

**CUARTA SESIÓN GENERAL
SEMINARIO DE LA CÁTEDRA CTR
DÍA 6 DE MAYO DE 2005**

**DIMENSIONES FILOSÓFICO-CIENTÍFICAS
DE LA TEOLOGÍA**

**DOCUMENTO MARCO:
*Dimensiones filosófico-científicas de la teología***

En las anteriores sesiones generales del Seminario se trataba de estudiar de forma introductoria los problemas filosóficos que surgían de la física (primera sesión), de la biología (segunda sesión) y de la neurología-psicología (tercera sesión). En este primer año de Seminario se pretendía sólo presentar una primera aproximación o toma de contacto con estos problemas filosóficos: aquellos en que los conocimientos científicos se proyectan sobre la idea filosófica del universo físico, de la vida y del hombre. En esta cuarta sesión general se trata de aportar una reflexión introductoria de mayor alcance: las dimensiones en que la ciencia –la física-cosmología, la biología y la neurología-psicología– se proyectan sobre la teología. En realidad queremos apuntar a la posible repercusión de la ciencia y de los cuestionamientos filosóficos derivados de ella (es decir, las dimensiones filosófico-científicas) sobre la teología. Hablamos de posible repercusión. Pero, ¿es que en realidad existe esa pretendida “repercusión”? ¿No será que la teología se construye al margen y con independencia de la ciencia, e incluso de la filosofía? ¿No será que la misma reflexión filosófica sobre la ciencia describe un mundo sin Dios que no tiene repercusión alguna sobre la teología, precisamente porque la teología carece en absoluto de significación para la ciencia? Y si, en efecto, la repercusión existe, ¿cómo entenderla y en qué podemos cifrarla? ¿Cuál sería la topología, el mapa significativo, que nos permite entender cuál es el listado de dimensiones en que la ciencia-filosofía repercute hoy sobre la

teología? Son preguntas abiertas, entre otras muchas posibles, que ahora sólo queremos apuntar como marco de las reflexiones abiertas en esta cuarta sesión general del seminario.

Un autor importante en el diálogo ciencia-religión, Ian G. Barbour, nos ha explicado la raíz del inevitable encuentro de la ciencia con la religión: ya que tanto los modelos científicos como los modelos religiosos están hablando de un mismo mundo real. Por ello, ha delimitado cuatro conceptos útiles para describir la forma en que los modelos científicos y religiosos se relacionan entre sí: conflicto, independencia, diálogo y complementariedad (ver, en esta web: documentación ciencia/religión, ítem 4). Desde esta perspectiva las dimensiones filosófico-científicas de que aquí hablamos se proyectarían sobre la teología en forma de *conflicto* (contradicción entre los modelos científicos y religiosos), *independencia* (paralelismo sin roces entre ambos), *diálogo* (en las sintonías y en las disonancias) o *complementariedad* (si bidireccionalmente ciencia y teología se enriquecen mutuamente).

La historia del cristianismo muestra sin lugar a dudas que la teología y la ciencia optaron por la complementariedad. El cristianismo ha transitado por siglos en que no existía la ciencia que hoy conocemos. Pero se abrió desde el principio a la complementación de la filosofía, que fue durante mucho tiempo el único saber racional construido por el hombre. La ciencia, por su parte, se complementó también durante muchos siglos en la teología (en contra de lo que muchos creen por ignorancia), inspirando numerosas obras científicas (recordemos a Newton), tal como ha mostrado John Hedley Brook y puede verse también en la reciente *Historia de la Física* de Agustín Udías (ver, en esta web: bibliografía/libros). Pero la opción inicial por un diálogo que conduzca a la complementariedad bidireccionalmente enriquecedora no sólo es historia: sigue siendo hoy no sólo una opción inevitable, nunca cuestionada (aunque a veces no se practique en toda la amplitud debida), sino incluso una necesidad, de la teología actual.

Para introducir el tema y para esbozar los campos de reflexión a que debe hacer referencia este documento marco comenzamos recordando algunos de los principios metodológicos que siempre han dado sentido a la teología.

1. El método teológico y su referencia al hombre, la filosofía y la ciencia

Ordenemos algunas observaciones sobre la naturaleza de la teología.

1) La teología es un conocimiento que se construye desde la fe: a saber, la creencia de que Dios se ha manifestado en el cristianismo (en último término en el misterio de Cristo). Por tanto, la lógica del discurso

teológico, su modo de razonar (su epistemología), sólo se entienden desde la fe. El conocimiento que expone la teología es precisamente el que expone la revelación producida en Cristo. El acceso a esta revelación para la teología católica (las teologías protestantes difieren en este punto) se halla en la Biblia (que contiene la revelación y ha sido *inspirada* por Dios: que culmina en las palabras y hechos de Cristo) y en la tradición de la iglesia (que ha sido *asistida* por el Espíritu para interpretarla correctamente). La lógica de la fe, por tanto, hizo poco a poco entender a la iglesia primitiva que la Providencia de Dios para hacer presente la revelación en la historia suponía la *asistencia* a la iglesia que debía hacer efectiva esa presencia. Así, la misma iglesia comprendió pronto que Dios la *asistía* para establecer el Canon (la lista cerrada) de aquellos Libros Sagrados que eran portadores de la revelación o para resolver también complejos problemas de interpretación de la fe (vg. la forma de entender la naturaleza de Dios y la cristología en los primeros siglos). Esta persuasión de que la iglesia estaba *asistida* en su tarea de hacer presente la revelación en la historia fue haciendo nacer la idea y teología de los concilios.

