

*cipatorio* de la fe cristiana. Pero es precisamente la expectativa de la nueva creación lo que hace tan difícil para muchos científicos y filósofos aceptar el cristianismo. Por supuesto, también hay razones menos importantes –y de todo punto innecesarias– por las que las personas científicamente ilustradas desdeñan el cristianismo y muchos cristianos rechazan la ciencia. Más adelante, tendremos sobrada oportunidad de pasar revista a tales razones. Lo que quiero resaltar aquí es que, para mucha gente con formación científica, el *verdadero* escollo para aceptar la fe cristiana es la creencia de que un nuevo mundo se halla en camino y, de hecho, ya en este preciso instante está asiendo, transformando y renovando la *totalidad* de la creación.

El método científico sencillamente no está equipado para percibir semejante acontecer. La ciencia contempla el presente centrándose en lo que le precede y es más simple que él. Su conciencia del futuro está configurada por la preocupación por lo que ya ha acontecido en estricta conformidad con las leyes de la física y la química, en la práctica atemporales. En otras palabras, la ciencia no está diseñada para percibir lo verdaderamente nuevo. Por otra parte, la genuina fe cristiana ve las cosas y los sucesos sobre todo en función de lo que viene. La ciencia no se equivoca al mirar al pasado con la intención de comprender el futuro, pero la suya es una forma limitada de ver el mundo. Supuesto que en éste haya sitio para un futuro nuevo de raíz, el método científico no es suficientemente perceptivo para captarlo. La fe cristiana, como acentuaré a lo largo de todo el libro, tiene que ver fundamentalmente con lo que viene y con el Dios cuya esencia misma es ser *futuro*, fuente inagotable de renovación<sup>9</sup>.

¿Significa esto que la ciencia y la fe son formas incompatibles de contemplar el mundo? En absoluto. No sólo son conciliables, sino que el encuentro entre ambas perspectivas puede enriquecer la vida de todos nosotros. Mirar junto con la ciencia hacia lo que es anterior-y-más-simple (*earlier-and-simpler*) resulta fundamental para apreciar la llegada de lo que es posterior-y-más (*later-and-more*). Y la conciencia del tenuemente alboreador horizonte de algo que es posterior-y-más puede conferir un sentido más profundo a lo que la ciencia ve en su escrutinio

del pasado y el presente. Esta reciprocidad se revelará especialmente significativa cuando intentemos entender los fenómenos de la emergencia y la evolución.

La ciencia contempla el mundo observando un gran número de sucesos semejantes que ya han tenido lugar y generalizando a partir de ellos. Por ejemplo, cada objeto que cae recorre sin falta la inalterable trayectoria de aceleración que la newtoniana ley de la gravedad específico hace siglos. Cada nueva especie de vida puede ser explicada reconstruyendo la manera en que el invariante mecanismo de la selección natural ha eliminado en el pasado los rasgos no prometedores de los organismos. En este sentido, la ciencia no tolera excepciones ni sorpresas. El método científico se centra en las condiciones físicas iniciales y en las inmutables leyes deterministas que operan en la naturaleza de edad en edad. Desde luego, de vez en cuando puede descubrir hábitos de la naturaleza desconocidos hasta ese momento y formular hipótesis novedosas. Pero, al menos en la forma en que ha sido entendida durante los últimos siglos, la ciencia contempla las cosas atendiendo a lo que siempre ha sido. Para la ciencia, todo suceso futuro, no importa cuán extraño, será una ejemplificación de leyes atemporales y circunstancias físicas previas; de esta suerte, la ciencia sencillamente no puede percibir con claridad la perpetua novedad de la creación. Aun cuando a lo largo de la prolongada historia de la naturaleza en ocasiones han aparecido fases dramáticamente nuevas o clases inéditas de actividad física, como, por ejemplo, los seres vivos y pensantes, la ciencia intenta explicar –en la medida de lo posible– estos fenómenos «emergentes» en función de hábitos naturales previos propios de procesos físicos inorgánicos y sin rastro de mente.

Hay aquí una cierta ironía, pues algunos descubrimientos recientes de la ciencia –tales como la «gran explosión» (*big bang*), la trayectoria evolutiva de la vida, el código genético, el campo profundo del Hubble (*Hubble Deep Field*) y los aspectos químicos de la mente– han hecho, de facto, el mundo nuevo para todos nosotros. En este sentido, la ciencia no cesa de abrir un futuro nuevo a la conciencia humana. Los científicos, como seres humanos semejantes al resto de los mortales, afrontan su futuro profesional con la esperanza de alcanzar ideas inéditas. Esta anticipación les infunde vigor y confiere un sentido a sus vidas. Pero, cuando se trata de *explicar* nuevos descubrimientos, la ciencia, característicamente, no puede sino limitarse a encajarlos en lo que ya sabe sobre las pautas pasadas de sucesos naturales.

9. Siguiendo a J. MOLTMANN, *The Coming of the Christian God*, Fortress, Minneapolis 1996 [trad. esp. del orig. alemán: *La venida de Dios: escatología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2004].

También las nuevas teorías son forzadas a encajar –al menos hasta que nuevas informaciones ponen en cuestión las antiguas– en la comprensión establecida de las leyes de la física; pues, en caso contrario, no serían científicamente inteligibles. A menos que los fenómenos y procesos naturales puedan ser simplificados de manera tal que resulten matemáticamente inteligibles, nuestra comprensión de ellos no será juzgada como científica. En palabras del matemático Gregory Chaitin, «para una serie dada de observaciones, siempre hay varias teorías rivales, y el científico tiene que elegir entre ellas. El modelo exige que sea seleccionado el algoritmo más pequeño, el que esté formado por el menor número de bits. Dicho de otro modo, esta norma es la formulación familiar de la navaja de Occam: dadas varias teorías aparentemente igual de meritorias, hay que preferir la más simple»<sup>10</sup>.

