LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y TEOLOGÍA: HACIA UNA IMAGEN DEL DIOS VIVO(*)

José Manuel Lozano-Gotor Perona

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Permítaseme comenzar esta reflexión evocando la figura de Francisco de Asís, a quien celebramos en este día, ayudándome para ello del maestro Buenaventura:

> En cualquier objeto admiraba a su Autor y en todos los acontecimientos reconocía al Creador... En las cosas hermosas admiraba al Hermoso y en lo bueno al Sumo Bien. Buscaba por todas partes y perseguía al Amado por sus huellas impresas en las criaturas y con todas ellas formaba como una escalera con la que alcanzar el trono divino... Lleno de la mayor emoción al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por más despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían el mismo origen que él (*Leyenda mayor*, VIII, 6).

La extraordinaria sensibilidad de Francisco, la profundidad de su mirada, su entrañable amor por todas las cosas, se han convertido, nos dice Leonardo Boff en su reciente libro *Ecología*, en un punto de referencia ineludible en nuestra búsqueda de una experiencia integradora que nos armonice con la totalidad del cosmos y alimente en nosotros una alianza de veneración y amor por todo lo creado. A juicio del teólogo brasileño, nuestra sociedad se encuentra en un momento crucial en el que debe elegir entre el ideal de Pedro Bernardone, padre de Francisco, hombre de negocios y de poder, y el de Francisco, el hermano universal y amante de la naturaleza, el Poverello... (p. 271). La crisis ecológica que amenaza la supervivencia de nuestro planeta nos urge a reconsiderar nuestra relación con la naturaleza y a superar la visión mercantilizada de la misma que caracteriza a nuestra sociedad occidental. La creciente percepción de los límites de nuestro modelo de civilización plantea serios interrogantes acerca del concepto de razón dominante en los dos últimos siglos y asigna sus correspondientes cuotas de responsabilidad a las dos protagonistas de nuestra historia de

(*) Transcripción revisada de la conferencia pronunciada el 4 de octubre de 1997 con motivo de la Inauguración del Curso Académico en el Seminario Diocesano de Albacete.

hoy: la ciencia y la teología. Si una y otra quieren ser capaces de pronunciar palabras de esperanza que sean escuchadas por el mundo actual, no les queda otra alternativa que afrontar esa responsabilidad y renovar su visión del mundo de la naturaleza y de la relación del ser humano con él.

1.2. Ya no se puede hablar de ciencia en singular: el «mito» positivista del método científico como única vía fiable de acceso a la realidad ha estallado en mil pedazos: las distintas ciencias posmodernas. Los científicos han aprendido a ser humildes y reconocen con sinceridad los límites de sus teorías. Por otra parte, la imagen del mundo que éstas nos presentan ha sufrido una auténtica revolución: ya no vivimos en un mundo cerrado y determinista, en el que todo acontecimiento y todo cambio podía ser predicho con la ayuda de las herramientas matemáticas adecuadas; ahora habitamos el universo abierto, dinámico y en continua evolución, cuya tendencia a una complejidad cada vez mayor nos resulta fascinante. Ya no es el mundo de la física, sino el universo de la biología, el universo lleno de vida. Y en el camino de uno a otro: la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, la termodinámica de los procesos no lineales, la genética, la biología molecular, la teoría de la evolución...

1.3. La teología tampoco es un territorio inconmovible (y quizá tampoco se pueda hablar ya de él en singular). Según algunos observadores, está experimentando también un «cambio de paradigma». Uno de los vectores que mejor lo caracterizan es, a mi juicio, el que apunta hacia la superación del dualismo naturaleza/historia. En la primera mitad de siglo, los teólogos, amedrentados por el prestigio social de la ciencia, «se refugiaron en el compromiso histórico» e ignoraron la naturaleza como objeto de su reflexión. Se llevaba así a su culminación un proceso iniciado en los albores de la revolución científica, ya con Descartes. Esto trajo como consecuencia un considerable desajuste entre la imagen del Dios Creador y la del Dios Redentor, que todavía arrastramos. Esta reflexión pretende precisamente ayudar a salvar esa distancia. Y lo intenta con el convencimiento de que las ciencias pueden ser un interlocutor privilegiado en ese esfuerzo. Como veremos más adelante, otro vector fundamental para comprender la actual situación de la teología es el que atraviesa los conceptos de verdad y de revelación.

1.4. Estamos en el umbral de una nueva época: la aceleración del desarrollo tecnológico nos empuja irremisiblemente a través de él. La(s) teología(s) y las ciencias se enfrentan con el reto de comprender este nuevo orden de cosas que rompe con los esquemas de antaño; como dice Juan Pablo II, «existen cuestiones importantes que nos preocupan a ambas (religión y ciencia), y que resultan vitales para la

gran comunidad humana a la que tanto una como otra servimos. Es fundamental que esta búsqueda común basada en el intercambio y en la mutua apertura crítica no sólo continúe, sino también crezca y mejore su calidad y alcance» (carta dirigida en 1987 al director del Observatorio Astronómico Vaticano con ocasión del tercer centenario de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton). Y no es sólo el Papa quien opina así. Son numerosos en la actualidad los centros, asociaciones y publicaciones que tratan de impulsar la colaboración entre ciencia y teología. Valga como muestra la siguiente relación: centros de estudio especializados en Chicago, Berkeley, Heidelberg y Oxford, la Asociación Europea de Estudios de Ciencia y Teología, la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (jesuitas españoles), las revistas *Zygon* y *Science and Spirit*, el programa de la fundación John Templeton para subvencionar cursos y seminarios sobre ciencia y teología en universades...

2. CUATRO MANERAS DE RELACIONAR LAS CIENCIAS Y LA TEOLOGÍA

Antes de empezar a concretar mi propuesta, me parece interesante hacer notar que la relación entre ciencia y teología es mucho más compleja y diversa de lo que normalmente se reconoce. Las imágenes simplistas pueden resultar cómodas, pero no son fieles a la realidad. John Hedley Brooke puso de manifiesto en un libro extraordinario (*Science and Religion. Some Historical Perspectives*, 1991) que es históricamente incorrecto reducir esta relación a una serie interminable de conflictos o, por el contrario, a una continua armonía. Si recordamos el caso Galileo o el caso Darwin (por los que el Papa Juan Pablo II ha pedido públicamente perdón en estos últimos años), es necesario recordar también que la motivación religiosa fue uno de los motores que impulsaron la «revolución newtoniana». Esta misma diversidad y ambivalencia la encontramos en nuestra época actual. Ian Barbour, uno de los pioneros en este campo, ha establecido la siguiente tipología que, si bien corre el riesgo de ser extremadamente sencilla, nos puede ayudar a hacernos con una primera visión panorámica de las diferentes posturas (cf. Ian Barbour, *Religión in an Age of Science*, cap. 1; Agustín Udías, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*):

2.1. Conflicto

2.1.1. Lo que mejor caracteriza a esta postura es el deseo «positivista» de fundar el conocimiento sobre una base sólida y segura, ya sea la que ofrecen la lógica y los datos sensibles, ya sea la infabilidad de la

Escritura. En el primer caso, nos encontramos con el materialismo cientista; en el segundo, con el literalismo bíblico. Tanto en uno como en otro, ciencia y religión se entienden a sí mismas como disciplinas en abierta competición: sólo una de ellas puede ser verdadera.