2) Pero la teología, como conocimiento humano de la revelación, siempre ha tenido, y nunca podrá dejar de tener, un condicionamiento básico: el mismo hombre como tal. Este, en efecto, entiende que la revelación va dirigida por Dios al hombre y, por ello, la lee desde sus experiencias existenciales de una forma vivencial directa. Es lo que pasa con el hombre ordinario al leer los grandes contenidos de la revelación desde su propia vida (vg. la cruz). Pero, en la teología, el teólogo se ve obligado por su propia tarea a explicar de forma racional inteligible, en un lenguaje organizado, el contenido revelado. Por ello, la idea vivencial del hombre ya no basta: debe describirse de una forma organizada la idea del hombre (de la vida y del universo) desde la que se afronta el entendimiento (diríamos la *hermenéutica*) de la palabra de Dios. Para hacerlo el teólogo no puede entonces sino situarse en su propia cultura para acceder, asimilar, entender, la revelación. Sin embargo, esta imagen básica, culturalmente condicionada, del hombre no siempre es una filosofía: puede ser simplemente la imprecisa imagen del hombre en el conocimiento y la cultura ordinaria. Pero normalmente ha sido siempre una filosofía (que a su vez ha dependido también de su tiempo). Por consiguiente, el teólogo hace siempre teología (comprensión histórica de la revelación) desde un *horizonte hermenéutico* sometido a la precariedad y circunstancias de cada momento histórico. Desde él estudia la Escritura y la Tradición, atendiendo a la iglesia de su tiempo porque Dios no sólo *asistió* a la iglesia del pasado, sino que *sigue asistiendo* a la iglesia de cada tiempo.

3) La presencia y variación de estos *horizontes hermenéuticos* inevitables en la historia de la teología se constata fácilmente y nadie sensato se atrevería a negarlo. Así, la misma redacción de la Escritura se

hace desde un cierto horizonte hermenéutico constituido por el judaísmo y el helenismo; y, dentro ya de estos, debemos admitir también incluso de la existencia de horizontes diferenciados por la época u otras circunstancias bíblicas. La expansión del cristianismo en el mundo greco-romano hizo surgir la necesidad de explicarlo desde el horizonte de una nueva cultura. Pero ni siquiera entonces hubo un horizonte hermenéutico unificado: no fue lo mismo Tertuliano, Orígenes o San Ireneo; y, desde luego, no fueron lo mismo que San Agustín, el gran intérprete platónico de la fe cristiana. Entrando ya en la Edad Media, son evidentes las diferencias entre San Isidoro de Sevilla, San Buenaventura, San Alberto Magno, Enrique de Gante, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto o, más adelante, ya en la escolástica renacentista, Francisco Suárez.

4) Ante esta compleja diversidad de horizontes hermenéuticos, la teología fue estableciendo la necesidad de distinguir las grandes verdades de la fe cristiana y sus explicaciones históricamente condicionadas. Una cosa era el *patrimonium fidei*, las grandes verdades reveladas, y otra cosa las lecturas condicionadas por determinadas culturas o filosofías propias de cada tiempo. La *asistencia* de Dios a la iglesia debía entenderse como orientada a la presencia de esas grandes verdades del *patrimonium fidei* en la historia. Pero era evidente que no podía suponer una garantía de verdad, o de falta de error, para las diferentes hermenéuticas aplicadas en el curso de la historia. Así, en concreto, el uso del gnosticismo, platonismo, agustinismo, aristotelismo, tomismo, escotismo, suarismo ... en la teología cristiana (y en el magisterio de la iglesia) no se interpretó nunca como garantía de que en esas filosofías no pudiera haber insuficiencias y errores (tanto más cuanto que contenían afirmaciones no conciliables entre sí). La teología entendió incluso que la creencia en que las grandes verdades del *patrimonium fidei* estaban contenidas en la Escritura tampoco era una garantía de verdad para el horizonte hermenéutico de la cultura judía y helenística en que habían sido redactadas. La iglesia, muy consciente de que una cosa eran las grandes verdades de la fe (básicamente contenidas en el *Credo*) y otras sus interpretaciones históricas desde horizontes hermenéutico-filosóficos especiales, siempre se resistió a comprometerse con una determinada filosofía (como cuando en la primera parte del siglo XX –recordemos a Mattiussi– se resistieron las presiones a favor del tomismo y en contra del suarismo).

5) La inevitable presencia de los horizontes hermenéuticos ha marcado tanto la Escritura (cultura judía y helenística) como la teología y el lenguaje eclesiástico (en la *tradición*). No podía ser de otra manera. No es sólo que la Escritura se redactara usando elementos conceptuales de la cultura judía y helenística, sino que numerosos documentos eclesiásticos (vg. en concilios) se redactaron usando sin mayor reflexión la cultura que en su tiempo parecía obvia (así vemos lenguajes platónicos o aristotélicos que se

mezclan en las cuestiones doctrinales). Siempre ha parecido esencial a la teología establecer que el cristianismo, por ello, no ha conferido legitimidad intelectual (digamos, estatuto de verdad filosófica) ni al platonismo, ni al aristotelismo, ni a la cultura judía. Sería realmente un grave problema para la teología si debiera entenderse dogmáticamente vinculada, *verbi gratia*, al aristotelismo. Es así del todo explicable, por tanto, que la teología se haya entendido a sí misma como “hermenéutica”: como acceso interpretativo al contenido esencial de la revelación a través de un en ocasiones complejo análisis de los enmarañados horizontes hermenéuticos que la han vehiculado históricamente. Por ello, la teología bíblica y dogmática supone una hermenéutica de la Biblia; pero no menos supone también una hermenéutica de la tradición y de sus horizontes hermenéuticos. No sólo hay que entender cómo se presenta la revelación en medio de la compleja historia veterotestamentaria, sino que también hay que entender cómo se presentan las verdades de la fe en medio de los lenguajes históricamente condicionados de tal o cual concilio. El teólogo aporta análisis para este proceso hermenéutico abierto: pero es la iglesia en su conjunto la que sigue *asistida* por la Providencia (tan *asistida* hoy como en el siglo III) para hallar el equilibrio entre estos horizontes hermenéuticos necesarios del pasado y la presencia en cada momento histórico de las grandes verdades de la fe cristiana, y su reformulación en nuevos horizontes hermenéuticos.