Una vez más, este enfoque reduccionista no es erróneo. Desde un punto de vista metodológico, la ciencia tiene todo el derecho a observar el mundo de una manera que, provisionalmente, ponga entre paréntesis la impresión de novedad. Mucho es lo que se puede aprender sobre la naturaleza concentrándose con ayuda de términos matemáticos en las regularidades que siempre obedece. Y la explicación científica debe ser parte legítima de todo diferenciado esclarecimiento de qué es lo que acontece en la naturaleza, incluida la actividad intelectual, moral y religiosa. El quid de la cuestión es, sin embargo, si la ciencia puede ser *toda* la explicación.

En el mundo intelectual de hoy, a excepción de algunas dispersas islas de disenso posmoderno, existe una creencia ampliamente compartida de que la ciencia basta para explicar todo a fondo. El «naturalismo científico», tal y como la llamaré en adelante, es la creencia académicamente refrendada de que la ciencia sola puede llevarnos a los estratos más profundos y fundamentales del ser del mundo<sup>11</sup>. Así, no es el método científico mismo, sino la *fe* en el ilimitado alcance explicativo de la ciencia, lo que está reñido con el cristianismo y las demás reli-

giones. Para la teología cristiana, las ciencias son niveles importantes en una jerarquía profusamente estratificada de explicaciones necesarias para dar razón de cualquier realidad. Pero la ciencia, puesto que deja fuera de sus teorías, hipótesis y modelos mucho de lo que existe en el mundo, no está en condiciones de ofrecer explicaciones últimas.

Por otro lado, la teología se precia de instruir a la gente sobre la explicación más profunda de todas. Busca una explicación última, mientras que la ciencia se limita a explicaciones primeras. Para la teología, la explicación última de la naturaleza y sus leyes radica en la creatividad, el amor, el poder y la sabiduría de Dios, esto es, de Aquel que sin receso abre al mundo un nuevo futuro. Por su parte, el naturalismo científico asume que la ciencia, al menos en principio, puede explicar todo exhaustiva y definitivamente en función de lo que ya ha sido. En su creencia de que la ciencia sola puede ofrecer una explicación definitiva o final, el naturalismo científico transforma, de hecho, la ciencia en una religión alternativa. Y así, ve a la teología como rival antes que como amiga de la ciencia.

A su vez, la teología, si se mantiene fiel a la visión bíblica, quizá considere necesario cultivar lo que podría llamarse una «metafísica del futuro»<sup>12</sup>. Desde un punto de vista cristiano, el mundo se apoya en el futuro como en su verdadero fundamento<sup>13</sup>. Lo que confiere consistencia al mundo –y felicidad al corazón humano– es la propensión general de todas las cosas hacia lo que todavía está por venir. Si este empuje hacia delante decayera, siquiera por un momento, la naturaleza sería aniquilada<sup>14</sup>. Por consiguiente, una comprensión diferenciadamente estructurada del mundo no sólo debe sacar a la luz el pasado de éste, sino también imaginar su futuro. Pero tal impulso hacia delante requiere que nuestra conciencia adopte la actitud de la anticipación, la esperanza y

10. G.F. CHAITIN, «Randomness and Mathematical Proof», en [N. GREGGERS (ed.)] *From Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford University Press, New York 2003, p. 23.

11. Según parece, fue Th.H. Huxley, el famoso «bulldog» de Darwin, quien primero usó la expresión «naturalismo científico». Véase R. NUMBERS, «Science without God: Natural Laws and Christian Belief», en [D.C. LINDBERG y R. NUMBERS (eds.)] *When Science and Christianity Meet*, University of Chicago Press, Chicago 2003, p. 266.

12. Uso esta expresión con el fin de plasmar la conciencia bíblica de que lo «realmente real» para una comunidad de esperanza yace «ahí delante» en un futuro que todavía ha de ser actualizado por el Dios que viene. Para una visión similar, si bien no idéntica, véase J. MOLTMANN, *Experiment Hope*, p. 48; W. PANNENBERG, *Faith and Reality*, pp. 58-59; K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. 6, pp. 59-68. Detrás de lo que aquí expongo está, sobre todo, la concepción rahneriana de Dios como «Futuro Absoluto».

13. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Activation of Energy*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1970, p. 239 [trad. esp. del orig. francés: *La activación de la energía*, Taurus, Madrid 1967].

14. *Ibidem*.

la apertura a lo sorprendente. La ciencia sola, a pesar de su facilidad para reconstruir el itinerario del mundo remontándose hasta el más remoto pasado, no está equipada para aportar esta clase de discernimiento. El cristianismo nos invita a mirar al mundo a través de los ojos de la esperanza. «En su integridad, y no sólo en un apéndice –escribe Jürgen Moltmann–, el cristianismo es... esperanza, mirada y orientación hacia delante y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente». La esperanza es «el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella, el color de aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo»<sup>15</sup>.

### Un nuevo día para el universo

Sin embargo, el nuevo día que espera el cristianismo no es exclusivamente un momento de liberación personal, política y social. Es también un nuevo día para el universo entero, para los cielos y la tierra, para lo visible e invisible. Y es justo esta expectativa *cósmica* del cristianismo lo que voy a acentuar en las páginas que siguen. Para la teología cristiana, continúa Moltmann, existe, en esencia, «un único problema: el problema del futuro»<sup>16</sup>. Pero el futuro no sólo abarca aquellos episodios de la historia (*story*) humana que aún deben desplegarse, sino también la historia (*story*) en curso de un universo todavía inacabado. Si no logramos habituar nuestra mirada a discernir el lejano futuro cósmico y, en vez de ello, nos centramos –cual miopes– únicamente en el destino de la especie humana, difuminaremos incluso nuestras esperanzas hasta el punto de que dejarán de vigorizar nuestras vidas y obras. En consecuencia, este libro debe dirigir su atención a cómo la esperanza cristiana en una nueva creación del *cosmos* puede servir de marco para la imagen del mundo que las ciencias naturales nos presentan en la actualidad.