2.1.2. El caso actual de literalismo bíblico más conocido es el **creacionismo científico**, cultivado en los círculos cristianos fundamentalistas norteamericanos, que se propone a sí mismo como alternativa a la teoría de la evolución y considera el libro de Génesis como la más fidedigna fuente de información acerca del origen de las especies. No hace falta decir que en la base de esta visión se encuentra una consideración ahistórica de los textos bíblicos y una concepción «imperialista» de la religión que le lleva a invadir territorios ajenos.

2.1.3. También imperialista, pero con mayor hondura filosófica, el **materialismo cientista** concibe el método científico como la única vía fiable de acceso a la realidad y pretende que las teorías de la ciencia ofrecen una descripción exhaustiva de lo existente: sólo existe aquello de lo que nos habla la ciencia. Lo que no se ajusta a estas exigencias –en especial, al requisito de verificabilidad– puede ser despreciado como «habladuría sin sentido»: tal es el caso de la religión. Aunque esta posición tuvo su mayor vigencia coincidiendo con el dominio del positivismo lógico (desde el final de la 2ª Guerra Mundial hasta mediados los años 60) y la sacralización social de la ciencia y el progreso, todavía hoy encontramos muestras puras de esta mentalidad. Ruiz de la Peña, en su último libro *Crisis y apología de la fe* habla del «cientismo resistente» y engloba bajo esta denominación, no se si muy acertadamente, a autores como Stephen Hawking, Paul Dvies y Richard Dawkins, astrofísicos los dos primeros, biólogo éste último. De Dawkins, se narra una divertida anécdota que protagonizó con Keith Ward (uno de los más reputados teólogos anglicanos en la actualidad) en un debate que ambos sostuvieron en la Universidad de Oxford. Mientras Ward le acusaba de reduccionismo, Dawkins comentó que la única explicación que encontraba al hecho de que una persona tan inteligente como él creyera en Dios era que el hemisferio izquierdo de su cerebro padeciera de manera crónica una deficiente aportación de oxígeno. Más próximo a nosotros, por poner un único ejemplo, tenemos a Gonzalo Puente Ojea, quien hace unos pocos días, tras identificar la idea de Dios como un simple derivado de la creencia en la existencia de las almas, escribía lo siguiente en el diario *El Mundo* (23-IX-97):

> La consolidación del evolucionismo darwinista mediante las contribuciones decisivas de la química molecular, la genética y la embriología, sumado al impresionante acervo de conocimientos acumulados en los últimos 30 años en el campo de las neurociencias, han condenado a toda forma de antropología dualista –cartesiana o no– a los anaqueles de un museo (pp. 4-5).

Esos mismos anaqueles son el destino que nos aguarda a todos aquellos que somos «proclives a interpretar en clave religiosa las grandes cuestiones, e incluso [...] receptivos de las soluciones derivadas de la perspectiva de lo místico, de lo esotérico; es decir, la perspectiva de lo irracional». Como muestra de forma extremadamente diáfana el artículo de Puente Ojea, el materialismo cientista adolece de una cierta sacralización de la razón y se manifiesta absolutamente incapaz de percibir los límites de la actividad científica.

2.2. Independencia

2.2.1. Una manera de evitar los conflictos entre ciencia y religión consiste en considerarlas como empresas totalmente autónomas e independientes entre sí, cada una de las cuales posee un ámbito específico de la realidad con el que se enfrenta pertrechada con un método y un lenguaje propio. Es una visión que no deja de tener su atractivo; ha sido dominante en los ambientes teológicos durante buena parte del siglo XX, hasta los años 80, y sigue estando muy presente, de manera quizá inconsciente, en nuestro planteamiento espontáneo de la cuestión.

2.2.2. En la teología, encontramos dos buenos ejemplos de esta opción que acentúan el contraste entre los métodos de la ciencia y los de la teología. En primer lugar, la *neoortodoxia protestante* de Karl Barth y sus seguidores, quienes contraponen el conocimiento de lo divino –sólo posible gracias a la autorrevelación del propio Dios que se nos da Él mismo a conocer en nuestra historia– al descubrimiento de las entrañas de la naturaleza que acontece en la ciencia mediante el uso de la mera razón humana. Nos encontramos, en segundo lugar, con el *existencialismo* (Rudolf Bultmann y, más recientemente, Langdon Gilkey), enfoque teológico que hace valer el contraste entre el ámbito de la conciencia personal y el de los objetos no personales. El primero, caracterizado por la libertad, sólo puede ser conocido en la implicación personal que suponen el compromiso y la acción; el segundo, presidido por la regularidad, exige más bien la actitud distanciada y racionalista que acompaña a la búsqueda científica de conceptos generales y leyes universales.

Estas dos estrategias supusieron históricamente un paso adelante que permitió superar el clima de conflicto que se respiraba en las dos primeras décadas del siglo XX. No obstante, reforzaron la separación entre naturaleza e historia a la que ya hemos hecho alusión más arriba y establecieron esta última como ámbito casi exclusivo de la actuación de Dios. La naturaleza es, en el mejor de los casos, el escenario impersonal en el que acontece el drama de la salvación de la humanidad. Se

consolida así también un fuerte antropocentrismo que tiende a hacer del ser humano la «medida de todas las cosas».

2.2.3. En el lado filosófico, esta posición es defendida por la *filosofía analítica del lenguaje*, que se vale de la teoría de los «juegos de lenguaje» del segundo Wittgenstein, según la cual los diferentes tipos de lenguaje desempeñan funciones diversas que no pueden ser reducidas unas a otras. La ciencia y la religión cumplen tareas totalmente diferentes, por lo que ninguna de ellas debería ser juzgada según los criterios de la otra. El lenguaje científico se utiliza primordialmente para la predicción y el control de los fenómenos de la naturaleza. Por su parte, el lenguaje religioso se emplea sobre todo para recomendar un estilo de vida y dar expresión a la experiencia religiosa personal. Esta visión ha sido recogida por algunos teólogos posmodernos entre los que destaca George Lindbeck.

2.3. Diálogo

2.3.1. Reconocer que ciencia y teología tienen algo que decirse una a otra y pueden enriquecerse mutuamente supone ya iniciar un camino que se mostrará lleno de sorpresas. Pero muchas veces se emprende esta marcha con las mochilas cargadas de reservas y temores. Se avanza entonces con paso lento. Cuando se arroja lastre de la mochila, resulta más fácil caminar a buen paso y no se tiene tanto miedo a salir del camino marcado y explorar los alrededores. Ésta es la diferencia entre esta tercera postura y la que veremos a continuación. No obstante, quede bien claro que ambas suponen ya una visión positiva de la interacción ciencias-teología.