6) Por consiguiente, ¿qué es el hombre? ¿Cómo entender la vida y el universo? El hombre ordinario intuye la verdad de su propia vida. Pero los teólogos han necesitado un lenguaje conceptual organizado y han recurrido a lo que decían los filósofos que han ofrecido así los tradicionales horizontes hermenéuticos para la fe en las diversas teologías: recordemos a Platón, Aristóteles, gnosticismo, escolástica, Descartes, Kant, Hegel, Zubiri ... Sin embargo, desde hace ya varios siglos (desde el renacimiento) se ha venido produciendo un fenómeno socio-cultural importantísimo: la conformación de la ciencia moderna. Mediante una metodología rigurosa se han construido en las diferentes ciencias conocimientos muy precisos; no absolutamente ciertos y acabados, sino abiertos a una reformulación continua. La ciencia no ha desvelado el enigma último de la materia, del universo, de la vida y del hombre; pero se ha constituido en la fuente de conocimiento más fiable y prestigiosa para la cultura ilustrada moderna. La imagen de la realidad en la ciencia (universo, vida, hombre) es hoy el elemento esencial de la cultura moderna. Por ello es explicable que esa *imagen científica de lo real* haya venido constituyendo un foco de presión cada vez mayor sobre la teología, forzándola a emprender un necesario cambio de horizonte hermenéutico. La ciencia sería así la clave del horizonte hermenéutico de la modernidad.

2. La ciencia moderna como horizonte hermenéutico para la teología de la modernidad

Debemos entender que la hermenéutica histórica ha sido sentida por la teología como una necesidad: la iglesia, haciendo teología, cumple con su misión esencial, a saber, explicar y hacer inteligible la revelación en cada uno de los momentos de la historia. Y esto parece exigir hacerlo desde dentro de los parámetros más prestigiosos de cada cultura (sea Platón, Aristóteles, escolástica, o la ciencia moderna). El *riesgo inevitable* de la historicidad de cada hermenéutica debe ser así ponderadamente asumido por la teología, aún a sabiendas de que pueden asumirse presupuestos incorrectos (como con toda probabilidad pasó al asumir el pensamiento griego). De ahí la hoy inevitable persuasión de que la presentación actual del cristianismo deba hacerse desde la cultura moderna, teniendo en cuenta que la ciencia es su elemento esencial más importante. La teología, por tanto, aun permaneciendo dentro de su marco epistemológico y de su método propio, ha ido cayendo en la cuenta de que hoy debe construirse desde un nuevo horizonte hermenéutico de referencia: a saber, el constituido por el *corpus* de conocimientos producidos por la ciencia.

Pongamos tres ejemplos: el cardenal Agustín Bea, el teólogo tomista transcendental Karl Rahner y el papa Juan Pablo II.

1) *El Cardenal Agustín Bea*. En un libro dedicado al ecumenismo (*La unión de los cristianos*, Estela, Barcelona 1963) nos decía ya el cardenal Bea al referirse al trabajo filosófico y teológico. “Es sabido que los sucesivos sistemas filosóficos, tanto como son expresión de la mentalidad de una época, contribuyen en gran manera a formar esta mentalidad. Es, por tanto, inevitable que también la teología de la época correspondiente y su manera de expresarse haya recibido este influjo, por caminos más o menos conscientes” (154). Y en la misma línea prosigue: “Algo parecido puede afirmarse del trabajo de historia de los dogmas. El teólogo no podrá olvidar que muchas de nuestras formulaciones teológicas, por medio de las cuales se expresa una verdad supertemporal y absoluta, hay que comprenderlas y valorarlas teniendo en cuenta las circunstancias intelectuales del tiempo en que nacieron. Las circunstancias históricas y la problemática concreta han sido muchas veces causa de que sólo se subrayara y fuera tratado un determinado aspecto de una verdad supertemporal, sin llegar a captar toda la riqueza y profundidad de esta verdad” (157). “En el trabajo de historia de los dogmas, por tanto, hay que tener en cuenta de una parte los límites de la formulación dados con la situación histórica y, de otra, la plenitud inagotable de la doctrina de la fe” (157). “San León Magno, hablando del misterio de la redención, subraya

que esta verdad de fe es tan profunda, que la *humana infirmitas ... in explicandis operibus misericordiae eius (Dei) imparem se semper inveniatur* (Sermo 62, *De passione Domini*, 11). La historia de los dogmas deberá fijarse como tarea demostrar cómo y por qué en ciertos tiempos fue puesto de relieve un solo aspecto de una verdad de fe. Sólo después de haber puesto en claro esta temporalidad de las formulaciones y sus relaciones dentro de la historia de las ideas podrán entender los hombres de nuestro tiempo y en particular nuestros hermanos separados que hoy, cambiada la situación espiritual se descubran aspectos de la plenitud de la verdad eterna, revelada por Dios y predicada por la iglesia, diversos de los subrayados en siglos anteriores, en los que las circunstancias y las dificultades eran otras” (158). “Por otra parte el teólogo dogmático deberá tener en cuenta también qué problemas y cuestiones presenta en particular el tiempo actual y cómo hay que juzgar y solucionar estos problemas a base de la plenitud inmutable y eterna de la verdad revelada. De la misma manera que los Padres y grandes teólogos de la antigüedad han hecho comprensibles las verdades de la fe siempre con los medios de su tiempo – piénsese, por ejemplo, en san Agustín, en san Alberto el Grande, en san Pedro Canisio-, así también el teólogo de hoy deberá hacerlo en un mundo espiritual en parte profundamente cambiado” (159).