Las religiones que se precian de estar basadas en la experiencia bíblica afirman, en efecto, que *todo* puede ser renovado. Sin embargo, en el período moderno ha surgido –aunque no por primera vez en la historia humana– una imagen pesimista del universo que niega la posibilidad de toda renovación *real* de su ser. Lo que a nosotros nos parece nue-

vo, sostiene este sistema de creencias, es siempre, de hecho, viejo e inmutable. No existe nada realmente nuevo bajo el sol. Por tanto, la conciencia lúcida de verdad, escribe Albert Camus, debe ser purificada de toda esperanza<sup>17</sup>. Bertrand Russell se hace eco de este sentimiento: «En lo sucesivo, la morada del alma sólo podrá ser construida de forma segura sobre el cimiento de una desesperanza sin paliativos»<sup>18</sup>. Y Steven Weinberg, premio Nobel de física, afirma que «sería maravilloso encontrar en las leyes de la naturaleza un plan trazado por un creador solícito en el que los seres humanos desempeñaremos un papel especial. Siento dudar de que vaya a ocurrir así»<sup>19</sup>.

No cabe duda alguna de que el nacimiento de la ciencia moderna, por muy apasionantes que hayan sido sus descubrimientos, ha supuesto al mismo tiempo el preludio de una veta de exacerbado pesimismo en relación con el futuro. Una vez más, ello se debe en parte a que la ciencia mira esencialmente al pasado o a las leyes atemporales de la física en busca de una comprensión «fundamental» de cómo transcurrirán al final las cosas. En el ámbito de las ciencias naturales, explicar significa seguir la pista hacia atrás de una línea de causación que se remonta a una serie de sucesos ya acontecidos. Si uno quiere entender, por ejemplo, cómo llegaron a ser blancos los conejos de nieve, tiene que imaginar un proceso de selección natural por el cual, *en el pasado*, ciertos depredadores devoraron a todos los conejos negros y moteados, incapaces de camuflarse en el nevado paisaje de un clima septentrional. Y si quiere entender la ratio de expansión del universo, no le queda más remedio que remontarse catorce mil millones de años hasta la propia «gran explosión».

Habituada al método científico de mirar al pasado, la vida intelectual moderna ha adoptado una imagen de la realidad que se encuentra en tensión con la esperanza cristiana y su expectativa de una transformación futura. La práctica de mirar al pasado en busca de una cadena

17. A. CAMUS, *The Myth of Sisyphus, and Other Essays*, Knopf, New York 1955 [trad. esp. del orig. francés: *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid 2008].

18. B. RUSSELL, *Mysticism and Logic, and Other Essays*, Doubleday, Garden City (New York) 1957, p. 48 [trad. esp.: *Misticismo y lógica*, Círculo de Lectores, Barcelona 1999].

19. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Pantheon Books, New York 1993, p. 256 [trad. esp.: *El sueño de una teoría final: la búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza*, Crítica, Barcelona 2001].

15. J. MOLTSMANN, *Theology of Hope*, p. 16.

16. *Ibidem*.

inercial de causas con el fin de adquirir conocimientos presentes se ha extendido por doquier. Ha encontrado un confortable hogar en el mundo académico y, desde allí, ha penetrado en la cultura moderna y posmoderna. Ha configurado las visiones dominantes de la economía, la política y la personalidad. Continúa influyendo en el pensamiento social, así como en el ejercicio de la medicina. Se ha infiltrado incluso en el mundo de la reflexión religiosa. Pero su principal lugar de residencia es el impresionante edificio de las ciencias naturales.

Esta morada científica no sólo ha funcionado como un foro en el que festejar grandes descubrimientos y logros intelectuales, sino también como una suerte de aduana donde todos quienes deseen ingresar en el mundo del conocimiento «verdadero» deben depositar en la puerta gran parte de su atavío cognitivo. A cambio de una entrada para ver lo que la ciencia ha sacado a la luz, los visitantes se comprometen a no plantear preguntas sobre el sentido o el valor de las cosas. Deben mirar a los objetos expuestos a través de lentes que filtran cualquier sombra de relevancia o finalidad intrínsecas. Además, han de prestar atención no tanto a los todos cuanto a las partes, procesos y mecanismos componentes que hacen que las cosas funcionen de determinada manera.

Durante buena parte de la época moderna, la búsqueda de explicaciones en el ámbito de lo que es anterior-y-más-simple (*earlier-and-simpler*) ha comportado adherirse al punto de vista conocido como «materialismo científico»<sup>20</sup>. El materialismo es la creencia de que, en último término, la realidad consiste en trozos de «materia» inanimados y desprovistos de mente. Esta creencia todavía constituye el telón de fondo de muchas investigaciones. En la actualidad, muchos filósofos la denominan «fiscalismo» en vez de «materialismo» con el fin de hacer patente su conciencia de que, durante el pasado siglo, la materia se ha revelado progresivamente mucho más sutil y escurridiza de lo que solíamos pensar. Pero también el fiscalismo supone, en no menor medida que el materialismo, que el mundo natural, tal y como nos lo hace accesible la ciencia, es todo lo que hay. Así pues, la ciencia más básicamente explicativa no es otra que la física. Según el filósofo materialista David Papineau,

«...a diferencia de otras ciencias especiales, la física es completa, en el sentido de que todos los sucesos físicos están determinados –o bien tienen sus probabilidades determinadas– por otros sucesos físicos previos conforme a las leyes de la física. En otras palabras, nunca necesitamos mirar más allá del ámbito de lo físico para identificar un conjunto de hechos antecedentes que fijen las probabilidades del acontecer físico subsecuente. Siempre bastará una especificación estrictamente física, amén de las leyes de la física, para informarnos –en la medida en que ello pueda ser predicho– de qué es lo que va a acontecer físicamente»<sup>21</sup>.