2.3.2. El acercamiento puede producirse en el terreno de lo que ha dado en llamarse «**cuestiones fronterizas**», es decir, preguntas que surgen en el límite de la razón (el artículo de Puente Ojea es, en realidad, una diatriba contra la propuesta de Eugenio Trías de formular una lógica del límite). Algunas de ellas hacen referencia a los presupuestos generales de la empresa científica en cuanto tal. Por ejemplo, la inteligibilidad y el orden que manifiesta el universo son, para muchos científicos, una fuente de admiración e interrogación. Así, el teólogo escocés Thomas F. Torrance, invocando al genial Albert Einstein de quien se confiesa devoto admirador, nos dice:

> Postular la existencia en Dios de un cierto correlato para dicha racionalidad permite dar cuenta con éxito de la naturaleza misteriosa y desconcertante de la inteligibilidad inherente al universo; y explicar además el profundo y sobrecogedor sentimiento religioso que provoca en nosotros, el cual, según insistía repetidamente Einstein, es el principal hontanar de la ciencia («God and the Contingent World» en *Zygon* 14 (1979) 347, traducción propia).

David Tracy, sin duda uno de los mejores teólogos norteamericanos y hasta ahora casi desconocido para el público español, es otro de los autores que deja espacio en su quehacer teológico para el diálogo con la ciencia. También él defiende la idea de que la inteligibilidad del mundo exige un fundamento racional último; y encuentra en ella un punto de convergencia entre el discurso teológico y las teorías científicas.

Otras veces las cuestiones fronterizas se plantean en relación a teorías concretas. La más utilizada para este propósito es la del Big Bang. Según esta teoría, el universo comienza con una singularidad, es decir, un punto de infinita temperatura y densidad en el que dejan de tener validez las leyes de la física. Es un límite infranqueable para la física: más allá sólo cabe el discurso filosófico o teológico. Pero es necesario fijar las condiciones que debe respetar cada una de las disciplinas implicadas. Esta cuestión ha sido planteada con mucho cuidado por Ernan McMullin, para quien no es legítimo sostener ni que la doctrina de la creación respalda la teoría del Big Bang, ni la afirmación inversa. El objetivo tendría que ser lograr una cierta consonancia entre ambas, sin esperar ni forzar ninguna forma de implicación directa entre una y otra.

2.3.3. También el estudio de los posibles **paralelismos metodológicos** es una estrategia que favorece el acercamiento entre ciencia y teología. En este punto se observa con toda claridad cómo la mediación de la filosofía en la relación ciencias-teología resulta decisiva. Existen tantas posibilidades de trazar estos paralelismos como filosofías de la ciencia se hallan actualmente en vigor: desde la exigencia popperiana de falsabilidad hasta el constructivismo relativizante de los sociologistas, pasando por los paradigmas kuhnianos, los programas de investigación lakatosianos y los modelos de Max Black,... (no obstante, la postura más ampliamente aceptada es la que se conoce como «realismo crítico»: las teorías y doctrinas son sistemas de símbolos abstractos, que representan de forma selectiva y no totalmente adecuada aspectos concretos del mundo con el fin de servir a unos determinados propósitos). En general, podemos decir que esta conversación acerca de metodologías supone una auténtica cura de humildad para la teología; le obliga a reconocer que toda experiencia está ya cargada de interpretación; que no existen datos puros, ni siquiera los de la Escrituras, y le invita a replantear su concepto de verdad, a nuestro juicio, excesivamente monolítico y ahistórico. Nada, por otra parte, que no hubiese sido exigido ya por el «giro hermeneútico» de los años 60. El «giro semiótico» de los años 80 supone una radicalización de estas tesis.

2.4. Integración

2.4.1. La cuestión que queda planteada al hilo de todo lo anterior tiene una doble formulación: ¿pueden los descubrimientos de las ciencias ayudar e invitar a la teología a reformular sus doctrinas tradicionales? ¿puede la teología hacer observaciones críticas acerca de la adecuación y coherencia filosófica de las teorías científicas? Para poder responder sí a estas preguntas es necesario haber aceptado el carácter histórica y culturalmente condicionado de toda construcción teórica y suscribir además una concepción no verticalista de la revelación.

Vamos a atender sólo a la primera pregunta, aunque debe quedar claro que algunos teólogos, como es el caso de Pannenberg, reivindican el derecho de los teólogos a llevar a cabo lo que plantea la segunda pregunta. Tampoco prestaremos mucha más atención a lo que Barbour llama *teología natural*, es decir, al intento de encontrar en las ciencias argumentos en favor de la existencia de Dios. Algunos nombres ilustres que defienden esta postura tan recurrente en el mundo intelectual anglosajón son, entre los teólogos, los de Hugh Montefiore y Richard Swimburne; entre los científicos, los de John Leslie, Paul Davies (para quien la ciencia ofrece una vía hacia Dios más fiable que la religión) y John Barrow y Frank Tipler, autores de un libro fundamental sobre el principio antrópico y sus consecuencias. Casi todos estos autores pretenden reformular el argumento teleológico o del diseño.

2.4.2. El enfoque que más aceptación tiene entre los teólogos sistemáticos en la actualidad es el que Barbour denomina *teología de la naturaleza*. La teología reconoce a las ciencias como interlocutores que pueden ayudarle a reformular sus doctrinas tradicionales acerca del mundo, del ser humano y de Dios (y de las relaciones entre ellos) haciéndolas más adecuadas a la imagen de la realidad que domina en nuestra cultura de finales del siglo XX. Creo que lo más conveniente será poner algunos ejemplos que nos ayuden a conocer con más profundidad el trabajo que están realizando los teólogos que suscriben este enfoque.

a) Wolfhart Pannenberg ha puesto en pie una teología sistemática (tres volúmenes) absolutamente impresionante. La estructura de la misma es directamente deudora de la imagen de la ciencia que nos propone Popper. Toda afirmación teológica tiene la estructura lógica de una hipótesis y, aunque no puede ser corroborada directamente, sí lo puede ser analizando sus implicaciones de cara a nuestra comprensión de la totalidad de la realidad finita. Puesto que Dios se define hipotéticamente como el poder del futuro que todo lo determina, entonces será posible mostrar que toda realidad, incluyendo el mundo de la naturaleza, está determinada en última instancia por ese poder. Pannenberg precisa aún más la idea de Dios recuperando la idea del carácter «espi-

ritual» de Dios (en su origen, una idea tomada del estoicismo) e intentando formular la acción de Dios en el mundo creado en analogía con la acción ejercida por un campo físico de fuerzas.