2) *Karl Rahner*. En un escrito de sus obras completas, volumen noveno todavía no traducido al español, titulado *Cristología en el cuadro de la moderna comprensión humana y cósmica* (en: *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, págs. 227-241, traducción al español inédita por Manuel G. Doncel) nos dice Karl Rahner en un primer epígrafe titulado *Historicidad de la revelación*: “La revelación cristiana reivindica la pretensión de ser palabra de Dios; de haber sido dicha a los seres humanos por el Dios que no depende de ningún horizonte de comprensión humana previamente dado e históricamente condicionado”. “Sin embargo, no es que los horizontes de comprensión humanos –de carácter histórico y variable- no tengan ninguna importancia para el establecimiento y la comprensión de la revelación divina. Cuando al principio de la Carta a los Hebreos (Heb 1,1) se dice que Dios ha hablado en diferentes tiempos y de diferentes maneras, se está afirmando y subrayando con ello la historicidad del acontecimiento revelatorio mismo: el que la revelación divina misma tiene una historia, y que no se revela siempre lo mismo, ni siempre de la misma manera”.

“Pero esta historicidad de la revelación misma está condicionada, clara aunque no exclusivamente, por la situación histórica en que tiene lugar la revelación. Por tanto, la soberanía divina de la revelación no consiste en último término en que no tenga presupuestos históricos, ni horizontes de comprensión condicionados históricamente, diversos y variables, sino en que no está sometida a estos condicionamientos, aunque se aventure en

ellos. Visto desde Dios, todos esos presupuestos históricos son incluso condiciones de posibilidad, que crea el Dios revelador mismo y presupone su actividad reveladora misma; de forma que la historia profana puede ser concebida como un momento profano de la revelación divina, comunicadora de Dios mismo. Aun cuando como cristianos digamos que la revelación se cerró en los tiempos del Nuevo Testamento –con Jesucristo y sus testigos oculares, con los apóstoles-, y que ya no se da ninguna revelación oficial más –sino la definitiva dada en Jesucristo tiene que ser transmitida y conservada sólo por la “tradicición”-, esto no significa que la revelación después del tiempo apostólico deba sólo arrastrarse a lo largo de los ulteriores intervalos temporales, como una rica mercancía definitivamente petrificada; ni se dice con eso que la evolución del dogma –el desarrollo ulterior de esa revelación “cerrada”, que de hecho existe- no dependa de la situación histórica. Más bien, según puede constatarse, la situación histórica y el cambio histórico de determinados horizontes de comprensión son no sólo situaciones externas para la evolución del dogma, sino su fermento, sin los cuales esta evolución sería absolutamente impensable”.

“Desde esta perspectiva –concluye Rahner- es evidente que el trabajo teológico consiste fundamentalmente en contestar la pregunta: cómo, a partir de este horizonte de comprensión de un determinado tiempo, tienen que introducirse nuevos problemas en el dogma transmitido; cómo, desde tal horizonte de comprensión, ese dogma tiene que reinterpretarse de nuevo”. “Hoy es necesario realizar este encuentro entre teología y situación presente de una manera refleja, naturalmente sólo en la medida en que el ser humano, presente en la historia, es capaz de tal reflexión, la cual siempre le es sólo asintóticamente alcanzable. Como indicio de esa nueva situación de la teología puede valer el hecho de que en la *Gaudium et Spes* del Vaticano II –ciertamente por primera vez en un decreto eclesiástico de tal autoridad- se describe la situación profana de la humanidad”.

Y seguidamente comienza Rahner a preguntarse, de forma más concreta, qué consecuencias debe suponer para la teología, primero, la convicción profunda de nuestro tiempo sobre la unidad de espíritu y materia y, segundo, la imagen de un cosmos evolutivo e histórico.

3) *El papa Juan Pablo II*. En una carta dirigida al P. George V. Coyne, director del Observatorio Vaticano, fechada el 1 de junio de 1988 y que citamos por la paginación del documento original (puede leerse completa en nuestra página web), Juan Pablo II considera que el diálogo entre la ciencia y la teología es “un tema crucial para el mundo contemporáneo” (1). Después de subrayar que tanto teología como ciencia deben proceder con toda libertad dentro de su autonomía y peculiaridades propias, se reconoce que la imagen unitaria del mundo real aportada por la ciencia ilumina decididamente la imagen de la realidad en el cristianismo. “Las

disciplinas científicas, como es obvio, nos están aportando una comprensión del universo en su totalidad, y de la increíble variedad y riqueza de procesos y estructuras complejamente relacionados que constituyen sus componentes animados e inanimados” (5). “La unidad que, apoyándonos en nuestra fe en Jesucristo como Señor del universo, percibimos en la creación, y la correlativa unidad por la que nos afanamos en nuestras comunidades humanas, parecen reflejarse y aun reforzarse en lo que nos está revelando la ciencia contemporánea. Al contemplar el increíble desarrollo de la investigación científica, detectamos una tendencia básica a descubrir niveles de leyes y procesos que unifican la realidad creada y que, a su vez, han originado la gran diversidad de estructuras y organismos que constituyen el mundo físico y el biológico, e incluso el psicológico y el sociológico” (6). Esta búsqueda de “la impresionante unidad de la naturaleza” (7) puede hoy seguirse tanto en las ciencias físicas como en las biológicas (6-7).

“Para ser más específico, tanto la religión como la ciencia deben preservar su autonomía y su peculiaridad. La religión no está basada en la ciencia, ni la ciencia es una extensión de la religión. Cada una debe poseer sus propios principios, sus modos de proceder, sus diversidades interpretativas y sus propias conclusiones. El cristianismo posee su fuente de justificación dentro de sí mismo, y no espera que la ciencia constituya su principal apologética. La ciencia debe atestiguar su propia valía. Mientras cada una puede y debe apoyar a la otra como dimensiones distintas de una cultura humana común, ninguna debe suponer que constituye una premisa necesaria para la otra. La oportunidad sin precedentes que tenemos hoy es la de lograr una relación interactiva común, en la que cada disciplina conserve su integridad y, sin embargo, esté radicalmente abierta a los descubrimientos y concepciones de la otra” (8-9).