Por muy sutiles distinciones que puedan hacerse, el materialismo o fiscalismo implica un mundo sin Dios. Aquí sólo deseo indicar que, en el mundo intelectual, es la creencia materialista, y no la ciencia en cuanto tal, la que todavía representa el principal desafío a la religión y al cristianismo.

Cualquier visión del mundo que excluya lo divino también se conoce más generalmente como «naturalismo»<sup>22</sup>. «Naturalismo» es una noción más abarcante que «materialismo» o «fiscalismo» y se presenta en numerosas versiones. Entre sus seguidores no sólo se cuentan los materialistas, más duros, y los fiscalistas, más moderados, sino también quienes están impresionados por la aparentemente infinita abundancia de recursos y capacidad expansiva de la naturaleza. Algunos naturalistas son panteístas, otros «naturalistas extáticos» y unos terceros materialistas. Unos piensan que el universo existe para nosotros; otros, que está en contra nuestra. Pero, al menos en el sentido en que voy a usar este término, la mejor manera de definir el naturalismo es como «la creencia de que la naturaleza es todo cuanto hay»<sup>23</sup>.

Históricamente, el naturalismo surgió –algo comprensible– como reacción contra un sobrenaturalismo unilateral y desdeñador del mun-

20. Para un análisis y una crítica profundos del materialismo científico, cf. A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Free Press, New York 1925, pp. 51-59 [trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Buenos Aires 1949].

21. D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1993, p. 3.  
22. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. 2, University of Chicago Press, Chicago 1967, pp. 5-10 [trad. esp.: *Teología sistemática*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 2001].  
23. Véase C. SAGAN, *Cosmos*, Ballantine Books, New York 1985, p. 1 [trad. esp.: *Cosmos*, Planeta, Barcelona 2004]: «El universo es todo lo que hay, todo lo que ha habido y todo lo que habrá». Cf. asimismo Ch. HARDWICK, *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

do, la clase de religiosidad que apenas encuentra en el efímero mundo natural algo que inspire esperanza y, por eso, busca la salvación sólo en lo alto, en otro mundo separado de éste<sup>24</sup>. En sus formas extremas, el sobre-naturalismo embota la conciencia de que existe un futuro *para* el mundo, transformando de manera persistente la estimulante conciencia del «ahí delante» en un paralizador «allí arriba», interpretación que, a su vez, lleva en ocasiones a un odio religioso a la naturaleza. No hace falta decir que este punto de vista tiene poco que ver con la perspectiva encarnacional y escatológica del cristianismo bíblico.

El naturalismo es una enérgica protesta contra el sobrenaturalismo extremo, y esta protesta se expresa de diferentes formas. Así, por ejemplo, hay naturalistas risueños y naturalistas sombríos. Los naturalistas risueños insisten en que la naturaleza basta para satisfacer todas nuestras necesidades espirituales. Según ellos, no hay necesidad alguna de los cultos tradicionales, puesto que el universo mismo es suficientemente grande para satisfacer los más profundos anhelos del corazón humano. A juicio de los naturalistas risueños, el cristianismo anda descaminado al centrarse en un Dios distinto de la naturaleza. Conforme a esta clase de naturalismo, la idea de Dios no sólo es innecesaria desde un punto de vista científico, sino religiosa y moralmente superflua: sobra con la naturaleza. Por su parte, los naturalistas sombríos afirman que, como la naturaleza es fuente de sufrimiento y muerte, y no sólo de vida y belleza, resultaría necio establecer una alianza religiosa con ella. A los naturalistas sombríos les entristece que el mundo parezca tan huérfano de Dios. Sería reconfortante, admiten, saber que una providencia benefactora gobierna el mundo, pero la honestidad científica requiere que ahora renunciemos a confianza tan ingenua. El mundo se encamina hacia el olvido final, así que lo mejor que podemos hacer es sentirnos orgullosos de no haber negado el destino trágico de la naturaleza<sup>25</sup>.

En el presente estudio emplearé el término «naturalismo» para designar la ampliamente extendida convicción, ya sea risueña o sombría, de que la naturaleza, tal como resulta accesible a la experiencia ordinaria y al descubrimiento científico, es, a la letra, «todo cuanto hay». Y cuando en adelante use el término «religión», me estaré refiriendo a la creencia de que la naturaleza *no* es todo cuanto hay. En este sentido, el

cristianismo es una religión; pero también se trata de una religión cuyas enseñanzas centrales acentúan la bondad –así como lo que llamaré la *promesa*– de la naturaleza. A despecho de las bien conocidas dificultades históricas asociadas con Galileo y Darwin, el cristianismo no está reñido con la ciencia, como no hace mucho subrayó Juan Pablo II<sup>26</sup>. Pero el cristianismo se opone inalterablemente al naturalismo. Este libro adoptará la posición de que no es la ciencia la que está reñida con las creencias del cristianismo y otras religiones, sino una suerte de naturalismo materialista que suele ser confundido con la ciencia. Cuando la fe cristiana se confronta cara a cara con la ciencia, encuentra en ella una amiga con la que, con independencia de los errores garrafales y malentendidos que hayan podido darse en el pasado, es capaz de conversar. Con el naturalismo, sin embargo, no cabe sellar ninguna fecunda coalición<sup>27</sup>.

Como reconoció Alfred North Whitehead a comienzos del siglo xx, la ciencia se ha metamorfoseado con frecuencia –en considerable detrimento propio– en una defensa del naturalismo materialista<sup>28</sup>. Al proceder así, ha renunciado implícitamente a la idea de que en el universo pueda aparecer algo nuevo de verdad. Es este dogma, y no la ciencia misma, el que se contrapone a la esencial fe bíblica en Dios. En una perspectiva materialista, todo descubrimiento científico no es sino un monótono sacar una vez más a la luz lo que ya se sabía sobre la esencia íntima de las cosas. La vida, por ejemplo, es, en realidad, «mera química». La mente no es más que materia organizándose a sí misma bajo peculiares condiciones orgánicas. Y, en el fondo, el mundo no es real-

24. P. TILICH, *Systematic Theology*, vol. 2, pp. 5-10.

25. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory*, pp. 255 y 260.