b) Arthur Peacocke –quien llegó a ser un reconocido bioquímico– es uno de los teólogos anglicanos más interesantes e la actualidad. Siguiendo la tradición británica, su teología es bastante nítida, sin grandes complicaciones conceptuales, muy directa e inquietantemente audaz. En su opinión, está claro que la principal tarea de la teología en el momento actual debe ser repensar los conceptos religiosos apoyándose para ello en las aportaciones de la ciencia: «las herejías de una generación llegan a ser las ortodoxias de la siguiente». Y también está convencido de que postular a Dios como fuente y sentido de toda la realidad es inseparable de la pregunta: ¿qué clase de Dios? Y la respuesta a esta pregunta tendrá que tener en cuenta la nueva imagen del mundo que nos presentan las ciencias: un mundo abierto, que surge de la acción combinada del azar y de la ley. Dejémosle la palabra:

> Al desvelarnos los procesos de la naturaleza en los cuales vienen a la existencia nuevas formas de estructuración, la ciencia nos revela a Dios en acción en tanto Creador. Dios debe ser ahora pensado «explorado» y actualizando en cierto modo las potencialidades de la creación, llevándola a alcanzar sus fines sin tener que establecer de antemano las sendas por las que transcurrirá. Dios está más bien improvisando como hizo J. S. Bach ante el rey de Prusia o quizá como un músico de jazz de Nuew Orleans en el Preservation Hall. La creación es la acción de Dios el Compositor.
>
> Más aún, en algún sentido, el mundo está «en» Dios, y, sin embargo, Dios no se identifica con el mundo. En este sentido, Dios es más una Madre Creadora que un Padre-Creador, ya que Dios da nueva forma y vida a lo que ya está en Dios, en «ella» misma, nos vemos casi forzados a decir. Dios está presente en todo lo que existe, es la realidad circundante que impregna y contiene todo lo existente (A. Peacocke, tomado del artículo «El reto de la ciencia a la iglesia pensante» en *Modern Believing* 36 (1995) 20, traducción propia).

He citado tan extensamente a Peacocke porque es uno de los autores que nos servirán de guía en el desarrollo del próximo punto de esta exposición.

c) Robert J. Russell es el fundador del *Center for Theology and the Natural Sciences* de Berkeley. Este físico y teólogo se ha interesado sobre todo por las cuestiones que hacen referencia al inicio y final del universo. Ha desarrollado el estudio más completo sobre la relación entre la creación en el origen, la teoría del Big Bang y el concepto filosófico de contingencia; y ha ofrecido una formulación de la *creatio ex nihilo* que, siguiendo las ideas metodológicas de Lakatos, establece como núcleo central de la misma la afirmación de la dependencia ontológica del mundo con respecto a Dios. Esta afirmación no perdería su fuerza aunque se mostrase que el universo no tiene ninguna frontera temporal finita (es decir, que no comenzó a existir en un punto tempo-

ral $t = 0$), como defienden Hawking y otros. También ha afrontado, con menos éxito por el momento, la cuestión de la disonancia existente entre la escatología cristiana y los pronósticos que la ciencia hace acerca del final del universo. La posible «muerte térmica» del universo –y cualquiera de los otros escenarios pensables– no ofrece mucha plausibilidad a las promesas de Resurrección y de Nueva Creación. También resulta problemático el marcado antropocentrismo de la escatología cristiana.

Podríamos citar a muchos otros autores: Moltmann, Hefner, Drees, Murphy, Polkinghorne, Ganoczy, Altner, Hübner, Bosshard, Galleni... y, en España, Ignacio Núñez de Castro y Manuel Carreira son algunos de ellos.

Para terminar este largo apartado, me gustaría hacer unas breves observaciones que me parecen interesantes:

1. El tono de la elaboración sistemática desarrollada por cualquiera de estos autores suele venir condicionada por cuál sea el punto de partida de sus reflexiones: si se concede mayor importancia a la física que a la biología, predomina la imagen de un universo ordenado; si ocurre al contrario, es entonces la idea del caos que lenta y dolorosamente deviene orden la que preside la propuesta que se realiza. Y ello condicionará enormemente qué rasgos del rostro de Dios sean resaltados. Núñez de Castro dice que estamos ya en la era de la biología y señala, muy gráficamente, la necesidad de superar el nombre mismo de «metafísica» en favor de la «metabiología».
2. Existen fuertes diferencias entre las propuestas formuladas por teólogos alemanes y las que realizan pensadores anglosajones. Las primeras (con algunas excepciones importantes, como Panneberg) suelen tener una mayor orientación filosófica y rezuman la influencia de la *Naturphilosophie* idealista y de Teilhard de Chardin y su ley del aumento progresivo de la complejidad/conciencia: proponen la imagen de un mundo que va evolucionando y perfeccionándose animado por un principio inminente que algunos identifican con Cristo. Las segundas, las de los anglosajones, suelen más pragmáticas y abordan mucho más directamente el diálogo con las teorías científicas concretas.

2.4.3. La última postura que incluimos en este epígrafe de la integración es la que representan fundamentalmente **Teilhard de Chardin y el pensamiento del proceso**, a los que no resulta fácil caracterizar en unas pocas líneas. Ambos comparten la búsqueda de un sistema de categorías y conceptos globalizantes, que puedan ser utilizados indistintamente por la filosofía, las ciencias y la teología. Les anima, pues, el deseo de lograr una **síntesis sistemática**. Teilhard apostaba por una metabiología del *unire*, en lugar de una metafísica del *esse*. Acentuaba

la convergencia de todo lo que está en devenir: la evolución es un proceso que atraviesa diversas etapas (cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis, noogénesis y cristogénesis) y está animado a modo de causa final por el Punto Omega, el Cristo final, hacia el que todo converge. Por eso, Dios se realiza, se completa de alguna manera, en el *pleroma*. El pensamiento del proceso fue inaugurado por el genial Alfred North Whitehead, quien entendía a la naturaleza en su conjunto como un proceso en el que el número infinito de unidades mínimas («acontecimientos» u «ocasiones actuales») entran en activa relación unas con otras y juntas se desarrollan en pequeños procesos igualmente infinitos en número. Según Barbour, se trata de un esquema conceptual realmente prometedor, pero –añado yo– con la doble desventaja de no ser fácilmente dominable y responder más a la ciencia de principios de siglo que a la actual (adolece quizá de un cierto atomismo).

En este mismo registro, tiene hoy gran aceptación la «*épica de la evolución*» que formulan algunos autores de orientación gnóstica vinculados a la Nueva Era, como Thomas Berry, que pretende ser una nueva religión de base científica que sustituya a las ya agotadas religiones tradicionales.

Conclusión. Como ha podido verse, cada uno de los tres últimos enfoques supone un paso con respecto al anterior: de la independencia a la fusión. Esta clasificación de Barbour, aun sin ser la más adecuada ni la más matizada, resulta útil. Aunque nos hayamos extendido en exceso, creo que comentarla ha merecido la pena. Nos hemos familiarizado con algunas cuestiones «calientes» y hemos podido comprobar que se está realizando un gran esfuerzo en este terreno de la interacción entre ciencia y teología. Pero más importante aun: dada la diversidad de planteamientos, nos hemos preparado para saber apreciar y relativizar (es decir, valorar en su justa medida) lo que vamos a presentar a continuación.