“¿A qué anima entonces la Iglesia con esta unidad relacional entre ciencia y religión? Ante todo y sobre todo, a que lleguen a comprenderse mutuamente. Durante demasiado tiempo se han mantenido alejadas. Se ha definido la teología como un esfuerzo de la fe por alcanzar comprensión, como *fides quaerens intellectum*. Como tal, debe estar hoy en intercambio vital con la ciencia, del mismo modo que lo ha estado siempre con la filosofía y otros saberes. La teología tendrá que recurrir a los descubrimientos de la ciencia en uno u otro grado, mientras siga siendo principal incumbencia suya: el ser humano, los logros de la libertad, las posibilidades de la comunidad cristiana, la naturaleza de la fe y la inteligibilidad de la naturaleza y de la historia. La vitalidad y transcendencia de la teología para la humanidad se reflejarán profundamente en su capacidad para incorporar estos descubrimientos” (10).

“Ahora viene una cuestión de delicada importancia, que hemos de matizar con cuidado. No es propio de la teología incorporar indiferentemente cada nueva teoría filosófica o científica. Sin embargo, cuando estos descubrimientos llegan a formar parte de la cultura intelectual de la época, los teólogos deben entenderlos y contrastar su valor en orden a extraer del pensamiento cristiano alguna de las posibilidades aún no realizadas. El hilemorfismo de la filosofía natural de Aristóteles, por ejemplo, fue adoptado por los teólogos medievales para servirse de él en el examen de la naturaleza de los sacramentos y la unión hipostática. Esto no significaba que la Iglesia juzgara la verdad o falsedad de la concepción aristotélica, ya que eso no es incumbencia suya. Significaba que esta era una de las grandes concepciones ofrecidas por la cultura griega, que necesitaba ser comprendida, tomada en serio y contrastada en cuanto a su valor para iluminar diversas áreas de la teología. Los teólogos podrían preguntarse hoy si, con respecto a la ciencia, la filosofía y otras áreas del pensamiento humano contemporáneas, han llevado ellos a cabo este proceso extraordinariamente difícil con la perfección con que lo hicieron estos teólogos medievales” (10-11).

“Si las cosmologías antiguas del Cercano Oriente pudieron purificarse e incorporarse a los primeros capítulos del Génesis, la cosmología contemporánea, ¿podría tener algo que ofrecer a nuestras reflexiones sobre la creación? Una perspectiva evolucionista, ¿arroja alguna luz aplicable a la antropología teológica, el significado de la persona humana como *imago Dei*, el problema de la Cristología, e incluso sobre el desarrollo de la doctrina misma? ¿Cuáles son, si hay alguna, las implicaciones escatológicas de la cosmología contemporánea, atendiendo en especial al inmenso futuro de nuestro universo? ¿Puede el método teológico apropiarse con fruto concepciones de la metodología científica y de la filosofía de la ciencia?” (11).

“Cuestiones de este género pueden sugerirse en abundancia. Proseguir su estudio requeriría el tipo de diálogo intenso con la ciencia contemporánea que, en general, ha faltado entre los dedicados a la investigación y la enseñanza teológicas. Esto implicaría que al menos algunos teólogos fueran suficientemente versados en ciencias para hacer un uso auténtico y creativo de los recursos que las teorías mejor establecidas pudieran proporcionarles. Tal pericia les prevendría de usar, de forma no crítica y demasiado precipitada con propósitos apologéticos, teorías recientes como la del *big bang* en cosmología. E igualmente impediría que descartasen por completo la relevancia potencial de tales teorías en orden a profundizar la comprensión en áreas tradicionales de la investigación teológica” (11-12).

“El asunto es urgente. Los avances contemporáneos de la ciencia constituyen un desafío a la teología mucho más profundo que el que

constituyó la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII. Y estos avances ofrecen también recursos de potencial transcendencia para la teología. Del mismo modo que la filosofía aristotélica por el ministerio de estudiosos de la magnitud de Santo Tomás de Aquino, acabó configurando algunas de las más profundas expresiones de la doctrina teológica, ¿acaso no podemos esperar que las ciencias de hoy, junto con todas las formas de conocimiento humano, puedan vigorizar e informar las partes de la empresa teológica que se relacionan con la naturaleza, la humanidad y Dios?” (12).

3. Teología desde la ciencia en el contexto actual de la Iglesia

Es muy claro, pues, el enfoque de las relaciones de la ciencia con la teología tal como se presenta en la carta al P. Coyne del papa Juan Pablo II. Sin embargo, conviene analizar cómo se halla hoy en el contexto actual de la Iglesia esa deseable *teología desde la ciencia* (es decir, que incorporara los grandes contenidos del conocimiento científico que forman ya parte de nuestra cultura para una deseada profundización y enriquecimiento de la teología al descubrir nuevos aspectos y perfiles de la revelación).

Consideramos que este análisis nos hace constatar diversos hechos que debemos relacionar entre sí y valorar adecuadamente. En primer lugar nos referimos al **contexto social, teológico y eclesial**. Después consideraremos las dos actitudes teológicas que este contexto propicia.

1) *Consolidación social del corpus de conocimiento científico*. Es verdad que la epistemología de la ciencia nos dice que la ciencia no es una verdad absoluta, final, incuestionable. La ciencia conoce un mundo todavía lleno de enigmas profundos (por ejemplo, la naturaleza de la materia, del universo o del psiquismo). Pero la ciencia ha ido abriendo unas vías explicativas, unos paradigmas de conocimiento que, aunque todavía sin haber llegado al final, señalan ciertas líneas de explicación del universo, de la vida y del hombre que son ya parte de nuestra cultura actual. Este paradigma de conocimiento en la ciencia es globalmente de tal precisión, rigor y seriedad que ha desbordado totalmente lo que en otros tiempos pudieron hacer los filósofos; y no sólo los griegos, sino incluso los modernos. Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Kant, Hegel y otros, en aquellos aspectos en que tratan de cosas que también la ciencia moderna ha conocido, al compararse con el *corpus* global de conocimiento científico, aparecen como sistemas arqueológicos, cuando no incluso pintorescos (como pasa con Platón, Descartes o Hegel, si nos referimos a los anteriormente citados). Y sea dicho esto sin negar que todos esos filósofos hayan tenido en su momento histórico una extraordinaria

genialidad y que, además, hayan dicho cosas que puedan ser hoy asumidas o que prefiguren resultados más precisos de la ciencia actual.