26. JUAN PABLO II, «Address to the Pontifical Academy of Sciences», 10 de noviembre de 1979, en *Origins: CNS Documentary Service* 9/24 (29 de noviembre de 1979), p. 391 [vers. esp.:

[www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/specches/1979/november/documents/hf-jp-ii\\_spe\\_19791110\\_einstein\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/specches/1979/november/documents/hf-jp-ii_spe_19791110_einstein_sp.html)]; cf. también CARDENAL POUPARD,

«Galileo: Report on Papal Commission Findings», en *Origins* 22/22 (12 de noviembre de 1992); JUAN PABLO II, «Letter to the Reverend George V. Coyne, SJ, Director of the Vatican Observatory»: *Origins* 18/23 (17 de noviembre de 1988), p. 377 [vers. esp.:

[www.upcomillas/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/JuanPabloII/default.asp](http://www.upcomillas/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/JuanPabloII/default.asp)].

27. Con esto no pretendo afirmar que los cristianos no puedan forjar fructíferas alianzas con *naturalistas*, que no es lo mismo que con el naturalismo. De hecho, en muchas cuestiones éticas, tales como la crisis ecológica, la cooperación es tan cordial como fecunda.

28. A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, pp. 51-59.



mente otra cosa que un conjunto de rutinas físicas atemporales que *se hacen pasar* por materia, vida, mente y espíritu<sup>29</sup>.

Por su parte, el cristianismo cree en la eterna frescura del ser. Su Dios es un Dios «que hace nuevas todas las cosas» (Ap 23,5). Su expectativa es que ya está siendo creado un nuevo mundo. Así, la fe cristiana, aunque no está reñida con la ciencia, *es* incompatible con el moderno naturalismo materialista que, por lógica, excluye toda novedad semejante. Así pues, la discrepancia verdaderamente importante se da entre el fisicalismo naturalista, por una parte, y la creencia en que el mundo puede ser renovado, por otra.

### Ciencia, libertad y futuro

Ciencia no es lo mismo que cientifismo, la creencia de que la ciencia sola puede ofrecer, en principio, una comprensión adecuada de todo. Y, como ya he intentado poner de manifiesto, la ciencia difiere del naturalismo científico, la creencia de que la naturaleza es todo cuanto existe. De hecho, en lo sucesivo la ciencia puede devenir incluso más perspicaz si desecha el anticuado naturalismo materialista que le impide llevar a cabo una investigación abierta de lo nuevo. Si abandonara el marco estrechamente fisicalista que ha sido su hogar durante más de tres siglos, la exploración científica podría tornarse compatible con una cosmovisión que permita que el mundo se manifieste como en verdad inaudito. De esta suerte aseguraría además que ella, la investigación científica, siempre tendrá futuro. El presente libro, por tanto, verá de elucidar qué significado podrían tener algunos de los principales descubrimientos de la ciencia caso de ser interpretados a la luz de las expectativas cristianas. Será una *teología de la naturaleza* antes que una teología natural. La teología natural aspira a mostrar que la naturaleza, en la forma en que es conocida por la ciencia, puede decirnos algo sobre la existencia de Dios. Por el contrario, tal como yo la entiendo, la teología cristiana de la naturaleza intenta explicar qué significa el mundo natural cuando lo suponemos fundado en la realidad del Dios que, en Cristo y a través del Espíritu, hace nuevas todas las cosas.

29. P.W. ATKINS, *The 2nd Law: Energy, Chaos, and Form*. Scientific American Books, New York 1994, p. 200 [trad. esp.: *La segunda ley*, Prensa Científica, Barcelona 1992].

En el encuentro con la ciencia, la fe cristiana no necesita presentarse como terriblemente complicada. Es simple y profunda, pero no debe parecer enrevesada. Ni siquiera la doctrina de la Trinidad tiene por qué ser presentada de forma innecesariamente críptica, aunque es y siempre seguirá siendo un misterio. Para empezar, podemos exponer el núcleo de la fe cristiana en sólo tres proposiciones. Primero, los cristianos creemos en la realidad de un misterio trascendente: origen, fundamento y destino del universo. A este gran misterio lo denominamos «Dios». En el pensamiento cristiano el omnímodo origen, fundamento y destino del universo es llamado el «Padre», a quien Jesús se dirigía íntimamente como *Abbá*. Al unísono con la fe de Israel, los cristianos concebimos a este Dios como un Dios que hace y cumple promesas, insufla existencia en todas las cosas, abre el futuro y hace nuevas todas las cosas, incluso hasta el punto de derrotar a la muerte. Como veremos, de entrada podría parecer que la ciencia pone en entredicho la realidad de un Dios que formula promesas, pero la concepción cristiana de Dios brinda a las mentes humanas, incluidas las de los científicos, ilimitado espacio para respirar. Dios es el fundamento de la libertad en virtud de ser el futuro del mundo.

Segundo, el cristianismo nos enseña que no debemos pensar sobre Dios sin pensar antes sobre el hombre Jesús de Nazaret, a quien se conoce como el Cristo, el Mesías, el que había sido prometido y se ha convertido en fundamento de toda esperanza. La imagen de Jesús que ofrece la tradición cristiana es la de una persona que cura compasivamente y que, como Hijo de Dios, tras ser crucificado, resucitó de entre los muertos. Jesús es la encarnación misma de Dios: el eterno Logos divino, la Palabra de Dios hecha carne. Como Señor resucitado, continúa abriendo incluso ahora la totalidad de la creación a un nuevo futuro. Sólo en el contexto de un futuro cósmico centrado en el Cristo resucitado podemos esperar disfrutar de la plenitud de la redención y la libertad.