3. UNA CARACTERIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO Y TRES PREGUNTAS SOBRE DIOS EN LA ERA DE LA CIENCIA

Como ya ha quedado dicho nuestra imagen del mundo está cambiando de manera acelerada. El universo se percibe hoy inacabado, como un proceso abierto en el que continuamente emerge novedad,... También tendrá que cambiar entonces nuestra idea de cómo Dios se relaciona con el mundo y ello implicará también algunas cuestiones acerca de cómo nos representamos el rostro de Dios. No se trata de deducir el «ser y los atributos» de Dios a partir de esta nueva imagen del

mundo, sino dejarnos cuestionar abiertamente para intentar superar ciertos desajustes entre la imagen del mundo y la de Dios que habitualmente asumimos y pueden afectar a la credibilidad de la fe cristiana. Merece la pena recordar unas palabras de Teilhard de Chardin:

> ...si Dios no se nos presentase ahora en este punto supremo y preciso en que se nos presenta trabada la naturaleza, nuestra capacidad de amar dejaría de gravitar hacia Él (situación absurda) y gravitaría inevitablemente hacia otro Dios («El Dios de la evolución» en *Como yo creo*, p. 266).

En el fondo, este esfuerzo de tantos pensadores que ahora queremos recoger a nuestro modo no es sino un intento de ser fieles al impulso misionero e inculturizador que acompaña desde siempre a nuestra fe:

> Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto he hallado un altar en el cual está escrito: «Al dios desconocido». Pues ese que sin conocerle veneráis es el que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y toda las cosas que hay en él, ese, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo Él mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la faz de la tierra. Él fijó las estaciones y los confines de la tierra por ellos habitables, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos... (Este) Dios juzgará la tierra habitada con justicia por medio de un Hombre... a quien ha acreditado ante todos por su resurrección de entre los muertos (Hch. 17, 22-31).

¡Ojalá no nos falte nunca la valentía, la audacia intelectual y la confianza en Dios de las que siempre dio sobrada muestra el «apóstol de los gentiles»!

3.1. Una caracterización del conocimiento teológico.

3.1.1. El diálogo con las ciencias acerca de cuestiones metodológicas nos ayuda a precisar las posibilidades y límites del saber teológico. Aunque entre ellas existen importantes diferencias, las ciencias y la teología comparten en el nivel de los procedimientos cognoscitivos mucho más de lo que podría pensarse en principio. Con diversos matices que obedecen a las distintas posturas filosóficas, se reconoce hoy ampliamente que tanto unas como otra son quehaceres *aproximativos* y *provisionales*.

3.1.2. Nuestras ideas o representaciones tienen siempre algún elemento que aportamos los sujetos que las mantenemos. Nuestro conocimiento es siempre construido, lo cual no quita en absoluto para que estemos conociendo la realidad. Pero no lo hacemos de un modo inmediato, sino siempre con la mediación de un determinado instrumental y desde un determinado ángulo o interés. Nuestro conocimiento también

está siempre situado. Si esto es así, entre nuestro conocer y la realidad a la que nos dirigimos existe siempre un desajuste. De ahí que hablemos de una aproximación **a** la realidad y no de una apropiación **de** la realidad. En la actualidad se subrayan estas consideraciones mediante el uso del concepto de **metáfora** para desentrañar la esencia de los procesos cognoscitivos. En la metáfora se da siempre un juego entre el «es» y el «no es», entre la identidad y la diferencia. Si decimos, por ejemplo, que «una melena es como agua que pasa, como un océano que siempre vuelve» (F. Umbral), es evidente que estamos utilizando una imagen de un ámbito de nuestra experiencia para iluminar otro ámbito distinto. Esto ocurre siempre que nos encontramos con lo desconocido (la metáfora, dice Sallie McFague, es una estrategia de la desesperación, no sólo un ornamento del lenguaje) y así vamos abriendo la senda que nos aproxima a su conocimiento. Y esto vale tanto para nuestro discurso acerca de Dios como para nuestro hablar sobre la naturaleza.

La fecundidad de este procedimiento está fuera de duda (cuando hablamos de Dios como Padre o de los electrones como nubes, estamos usando metáforas). A veces, las metáforas adquieren un mayor desarrollo y una cierta estabilidad. Este proceso de sanción y reconocimiento da paso a los **modelos**. Aumenta entonces un riesgo que siempre acompaña al lenguaje (ya puesto al descubierto por Nietzsche): olvidar que nuestras metáforas no son más (ni tampoco menos) que metáforas y tomarlas por representaciones especulares de la realidad. La teología clásica ya advertía contra este riesgo cuando insistía en **la dimensión apofática de todo lenguaje religioso**: ninguna imagen humana puede pretender agotar la desbordante riqueza de la realidad divina. Pretender lo contrario rozaría la idolatría.

3.1.3. La segunda semejanza que queremos señalar afecta a la persistencia de los conocimientos elaborados por las ciencias o por la teología. Los discursos de ambas actividades son esencialmente –aunque a veces se quiera insistir en lo contrario– **comunitarios**; esto es, son elaborados y aceptados por comunidades que se insertan en una tradición discursiva que intentan continuar, desarrollar y refinar. Y además **provisionales**: una imagen o un modelo son sostenibles en dichas comunidades en tanto sirvan para dar cuenta de la realidad que se quiere afrontar. El criterio que rige esta validez está mejor definido en el caso de las ciencias: la contrastación con la realidad empírica. En teología, debemos recurrir a la praxis o al sentido como instancia corroboradora: un modelo es sostenible mientras no entre en contradicción con, sino más bien posibilite y potencie, la construcción práxica del sentido en que se encuentra embarcada dicha comunidad. Quizá un ejemplo nos ayude a comprender lo que queremos decir: el modelo del Dios relojero, que pone el mundo en marcha y luego lo deja a su libre funcionamiento, no

parece capaz de ayudarnos a profundizar en el sentido de la afirmación del mundo como creación de Dios en una época en la que los procesos del mundo se entienden como abiertos y autocreativos.

Cuestión relacionada que no vamos a tratar es cómo se produce el cambio de modelos (porque no cabe duda de que dicho cambio se produce, por mucho que a algunos les pese): ¿por evolución? ¿por revolución? ¿por intervención divina?

3.2. La primera pregunta:

Vamos a escuchar ya las preguntas que nos hace la ciencia acerca de nuestra imagen de Dios. Insisto en que no queremos probar nada, sino sencillamente dejar que se plantean por sí mismos esos interrogantes. Por eso, nos vamos a limitar a mostrar la pertinencia de los mismos, sin intentar darles por ahora una respuesta. Escuchamos, en primer lugar, lo que tiene que decirnos la física.