2) *Urgencia de una reformulación de la teología desde la ciencia.* Ante el hecho socialmente determinante del prestigio social de esta ciencia en el mundo moderno y la consideración de la calidad del cuantioso *corpus* de conocimiento producido, la iglesia cae en la cuenta –como hemos visto por boca del papa Juan Pablo II- de que “el asunto es urgente”: a saber, que la teología se haga eco de ese inmenso *corpus* de conocimiento afrontando una tarea creativa que sea semejante a la que en su tiempo hizo Santo Tomás de Aquino cuando entendió la revelación cristiana desde la ciencia de su tiempo, es decir, el aristotelismo. La iglesia, pues, exhorta a los teólogos, filósofos e intelectuales cristianos a ser creativos en diálogo con la cultura de la ciencia. Ser creativo es aportar nuevas perspectivas que enriquezcan nuestro entendimiento de la revelación cristiana (de las grandes verdades de la fe, a saber, del *patrimonium fidei*).

3) *La insuficiente respuesta de la teología.* El mencionado documento papal apunta con realismo al poco eco que esa preocupación por la ciencia ha tenido entre los teólogos. De hecho, en la teología católica quizá sólo ha habido, en el pasado siglo XX, un gran autor conocido que haya emprendido con genialidad la formulación de una nueva visión del cristianismo desde la ciencia: Pierre Teilhard de Chardin. Ha habido, obviamente, otros muchos teólogos que se han dejado interpelar por la ciencia (Ruíz de la Peña fue sin duda uno de ellos en España); pero se ha tratado siempre de diálogos puntuales, sin que pueda hablarse de visiones globales comparables a la de Teilhard. En el campo protestante ha habido también intentos serios de diálogo ciencia-teología: la teología del proceso desde Withehead, Barbour, Peacocke, Polkinghorne, Pannenberg, Moltmann... Pero tampoco parece que se haya llegado a una síntesis suficientemente acabada. Por consiguiente, es también un hecho que la respuesta de la teología católica al reto de la ciencia no ha producido hasta ahora nuevas propuestas teológicas consistentes en que fundar con solvencia una renovación de la teología desde la ciencia, en la línea apuntada por Juan Pablo II en la carta anteriormente comentada (o, si las ha producido, el hecho evidente es que no han llegado a ser conocidas hasta ahora en el dominio público y no han podido ser discutidas).

4) *La posición contextual de la iglesia.* La Iglesia ha exhortado siempre a los teólogos, filósofos e intelectuales a pensar creativamente. Pero, con toda lógica desde su perspectiva, no ha aceptado simplemente como doctrina asumida por ella, cualquier aportación renovadora venida desde la teología. Es muy verosímil decir que en parte quizá porque todavía no han presentado una visión con consistencia suficiente. Por lo general, la iglesia ha tolerado siempre, y sigue tolerando, estas visiones alternativas desde la ciencia (como también ha tolerado nuevas visiones alternativas

desde la filosofía, vg. el tomismo trascendental); pero las ha denunciado también en ocasiones cuando parecían no armonizables con alguno de los grandes principios de la fe. Así, por ejemplo, Teilhard fue inicialmente muy cuestionado por la iglesia (como todos sabemos) para acabar siendo tolerado, en los años sesenta y siguientes. Por consiguiente, la iglesia, sin disponer de momento de alternativas que se consideraran consistentes, de hecho, como constatamos continuamente, se ha mantenido, digamos, dentro del *horizonte hermenéutico tradicional*, constituido esencialmente por la tradición bíblica, patristica y escolástica (en gran parte referidas al mundo griego). Es verdad también que la misma iglesia intuye hoy que su horizonte hermenéutico tradicional está algo anticuado y procura hacer de él el menor uso posible. Pero la presencia de ese horizonte es todavía inevitable en el discurso habitual de la Iglesia, como puede verse en numerosos documentos, entre ellos los referentes a bioética. El mismo papa Juan Pablo II, que tan valientemente cae en la cuenta de la necesaria renovación de la teología desde la ciencia, ha debido seguir haciendo uso del horizonte hermenéutico tradicional en muchas ocasiones. Por tanto, hay que decir que, aunque la iglesia exhorte a la renovación del pensamiento desde la ciencia, de hecho se encuentra todavía por lo general en un lenguaje teológico construido desde el horizonte hermenéutico tradicional.

Considerado ya el contexto social, teológico y eclesial, nos referimos ahora a **dos posibles talentos en el quehacer teológico desde la ciencia** que se explican perfectamente en ese contexto.

1) *Apoyo al horizonte hermenéutico tradicional*. Puesto que la Iglesia de hecho se encuentra en este horizonte, una gran parte de los teólogos que se han interesado por la ciencia han tratado de argumentar que los nuevos resultados de la ciencia son perfectamente asimilables por el paradigma tradicional. Es lo que pretendieron argumentar, por ejemplo, los profesores de cosmología escolástica desde principios de siglo XX. En un ejemplo concreto recordemos como se trató, y se sigue todavía tratando, de armonizar la ciencia moderna con el hilemorfismo aristotélico o con la escolástica en general. Esta vía argumentativa ha servido sin duda para arropar el lenguaje de la iglesia en un tiempo de gran cambio en el pensamiento y en el que, inevitablemente, todavía no se ha podido, o no ha parecido conveniente, superar los puntos de vista tradicionales. Por ello, muchos teólogos se han sentido movidos a construir en esta línea y sin duda han realizado un servicio a la iglesia, al menos coyuntural, que esta ha sabido agradecer.