Tercero, el cristianismo trata de la obra del Espíritu. De acuerdo con san Juan, los primitivos escritos cristianos y el credo niceno, entendemos al Espíritu como Dador de Vida. La obra del Espíritu consiste en actualizar la *emergencia* en la naturaleza, liberar la vida y la conciencia de la rutina física determinista y suscitar el impulso de libertad en las personas humanas. La vida de Jesús está movida, incluso conducida, por el Espíritu de vida y libertad. «Para ser libres Cristo nos ha librado», escribe san Pablo, «manteneos pues firmes y no os dejéis atrapar de nuevo en el yugo de la esclavitud» (Ga 5,1).

Cada generación de cristianos tiene que entender de forma nueva el significado de estas palabras de san Pablo. Hoy necesitamos discernir lo que podrían denotar en términos de las imágenes científicas del mundo. La fe de los cristianos es una llamada a la plenitud de la libertad en el Espíritu. Pero ¿qué implica la libertad en una era marcada por la ciencia? Al fin y al cabo, la ciencia sugiere que somos un producto de procesos causales deterministas y, por ende, no realmente libres. Pertenecemos al universo físico, en el que todo suceso es efecto de causas físicas invariantes que surgen del pasado causal. Si formamos parte de una naturaleza sujeta a leyes, ¿cómo puede haber espacio incluso para el libre albedrío, por no hablar de la exaltada clase de libertad sobre la que diserta san Pablo?

Éste es uno de los muchos rompecabezas que la ciencia le plantea hoy a la teología. En épocas anteriores, las religiones y las filosofías solían asumir que, en realidad, los humanos no formamos parte de la naturaleza; de este modo, era más sencillo pensarnos como seres libres. Nos veíamos a nosotros mismos como almas lastradas sólo temporalmente por los cuerpos. En la actualidad tal creencia resulta increíble. La ciencia ha mostrado que entre nosotros y la naturaleza no hay solución alguna de continuidad, aun cuando nuestra existencia se extiende a un tiempo hacia lo que todavía no es. El universo físico dio a luz a la humanidad de forma no menos gradual que a otras formas de vida en el curso de un prolongadísimo periodo de tiempo. Somos seres tan naturales como las bacterias, los árboles y los roedores. Entonces, ¿cómo podemos afirmar verosímilmente que somos libres sin negar nuestra simultánea condición de seres naturales?

En la actualidad necesitamos afrontar de forma directa tales preguntas. Cuando hablo de «nosotros», no sólo me refiero a los cristianos, sino también a los miembros de otras tradiciones religiosas. En este libro hablaré desde una perspectiva cristiana procurando tener en mente al mismo tiempo las implicaciones de la ciencia para otras tradiciones. De manera aplicable asimismo a la más abarcante historia (*story*) de las religiones sobre la Tierra argumentaré que la teología cristiana debe seguir creciendo en presencia de los desafíos científicos, pero sin renunciar a la esperanza en una nueva creación. Hoy, la teología debe adaptarse más y mejor a la evolución biológica y al universo en expansión, realidades que, a juicio de muchas personas embarcadas en una búsqueda sincera, han sobrepasado en magnitud y poder explicativo a nuestras ideas tradicionales sobre Dios. Por consiguiente, la teología de

la naturaleza debe hacer patente cómo la reflexión teológica puede ofrecer un ambiente amplio y generoso para el trabajo de la ciencia. El cristianismo, por supuesto, no puede introducir ninguna información científica nueva. No está en condiciones de determinar si tal o cual idea científica es verdadera o falsa. Pero un marco teológico cristiano puede liberar a la ciencia de sistemas de creencias –tales como el naturalismo científico– que hacen el mundo demasiado pequeño para la coexistencia de la teología y la indagación científica desprejuiciada<sup>30</sup>.

### La promesa de la naturaleza

En Cristo, el misterio último que engloba a todo ser creado se revela como amor de auto-donación y como futuro salvífico. ¿Qué aspecto deberíamos esperar que tuviera entonces el universo a la luz de la humildad y la promesa divinas que lo envuelven? Mi propuesta es que una fe configurada por la conciencia cristiana del amor auto-limitador de Dios –un amor que abre el futuro para la nueva creación– debería haber preparado ya nuestras mentes y corazones para la clase de universo que la ciencia ahora está extendiendo ante nuestros ojos.

Durante el último siglo y medio, la ciencia ha demostrado que el universo es un proceso que todavía está desplegándose, inconmensurablemente más vasto y antiguo que lo que hasta ahora habíamos imaginado. El cosmos surgió mucho antes del comienzo de la historia humana, de Israel y de la Iglesia. Parece que la visión creadora de Dios para el mundo se extiende mucho más allá de los límites terrestres y las preocupaciones eclesiásticas. No obstante, la teología cristiana de la naturaleza emana de –y trata de mantenerse fiel a– las enseñanzas de la comunidad de esperanza conocida como la Iglesia. Inspirada por la «nube de testigos» (Heb 12,1) que ha mantenido viva la esperanza desde tiempos de Abrahán, apuesta por la aplicabilidad de la perspectiva promisorio de la fe bíblica a la realidad cósmica en toda su inmensa anchura y profundidad: «Porque has exaltado hasta el cielo tu promesa»,

30. JUAN PABLO II, «Letter to the Reverend George V. Coyne, SJ, Director of the Vatican Observatory», p. 378: «La ciencia puede purificar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una de ellas puede atraer a la otra a un mundo más amplio, a un mundo en el que ambas pueden florecer».

exclama el salmista (Sal 138,2). Así, al menos desde la atalaya de la fe bíblica, todos estos billones de años que precedieron a la aparición de Israel y el cristianismo estaban ya sembrados de promesa.