3.2.1. Como decíamos al principio, la revolución de la física en el siglo XX ha cambiado nuestra imagen del mundo. No sólo deben sonarnos familiares los nombres de Albert Einstein (teoría de la relatividad) o de Niels Bohr, Werner Heisenberg y Erwin Schrödinger (mecánica cuántica), sino también los de Ilya Prigogine (termodinámica de los sistemas no lineales) y Edward Lorenz (teoría del caos). Los trabajos de estos físicos y otros muchos, han contribuido a superar la idea de que la descripción física de la naturaleza se reduce al resultado siempre previsible de la aplicación de un conjunto de fórmulas matemáticas. Ese era el ideal de la física clásica, «newtoniana».

Pero hoy, como nos dice Prigogine, predomina la idea de que «la naturaleza es una narración, una novela imaginativa que se va escribiendo progresivamente; una construcción en la que participamos todos». El universo, digámoslo una vez más, es un proceso abierto, lleno de indeterminaciones, cuyo curso no puede ser predicho de antemano; aun así, la física pretende –y con buenas razones– que los dinamismos de la naturaleza que ella estudia son capaces de explicar por sí mismos la emergencia de genuina novedad y el progresivo incremento de complejidad que caracteriza a este proceso. No obstante, la física no hace hoy esta afirmación con prepotencia; por el contrario, es cada vez más consciente de sus limitaciones, entre las que destaca su carácter abstractivo y selectivo: las descripciones científicas se apoyan en generalizaciones realizadas a partir de la selección de unas cuantas variables, que no pueden agotar la esencia de dichos procesos. El estudio de los sistemas caóticos –el clima, por ejemplo– requiere hacer uso de varios miles de variables; aun así, los resultados dejan mucho que desear (hasta el punto de que esta inexactitud forma parte ya de los chascarri-

llos populares). Podemos afirmar que aceptar la descripción científica del mundo no implica hoy renunciar a otras descripciones que pongan en juego códigos de interpretación distintos. Pero sí obliga a que estas otras interpretaciones respeten lo establecido por la razón científica y, por decirlo de alguna forma, se ajusten al terreno que ella delimita.

¿Qué quiere decir esto para nuestra reflexión? Las ciencias nos permiten hablar de la continua acción creadora de Dios en medio de los procesos del mundo siempre y cuando se respete al tiempo la integridad y autonomía de los mecanismos de la naturaleza descritos por ellas. O dicho más claramente: resulta altamente implausible sostener que la intervención de Dios en la naturaleza se realiza al margen de los mecanismos que describen las ciencias.

3.2.2. Todos hemos oído mencionar con frecuencia que una de las principales consecuencias de la mecánica cuántica es la quiebra del ideal moderno de un sujeto observador distanciado y no implicado en el objeto observado. Es la ruptura del mito de la objetividad aséptica de la ciencia. Para muchos autores, este ideal es uno de los principales responsables del rumbo seguido por la civilización occidental en estos dos últimos siglos que nos ha conducido a la actual situación de crisis de supervivencia. Algunos historiadores de las ideas han observado que este mismo ideal pudiera estar detrás de la consolidación de la imagen de un Dios separado de su creación, el Dios relojero del deísmo que tan subrepticiamente ha arraigado en nuestras mentalidades. Pero si este ideal ha sido sustituido por el de la vinculación entre sujeto y objeto, por el del conocimiento participativo, ¿sigue teniendo sentido hablar de un Dios absolutamente trascendente, no vinculado a su creación? ¿no sería necesario revisar la noción de trascendencia?

3.2.3. Antes de formular el ya tan esperado interrogante, me gustaría recordar dos ejemplos tomados de la filosofía que refuerzan aun más su pertinencia. El problema de todos los dualismos, como enseña el problema mente/cerebro o cuerpo/espíritu, es el de mostrar la posibilidad de interacción entre ambos polos totalmente diferentes entre sí. Si se piensa a Dios como totalmente distinto de su creación, queda abierta una pregunta fundamental: ¿puede entonces Dios hacerse presente en su creación?

El otro ejemplo es el de la dialéctica de lo infinito, formulada por Hegel: lo infinito no puede contraponerse sin más a lo finito, porque sino éste se convierte en una limitación de aquél, el cual dejaría entonces de ser infinito; lo infinito tiene que ser diferente de lo finito, pero a la vez ha de incorporarlo de alguna manera, ha de incluirlo. Con todo esto, creo que podemos ya poner todas las letras a nuestra primera pregunta:

¿Puede un Dios absolutamente trascendente y totalmente diferente de su creación ser el Creador que la cuida y la lleva a su plenitud?

3.3. La segunda pregunta:

3.3.1. En este caso, voy a utilizar un único argumento, que retoma la importancia que tiene el cambio en nuestra imagen del mundo para la idea de Dios. Hemos repetido que el proceso del universo es un «juego» que se desarrolla gracias la interacción creativa de dos factores, azar y ley. Y esto no afecta sólo a los fenómenos físicos, sino también al propio mundo de la vida. La vida es el resultado de la acumulación de numerosos fenómenos aleatorios, todos ellos sujetos a leyes pero aun así impredecibles. La teoría de la evolución nos dice, al menos en su versión más aceptada, que los cambios evolutivos ocurren a partir de variaciones aleatorias (mutaciones o desplazamientos de genes) en el acervo genético del individuo o especie que posteriormente son seleccionados de acuerdo con un criterio fijo: el de la mayor adaptabilidad al medio. La evolución no tiene una dirección predeterminada, sino que avanza por ensayo y error. El reputado biólogo español Francisco Ayala comenta al respecto:

> Sin las mutaciones, la evolución no podría ocurrir, puesto que no habría variantes hereditarias sobre las cuales la selección natural pudiera actuar. Pero sin la selección natural, el proceso de mutación llevaría a la desorganización y a la extinción, puesto que, por ser aleatorias, la mayoría de las mutaciones son desventajosas. La mutación y la selección natural son conjuntamente responsables del proceso maravilloso que ha llevado de organismos más primitivos que las bacterias a las orquídeas, los pájaros y los seres humanos. La teoría de la evolución nos muestra el azar y la necesidad intrincados en el meollo de la vida, la casualidad y el determinismo entrelazados en un proceso natural que ha creado las realidades más complejas, más diversas y más bellas del Universo (*La naturaleza inacabada*, p. 211).