2) *Búsqueda de nuevos horizontes hermenéuticos*. Para otros teólogos es igualmente evidente que el horizonte hermenéutico tradicional fue útil a la iglesia en su momento, que aportó numerosos enfoques y soluciones que,

o bien pueden asumirse hoy, o bien prefiguran los nuevos conocimientos que ha consolidado en la actualidad la ciencia moderna. Sin embargo, respetando lo tradicional, estos teólogos se mueven en la persuasión de que el *corpus* de conocimiento en la ciencia es tan importante que lo único que tiene sentido es situarse en él, en la nueva imagen del universo, de la vida y del hombre en la cultura moderna como nuevo horizonte hermenéutico. Al fin y al cabo, tanto Aristóteles como la escolástica u otras perspectivas hermenéuticas del pasado, no son esenciales (la iglesia vivió trece siglos sin Aristóteles): no parece, pues, tener sentido centrar el esfuerzo intelectual de la iglesia en defender sistemas hermenéuticos ya superados en la cultura moderna. Esta búsqueda de nuevos horizontes hermenéuticos es urgente y esencial para la iglesia, que también exhorta a realizarla. Pero es también más peligrosa, ya que lo nuevo supone siempre un riesgo. En este sentido el teólogo innovador debe entender que sus propuestas son sólo propuestas, aunque la iglesia las tolere con simpatía. Pero los teólogos deben siempre distinguir entre las propuestas (que vistas como tales y siempre que asuman las grandes verdades de la fe, son positivas y enriquecedoras) y la fe de la iglesia real, explicada tal como de hecho esta sigue haciendo (hasta ahora dentro del horizonte hermenéutico tradicional).

Estos dos talantes son posibles y tienen sentido dentro del conjunto de la iglesia. Ambos talantes son queridos por la iglesia. Deberían mirarse siempre en un sentido complementario y sin enfrentamiento, entendiendo el camino dialéctico de la iglesia en la historia en la tensión entre tradición y renovación. De hecho, una mirada al conjunto de la historia de la teología en la iglesia muestra inequívocamente cómo muchas cosas que hoy se consideran tradición fueron en su tiempo renovación (incluso renovación radical).

4. Retos de la ciencia a la teología: dimensiones científico-filosóficas de la teología

La ciencia, en efecto, tal como antes decíamos, no produce conocimiento absoluto, final, definitivo. Pero ha abierto unas líneas de conocimiento que se han consolidado y que forman parte de la imagen del universo, de la vida y del hombre en la cultura moderna. No se trataría, pues, de aceptar la última teoría salida al mercado, todavía necesitada de evaluación más profunda. Pero sí sería una pena, como observa el papa Juan Pablo II, que la teología caminara al margen de esas grandes líneas de consenso consolidadas en nuestra cultura. A continuación vamos a presentar una relación de resultados o perfiles de la imagen científica del universo, de la vida y del hombre, que constituyen un moderno *reto para la teología*. Sólo pretendemos presentar estas líneas como campos en que la

teología se ve obligada a pensar con originalidad creativa. Pero no proponemos ninguna solución: no decimos, en efecto, cuál debería ser la posición de la teología y cómo debería abrirse a un nuevo horizonte hermenéutico. Sólo queremos decir que, probablemente, el nuevo horizonte hermenéutico, entre otras cosas, debería referirse a los campos problemáticos que aquí vamos a enumerar.

1) *El reto de la epistemología.* Principalmente en los siglos XIX y XX la epistemología científica desarrolló una concepción del conocimiento humano en general y de la ciencia que, tras pasar por la evolución desde el positivismo al popperianismo y postpopperianismo, ha conducido a la persuasión de que el conocimiento es interpretativo, debe ser abierto y crítico, siempre dispuesto a reformularse y avanzar hacia la verdad en un proceso de crítica intersubjetiva en la sociedad. No se niega que probablemente tengamos conocimientos que sean verdaderos: pero nunca tendremos la seguridad total y no podremos excluirlos a la crítica. Esta orientación ha creado en nuestra sociedad un valor asentado que respeta las posibilidades alternativas para interpretar las cosas y se manifiesta en la *tolerancia del pensamiento alternativo*. Es una sociedad crítica e ilustrada. En cambio, frente a esta manera de pensar la teología se mueve en horizontes hermenéuticos más antiguos en los que se justificaba un acceso más fácil a la verdad y a las certezas absolutas. Por otra parte, la teología *dogmática* es también el contenido esencial de la teología. El llamado *relativismo*, ya desde la crisis modernista de principios del XX, fue para la iglesia uno de los problemas básicos de la sociedad moderna. Pues bien, dialogar con la epistemología contemporánea, ver hasta qué punto debe asimilar la teología enfoques y actitudes nuevas, y cómo presentar ante esa epistemología la especificidad dogmática de la teología, por otra parte necesaria, es quizá hoy probablemente uno de los retos más básicos de la teología ante la ciencia moderna. Recordemos que una de las preguntas que se plateaba Juan Pablo II era si el método teológico podía apropiarse con fruto concepciones de la metodología científica y de la filosofía de la ciencia.

2) *El reto de la diferenciación y de la autonomía del saber:* ciencia, filosofía y teología. Un elemento en que insistía la carta comentada de Juan Pablo II era el respeto mutuo entre ciencia y teología: independencia en sus principios, sus modos de proceder, sus diversidades interpretativas y sus propias conclusiones. La ciencia no puede llegar más allá de los límites que establece su propio método; pero donde la ciencia ya no puede seguir coge el testigo la filosofía que puede especular racionalmente sobre los problemas últimos, que por eso se llaman filosóficos; y donde la filosofía acaba sus posibilidades, allí coge de nuevo el testigo la teología. Así, el conocimiento de Dios, como problema metafísico, no es propio de la