Con los ojos de la esperanza todavía se puede percibir una veta de promesa en este ambiguo cosmos. La esperanza genuina, lejos de conducir a ilusiones escapistas, abre un espacio en el que la mente científica puede respirar con mayor libertad que en la inmovilizada atmósfera del materialismo moderno. La esperanza nos permitirá ver que el mundo que nos muestra la ciencia contemporánea siempre ha poseído carácter *anticipatorio*. Ha estado invariablemente abierto a futuras sorpresas, aunque el pesimismo naturalista no haya sabido percibirlo así. Desde el principio, el universo se ha expandido hacia la actualización de posibilidades nuevas y sin precedentes. Y sigue haciéndolo, en especial a través de su más reciente invención evolutiva: la conciencia humana. A través de nuestras incursiones de esperanza, el universo sigue buscando ahora su futuro, un futuro a cuya profundidad última podemos darle el nombre «Dios».

Una vez que el fenómeno de la mente irrumpió en la escena terrestre, la emergente tensión del mundo hacia el futuro tomó por doquier la forma de la aspiración religiosa. En Occidente afloró en la esperanza que asociamos con Abrahán, con los profetas y con Jesús. Debido a su orientación hacia líneas de causación anteriores y más simples, la ciencia no sabe nada de una promesa ínsita en la naturaleza, ni tampoco deberíamos esperar tal cosa de ella. No obstante, que la ciencia no pueda predecir con exactitud la forma concreta de la novedad real que emergerá en el futuro no es razón para asumir que los futuros sucesos cósmicos violarán de uno u otro modo las leyes de la física, la química y la biología. Aunque seguirán funcionando como antes, los hábitos predecibles de la naturaleza adoptarán un espectro indefinido de configuraciones inéditas.

## El significado de los milagros

Esta concepción de la naturaleza desde la óptica de la promesa brinda a la teología, a mi juicio, la forma más apropiada de abordar los milagros. El mayor obstáculo que una persona científicamente cultivada encuentra para aceptar la fe cristiana suele ser el hecho de que ésta habla de signos y milagros que parecen vulnerar las inviolables leyes natura-

les de las que depende la credibilidad de la propia ciencia. Más adelante señalaremos, por ejemplo, que Albert Einstein rechazaba toda forma de teísmo bíblico porque éste cree devotamente en un Dios personal y responsivo de quien se afirma que es capaz de escuchar nuestras oraciones y obrar milagros. Para Einstein, la existencia de un actor sobrenatural con poder para intervenir en un mundo sujeto a leyes suspendiendo sus operaciones predecibles es incompatible con la ciencia. La cual debe asumir, insiste Einstein, que la naturaleza no admite excepciones de ningún tipo. Después de todo, ¿qué sentido tendría que los científicos formularan leyes inmutables de la física si la naturaleza pudiera marchar en direcciones impredecibles en cualquier momento en que a ella –o a Dios– así se le antojara?

Estoy convencido de que los teólogos tienen que ser sensibles al hecho de que, para muchas personas científicamente cultivadas, la creencia en los milagros representa un gran obstáculo en el camino hacia la fe. Debemos ser suficientemente honestos para preguntarnos si las enseñanzas cristianas, al insistir en una comprensión simplista y literal de los milagros, no han arrojado una falsa piedra de escándalo en el camino de muchos que, desde otros puntos de vista, tal vez podrían sentirse profundamente atraídos por el cristianismo. La misma preocupación vale para la cuestión de cómo interpretar la resurrección de Jesús de los muertos. Creando a la gente la impresión de que la resurrección y los relatos de milagros son literalmente «violaciones» de la naturaleza<sup>31</sup>, ¿no hemos perdido quizá de vista su sentido real, convirtiéndolos al mismo tiempo innecesariamente en obstáculos para la fe auténtica?

En el intento de armar una respuesta a estas preguntas, un punto de partida apropiado podría ser entender la resurrección de Jesús y, por analogía, su vida y sus obras poderosas (llamadas en ocasiones «milagros») como violaciones no de la naturaleza o de la ciencia, sino de toda visión del mundo que haga de la muerte el estado más fundamental, el estado «normal», de ser. Como argumentaré por extenso más adelante, el mundo moderno alberga, junto con muchas otras vetas de pensamiento, una «ontología de la muerte». Tanto el teólogo Paul Tillich como el filósofo Hans Jonas aplican esta impresionante denominación al supuesto naturalista moderno de que todo lo vivo procede de, es ex-

31. Véase, por ejemplo, N.L. GEISLER, *Miracles and Modern Thought*, Zondervan, Grand Rapids (Mich.) 1982, p. 12.

plicable por y está destinado a regresar a un estado de absoluta ausencia de vida<sup>32</sup>. La resurrección no sólo revoca la muerte de Jesús o de la totalidad de los seres humanos; también se opone a toda concepción del universo que concede ultimidad explicativa a lo que está muerto. Así pues, desde un punto de vista epistemológico, nuestras mentes deben ser conmutadas a una clave anticipatoria con objeto de que se ajusten a las implicaciones de la resurrección de Jesús, así como al significado de los relatos de milagros incluidos en la Biblia.

La ontología de la muerte sostiene que el estado de ser más probable, natural e inteligible es la muerte, no la vida. Consciente de que ni su prioridad cronológica en la historia de la naturaleza ni su extensión en el espacio conceden a la materia inerte un estatuto ontológicamente fundacional, la fe en la resurrección impugna semejante visión de la realidad. Además, resistirse a las presuposiciones fundamentadoras del materialismo en absoluto comporta oponerse a la ciencia. La fe cristiana contradice toda visión del mundo que prohíba la irrupción de un *novum ultimum* («lo definitivamente nuevo»), pero ello no implica que se oponga a la ciencia. Por muy específica que sea la interpretación que demos de los relatos neotestamentarios de las acciones de Jesús y del hecho de que fuera resucitado de entre los muertos, si no nos percatamos de que tales acciones son escatológicas de todo en todo, se nos escapará su sentido. Lo que los autores del Nuevo Testamento están intentando comunicar en sus narraciones de la vida de Jesús, así como de sus palabras, sus obras poderosas (*dynameis* en griego) y su resurrección de entre los muertos, es la irrupción de un futuro radicalmente nuevo en la persona del Nazareno. Pero tal irrupción del futuro no significa el colapso de la naturaleza, de suerte que la ciencia en cuanto tal no se ve perturbada.