Azar (novedad) y ley (necesidad): toda afirmación de un Dios Creador tendrá que recoger de una forma u otra este carácter bipolar de la realidad. No podemos repetir un dualismo que atribuya a Dios lo que responda a un orden prefijado y atribuya a la «materia» todo lo que quede fuera del mismo. Ahora bien; caben dos interpretaciones del azar: bien como expresión de las insalvables limitaciones del conocimiento humano, bien como manifestación de una indeterminación inherente a la realidad. Esta última es la lectura que estamos asumiendo nosotros. Si se interpreta así el azar, y se admite que también en la naturaleza «el camino se hace al andar», que los caminos no están trazados de antemano, entonces es lógico preguntarse si Dios puede conocer lo que todavía no existe y puede llegar a existir de mil maneras distintas. Por otra parte, desde hace ya mucho tiempo se reconoce que la existencia de leyes de la naturaleza, aunque hayan sido establecidas por el propio Dios, supone una cierta limitación de la voluntad y del poder divino. Es, por ejemplo, lo que trae a expresión la célebre diferencia entre «potentia absoluta» y «potentia ordinata» que trazaban los

nominalistas. Creo que ya tenemos suficientes elementos para plantear nuestra segunda pregunta:

¿Puede un Dios omnipotente y omnisciente ser el Creador de este mundo siempre agitado, que evoluciona a partir de la combinación de ley y azar?

3.4. La tercera pregunta:

3.4.1. La existencia de la muerte, del sufrimiento y del dolor ha forzado desde antiguo a la humanidad a plantearse la pregunta por el mal: *mysterium iniquitatis*. La doctrina del pecado original se formula con la intención de proteger «la bondad y honorabilidad de Dios», *pro Deo*, en favor de Dios. Pero no por ello se la puede interpretar como si arrojara toda la responsabilidad del mal al ser humano. La teoría de la evolución refuerza esta convicción, pues ella muestra crudamente que la naturaleza es una gran «derrochadora» de vida: mutaciones que no prosperan, especies extinguidas... La muerte y el sufrimiento existen en la creación desde mucho antes de la aparición del ser humano. A éste quizá se le pueda reclamar alguna responsabilidad en el llamado «mal moral», pero difícilmente en el «mal físico». Entonces, puesto que para nosotros el mal tampoco es un principio equiparable con Dios, ¿se trata de una realidad creada? ¿Cuál es entonces el origen del mal? ¿Permite Dios la existencia del mal? ¿Son éstas preguntas legítimas?

3.4.2. Adolphe Gesché (*Dios para pensar* I, 2ª parte) analiza diversas estrategias posibles ante el problema del mal: *contra Deum*, *pro Deo, ante Deo* y *cum Deo*. Y dice que el *pro Deo*, –esto es, eximir a Dios de toda responsabilidad sin más equivale a insinuar que lo permite para no interferir los procesos de la creación– hace un flaco favor al propio Dios porque lo aleja de lo que acontece en este mundo que Él, sin embargo, ama «como obra de sus manos». Propone entonces recuperar el discurso bíblico que nos plantea una imagen totalmente distinta: «La Escritura nos muestra a Dios escandalizado por el mal y nos habla de combate... Dios se sitúa propiamente como el Adversario del mal; ésta es casi su definición (Deus: contra malum)». Y cita también a Francisco de Sales: «Accidente inesperado... Ciertamente que el cielo se estremece y, si Dios estuviese sujeto a pasiones, sentiría vacilar su corazón ante tamaña desgracia, como cuando expiró en la cruz por redimirnos» (*Tratado del amor de Dios* III(3, p. 136).

3.4.3. El mal puede entenderse como una amenaza contra la creación, como lo que diluye la creación al igual que la sal derrite la nieve; el mal desteje lo tejido por Dios e imposibilita que su obra siga adelante. La idea de combate no tiene por qué parecer dualista si se remarca

suficientemente que el mal pertenece a la creación, que su rango ontológico es inferior al de Dios. Al contrario, esta intuición podría evitar una representación común para muchos cristianos: el Creador ha hecho un mundo bueno; de pronto aparece el mal y se hace necesaria la presencia del Salvador para redimirnos de su poder; la cual, además de utilizar categorías muy estáticas, legitima un peligroso dualismo entre creación y salvación. En nuestra propuesta, creación y salvación se identifican: crear es vencer la resistencia del mal, salvar es facilitar que la creación vaya hacia adelante.

Además de dar mayor radicalidad a nuestra segunda pregunta –la que cuestiona el carácter omnipotente del Creador: ¿puede ser bueno un Dios omnipotente que permite la existencia del mal?–, lo anterior nos ha preparado ya para la formulación del último interrogante:

¿Puede un Dios impasible e inmutable ser el Creador de este mundo que conoce tanto sufrimiento, tanta muerte y tanto dolor?

Antes de concluir este apartado, me gustaría aclarar la finalidad con la cual he hecho surgir estos interrogantes. En mi modesta opinión, el pensamiento cristiano, tanto el teológico como el cotidiano, adolece de una grave contradicción, de un fuerte dualismo, entre el Dios Creador y el Dios Salvador. Al Dios que se nos hace presente en la historia en la persona de Jesús lo consideramos encarnado (inmanente a la vez que trascendente), débil y autolimitado, luchador contra el mal. Sin embargo, nos solemos representar al Dios que crea como trascendente y distante, omnipotente y omnisciente, inmutable e impasible. Sólo quiero poner de relieve cómo las preguntas que, acerca de nuestra imagen de Dios, nos invita a plantearnos la ciencia entran en resonancia con lo más propio de la tradición cristiana, haciéndonos así posible afirmar que toda acción divina se realiza siempre del mismo modo «como cuando expiró en la cruz por redimirnos».

Además estas preguntas abren la puerta para aplicar a Dios las categorías propias de la vida: cambio, proceso, metabolismo, relación, cercanía. Como señala Núñez de Castro, ¡qué gran contradicción que hablemos del Dios de la vida, del Dios vivo, y no podamos usar para nombrarlo estos conceptos tan centrales para la biología!

4. UN EXPERIMENTO MENTAL: EL CONTENIDO ECOLÓGICO DE LA NOCIÓN «IMAGEN DEL DIOS VIVO»

4.1. Propongo realizar ahora un experimento mental. En la física se utilizan con frecuencia para estudiar, valiéndose de principios teóricos, situaciones interesantes que no pueden ser producidas experimentalmente. El experimento mental más famoso en física es el que propusie-

ron en 1935 Einstein, Podolsky y Rosen para intentar mostrar que la teoría cuántica era incompleta; y sus conocidos «principios de indeterminación», resultados provisionales. Este ejercicio de imaginación generó y sigue generando mucha literatura, pues todavía hoy no resulta posible producir con suficiente exactitud la situación ideada hace más de 60 años. En torno a él, se dirime una de las polémicas más interesantes de la física teórica.

4.2. Nuestro experimento mental será, por supuesto, teológico en su contenido. Supongamos por un momento que la respuesta a las tres preguntas formuladas en el apartado anterior es un rotundo NO. Y aceptemos que cualquier modelo de Dios que empleemos de ahora en adelante tendrá que cumplir los tres requisitos correspondientes; esto es:

1. La inmanencia y la trascendencia de Dios se corrigen mutuamente;
2. Dios autolimita su poder y su sabiduría por amor para permitir la autonomía e integridad de su creación (esta idea es aplicable más bien a la creación continua, quizá no tanto a la creación en el origen, si se entiende ésta última como la producción del universo en forma seminal a partir de la nada): esto quiere decir que Dios acompaña y guía el proceso de creación del universo, pero no lo determina en todos sus detalles (como padre/madre que acompaña y guía la educación de su hijo, pero no la determina);
3. El mal es un accidente de la creación, algo no querido por Dios, pero consecuencia del riesgo que había asumido al apostar por la autonomía de lo distinto de Él; Dios es golpeado por la existencia del mal y reacciona frente a ello (es el Adversario del mal), pero no puede ni quiere enmendar su decisión inicial de conceder autonomía a los poderes creados y, por eso, recurre a la criatura de mayor complejidad (el ser humano) para que le apoye en su combate frente al mal.