Para escuchar apropiadamente el testimonio de los evangelistas o de san Pablo sobre el Señor resucitado, tal vez necesitemos que nuestros pensamientos y nuestra sensibilidad sean transformadas de arriba abajo por la cosmovisión anticipatoria de la Biblia. Sin embargo, justo esta visión del mundo, una metafísica del futuro, es la verdadera piedra

de escándalo que acompaña a la fe cristiana en una era dominada por la ciencia. Exigir a los científicos que acepten la resurrección sencillamente como un acontecimiento pasado que violó la naturaleza y las leyes de la ciencia sólo supone un innecesario obstáculo de cara a abrazar una vida de esperanza cristiana. Es innecesario y, a la vez, engañoso hacer tragar a personas científicamente cultivadas la idea de que los actos redentores de Dios son, en esencia, una interrupción de la cadena continua de causas y efectos en la naturaleza o pedirles que crean que Dios ha de suspender las leyes de la física para dar respuesta a nuestras oraciones.

Sin embargo, remover estos obstáculos no le bastará a la teología de la naturaleza para hacer al cristianismo más fácil de aceptar. Esto requerirá un salto mayor que los dados hasta ahora, pero al menos no será un salto que exija repudiar los bien establecidos resultados de la ciencia empírica. Para abrazar la fe en la resurrección, será necesario un paso drástico, algo perturbador del mundo y agitador del alma; pero la integridad intelectual no tendrá por qué quedar comprometida por ello. Tras afrontar el reto *real* del cristianismo, tal vez pueda parecer incluso más sencillo y tentador, aunque ciertamente no tan aventurado y fascinante, retomar la comprensión de los milagros y la resurrección como meras formas divinas de mostrar que las leyes de la naturaleza pueden ser transgredidas. El cristianismo exige algo mucho más consecuente que semejante credulidad. Si queremos alcanzar una comprensión adecuada de Dios, de la naturaleza y de nosotros mismos, es necesario transformar nuestra entera concepción del universo. Tal transformación puede producirse, creo, sin tener que rechazar o modificar nada de lo que hemos aprendido de la ciencia. A la ciencia en cuanto tal no le afecta este proceso de conversión. Lo que está en tela de juicio es la firmemente arraigada ontología de la muerte que subyace a la visión naturalista del mundo. Lo que se verá amenazado es el supuesto común de que en el estado de ausencia de vida y mente es posible hallar una comprensión fundamental de la naturaleza.

En resumen, la auténtica invitación del cristianismo es un requerimiento a dejarnos apresar y sacudir por el poder del futuro que alborea ahora y siempre. El reto de aceptar la noticia de la resurrección de Jesús y sus obras maravillosas es inseparable de la llamada a creer que el universo entero se halla inmerso en un proceso de transformación creadora. El verdaderamente importante desafío de la fe consiste en resistir la siempre intensa, pero simplista y debilitadora, inclinación a ver el mun-

32. H. JONAS, *The Phenomenon of Life*, Harper & Row, New York 1966, p. 9 [trad. esp. del orig. alemán: *El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000]; P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. 3, p. 19 [trad. esp. *Teología sistemática*, vol. 3, Sígueme, Salamanca 2001].

do como basado en un pasado físico muerto y en aprender, en vez de ello, a percatarnos de que el mundo, en palabras de Teilhard de Chardin, descansa en el futuro como único fundamento. El verdadero reto de la fe cristiana en la era de la ciencia radica en caer en la cuenta de la primacía ontológica de la vida sobre la muerte, esa muerte que los materialistas consideran el estado normal, natural y más inteligible de ser. Estas reflexiones las elaboraré más por extenso en los capítulos 8 y 9.

### Sugerencias para una ulterior lectura y estudio

KELLY, Anthony, *Eschatology and Hope*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2006.

KING, Thomas M., *Teilhard's Mass: Approaches to «The Mass on the World»*, Paulist, New York 2005.

MOLTMANN, Jürgen, *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology*, Harper & Row, New York 1967 [trad. esp. del orig. alemán: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1989].

PETERS, Ted, *God – The World's Future: Systematic Theology for a New Era*, Fortress, Minneapolis 2000.

LA fe cristiana brota de la escucha de la «palabra» de Dios. Pero esta escucha presupone un trasfondo de silencio en el que la palabra siempre ha estado envuelta. La escucha de la palabra de Dios no puede acontecer al margen de nuestra tácita percepción de un ámbito oculto de *misterio* desde el que es pronunciada la palabra. Ni tampoco podría suscitar la palabra de Dios veneración y sobrecogimiento en nosotros de no mediar, al menos, una vaga percepción de la inagotable profundidad que permanece sin ser dicha. Sin una cierta conciencia de misterio, la fe se queda insulsa.

Pero ¿no ha acabado la ciencia con el misterio? O, en el mejor de los casos, ¿no lo ha hecho menos imponente? ¿No está la ciencia sacando ahora todo a la clara luz del día? ¿Acaso no tiene la ciencia como objetivo «eliminar» el misterio, como en su día dijo un famoso científico de Harvard<sup>1</sup>? Es posible que «misterio» equivalga a lo que todavía no ha sido plenamente clarificado por el método científico. Así, ¿no cabe pensar que, a medida que avance el conocimiento humano, quizá se reduzca el ámbito del misterio e incluso termine desapareciendo por completo?

La supresión de la conciencia de misterio es un acontecimiento relativamente reciente. Durante el breve periodo humano de la larga historia de la Tierra, la mayoría de las personas en la mayoría de los luga-

1. B.F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, Bantam Books, New York 1972, p. 54 [trad. esp.: *Más allá de la libertad y la dignidad: un profundo estudio del hombre y la sociedad*, Salvat, Barcelona 1989].