Estas ideas están presentes, a modo de intuición, en Gesché:

> La Escritura muestra a Dios como el primero que se plantea (la existencia del mal). Como si se sorprendiera de ella, ya que se encuentra entonces con algo que no pertenece a su plan y que hay que combatir como una adversidad con la que no hay arreglo posible... el mal que ha sorprendido a toda la creación no debe dejar lugar al más mínimo compromiso y debe ser combatido inmediatamente... el hombre descubre que el combate que ha emprendido, por ser el mismo combate que el de Dios, lo lleva a cabo con Dios, cum Deo (*op. cit.*, pp. 36-38).

Son ideas que pueden ser estructuradas en múltiples modelos: el de Dios compositor, el de la Madre Creadora, el del mundo como cuerpo

de Dios... En cualquier caso, siempre como «panenteísmo trinitario»: Dios en todo y todo en Dios.

4.3. Recordemos ahora la definición bíblica del ser humano como «imagen de Dios». Puede demostrarse, en alusión a su origen en los salmos reales de entronización, que tal y como se emplea en Génesis 1, 26-28, esta expresión no es tanto una definición de la naturaleza del ser humano, sino más bien la formulación de un deber o de una invitación que se le hace: tener con el resto de la creación las mismas actitudes y el mismo cuidado que con ella tiene Dios. Las actitudes que el ser humano debe cumplir si quiere ser fiel a la invitación de su Dios son entonces las siguientes:

1. El ser humano se sabe a sí mismo especial y diferente, pero debe reconocer su *pertenecencia* al conjunto de la creación y sentirse *dependiente* de ella.
2. El ser humano debe estar dispuesto, por amor, respeto y valoración del resto de la creación, a *autolimitarse* el enorme poder que ha puesto en sus manos el desarrollo tecnológico (no olvidemos que, por primera vez en la historia, la humanidad tiene suficiente poder para destruirse a sí misma y al planeta que la cobija).
3. El ser humano debe comprometerse en la *defensa y promoción de la vida* y en la *lucha contra el mal*, participando así en el mismo proceso creador de Dios: es el co-creador creado. Debe, por tanto, vivir con actitudes de *cooperación* que favorezcan los procesos de *integración*.

4.4. Como ha podido comprobarse, las consecuencias de esta recuperación del rostro del Dios vivo son realmente apreciables. Podemos decir sin temor que pensar y, por tanto, experimentar a Dios desde el punto de vista de la vida, con las categorías que se utilizan para caracterizar la vida, genera actitudes de vida, de respeto por la creación, de inserción en la creación. No creo que pueda existir una mejor fundamentación de lo que podrían ser los ejes nucleares de una ética ecológica cristiana; ni tampoco una mejor invitación a profundizar en una espiritualidad ecológica de la naturaleza, que las que brotan del encuentro con el Dios «Principio de Emergencia que hace nuevas todas las cosas y da vida y, por tanto, comunicación libre y gratuita a todo viviente» (Núñez de Castro). Seguir profundizando en esta dirección podría ser una buena manera de «pedir perdón con el corazón y con los hechos» por todo el daño y la opresión provocados al amparo de la imagen de Dios como Señor, Gobernador y Monarca Absoluto del Universo.

5. PARA NO TERMINAR

Estas últimas ideas nos incitan a recordar varios fragmentos de un texto que se ha convertido en guía para ecologistas. Es un discurso que pronunció en 1856 el cacique Seattle de los indios Duwamish, norteamericanos, ante el gobernador del territorio de Washington que le había ofrecido comprar las tierras de su tribu; en él se contraponen dos modos de vida, uno de los cuales nos coloca *sobre* la naturaleza como sus dueños y señores y otro que nos hace ser *con* la naturaleza como sus hermanos y hermanas (Boff):

> Una cosa sabemos: que la Tierra no le pertenece al hombre. Es el hombre el que pertenece a la Tierra. De eso estamos ciertos. Todas las cosas están relacionadas entre sí como la sangre que une a una familia. Todo está relacionado. Lo que hiere a la Tierra, hiere también a los hijos e hijas de la Tierra. No fue el hombre el que tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo de la misma. Todo cuanto haga con la trama se lo hará a sí mismo... (Para el hombre blanco) la Tierra no es su hermana, sino su enemiga. Y después de conquistarla se marcha... Trata a su madre, la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear, vender como ovejas o quincallería reluciente. Su voracidad arruinará la tierra, dejando tras de sí sólo desierto.
>
> [...] Si te vendemos nuestra tierra, ámala como nosotros la amábamos, protégela como nosotros la protegíamos. Nunca olvides cómo era esta tierra cuando tomaste posesión de ella. Y con toda tu fuerza, con tu poder y con todo tu corazón, consérvala para tus hijos e hijas y ámala como Dios nos ama a todos.

La tierra, la creación, como espacio de encuentro con Dios, como lugar de profunda vivencia espiritual: esa era la convicción que también animaba al Fratello de Asís. Estoy convencido de que el diálogo entre tradiciones es un ejercicio enormemente enriquecedor, que puede ayudarnos a realizar de manera práctica ese nuevo paradigma de unas relaciones más armoniosas de los seres humanos entre sí y de todos nosotros con la naturaleza. Y es también una escuela de humildad. Como espero que también lo haya sido mi intento de poner de relieve todo lo que la teología tiene que ganar si se atreve a cooperar y conversar con otros saberes humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BOFF, Leonardo: *Ecología*, Ed. Trotta.

CARREIRA, Manuel: *El hombre en el cosmos*, Ed. Sal Terrae.

FERNÁNDEZ RAÑADA, A.: *Los científicos y Dios*, Ed. Nobel.

GESCHE, Adolphe: *Dios para pensar I. El mal. EL hombre*, Ed. Sígueme.

GESCHE, Adolphe: *Dios para pensar II. Dios. El cosmos*, Ed. Sígueme.

NÚÑEZ DE CASTRO, I.: *El rostro de Dios en la era de la biología*, Sal Terrae.

PANNIKAR, Raimon: *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae.
TORRES QUEIRUGA, A.: *Recuperar la creación*, Sal Terrae.
TREVIJANO, Manuel: *Fe y ciencia. Antropología*, Ed. Sígueme.
UDÍAS VALLINA, A.: *Conflicto y Diálogo entre ciencia y religión*, Sal Terrae.