ciencia: la ciencia como tal no dice nada sobre Dios; compete al discurso filosófico discutir el tema del conocimiento de Dios, asumiendo la imagen científica del universo (pero no sólo, porque el discurso sobre Dios incluye también otros muchos contenidos que no forman parte de la ciencia); por último, la teología, construida desde la lógica de la creencia, permite el enriquecimiento final, teológico, de la idea de Dios en el cristianismo. Lo esencial es, pues, que entre el conocimiento de ciencia, filosofía y teología *no haya contradicción*, ya que esto crearía distorsiones graves y evidentes; pero la teología no debe pretender que la ciencia y la filosofía, que se mueven dentro de sus límites insuperables, lleguen por sí mismas hasta donde llega la teología. Pongamos un ejemplo: el tema de la inmortalidad del alma. Quizá la ciencia no llega más que a constatar una muerte total, una *Ganztod*. El discurso filosófico puede entonces abrir ya vías para pensar en la pervivencia más allá de la muerte. Pero es sólo el discurso teológico el que, desde sí mismo, puede referirse a Dios como poder absoluto re-creador más allá de la muerte, e incluso hasta qué punto este poder salvador obrará (o no obrará) por una escatología intermedia, o si se tratará sólo de la resurrección final. En este caso no puede exigirse a la ciencia que conozca todo lo que conocen la filosofía o la teología: pero no está en contradicción con los discursos filosóficos o teológicos. Otra cosa sería si el horizonte hermenéutico de la teología construyera su lenguaje sobre la escatología desde una idea de la ontología humana que fuera contradictoria e incompatible con los resultados de la ciencia (*verbi gratia*, si fuera hilemórfica). En todo caso, la presencia social de la ciencia es hoy un reto para que la teología aprenda cómo debe situarse ante ese saber (y también ante el filosófico), respetando la autonomía y especificidad de sus conclusiones.

3) *El reto antropológico del enigma del universo*. Como consecuencia de lo dicho en los dos puntos anteriores, el hecho es que la ciencia de comienzos del siglo XXI se mueve en una conciencia de incertidumbre e inseguridad sobre la explicación de las grandes cuestiones y también de muchas cuestiones específicas. Si la ciencia del XIX era dogmática, la ciencia del XXI es crítica y consciente de la limitación del conocimiento. La ciencia, y su epistemología, han contribuido a que en la cultura inicial del siglo XXI haya nacido algo así como una antropología de la incertidumbre. Por tanto, un reto de la teología sea quizá el que, manteniendo la especificidad del conocimiento producido desde la fe y dentro de la Iglesia, se aprenda a convivir con esa sociedad que se mueve en el enigma y en la incertidumbre y a respetar el carácter tanteante e hipotético con que intenta construir las argumentaciones que la orienten. La teología debe reflexionar sobre la antropología de ese “mundo oscuro” y preguntarse si en ello puede enriquecer la forma de comunicar el mensaje cristiano.

4) *El reto de la imagen monista del universo.* Ya en la carta comentada destacaba Juan Pablo II que uno de los logros esenciales de la ciencia era la unidad del universo; unidad que incluía no sólo lo físico, sino lo biológico y hasta lo psíquico. La carta no usa, sin embargo, el término monismo que se usa para describir esa imagen de un universo en que todos sus estados han sido producidos desde una única realidad primordial. La ciencia no sabe hoy todavía con total claridad y seguridad qué es esa realidad primordial (o “materia”): pero se mueve en la persuasión monista de que se trata de un único sustrato originario. Frente a esta visión, la teología cristiana se ha movido durante muchos siglos en horizontes hermenéuticos que, en el marco del pensamiento griego, principalmente platónico-aristotélico, han ido por la senda de los dualismos. Por ello, la imagen científico-social que hoy domina y que se conceptúa como monismo es un reto para la teología. Sin prejuzgar qué deba hacer la teología, es evidente que la imagen unitaria de la naturaleza en la ciencia es un reto para la reformulación y enriquecimiento de la misma teología.

5) *El reto de un universo evolutivo y emergentista.* La ciencia moderna no sólo conoce un universo monista, sino también evolutivo y emergentista: en que la evolución, por un proceso unitario, ha hecho emerger novedades ontológicas, formas de realidad y existencia cada vez más ricas, e irreducibles a las inferiores. El paradigma evolutivo es hoy uno de los grandes consensos de la cultura contemporánea. Si embargo, la historia de las relaciones de la teología con la evolución, en los últimos 150 años, nos las presenta como tormentosas. La gran aportación de la *teología desde la ciencia* en Teilhard se fundó precisamente en la admisión del paradigma evolutivo-emergentista para hallar nuevas riquezas y contenidos de la revelación cristiana. Desde Teilhard toda la teología debió afrontar el reto, todavía no resuelto, de asumir el paradigma evolutivo. Karl Rahner, cuyo neotomismo transcendental tampoco se adaptaba bien a la evolución (problema de la autosuperación de las formas), se esforzó en explicar transcendentalmente la evolución humana y las implicaciones de un universo evolutivo (por ejemplo, en el escrito antes mencionado). En todo caso, la asimilación teológica del paradigma evolutivo, la superación de horizontes hermenéuticos insuficientes y la congruencia con los grandes contenidos de la fe cristiana, es todavía un reto abierto en el que todavía no ha llegado a decir su última palabra la teología cristiana.

6) *El reto de la ontología humana.* Como ya antes hemos indicado la línea general de la ciencia actual, y de la moderna filosofía y antropología en ella inspirada, tiene un carácter monista, evolutivo y emergentista. En ese marco se entiende la constitución u ontología humana. El dualismo es por completo ajeno a la ciencia moderna (Eccles, y algún otro neurólogo como Sherrington y quizá Penfield son una clara excepción). La teología, en cambio, por su inspiración hermenéutica en la filosofía griega ha tenido

durante mucho tiempo un entendimiento dualista de la ontología constitutiva del hombre. Esto es un hecho. Así, el alma, como sabemos, ha sido definida como la forma sustancial del cuerpo. Los horizontes hermenéuticos, así es, no se identifican con las grandes verdades de la fe: es necesario, como antes decíamos, que la teología y la iglesia (que sigue asistida por el Espíritu) hagan la hermenéutica de la tradición, y de los lenguajes utilizados en el pasado. Pero en todo caso, la reflexión teológica parece coincidir en que el cristianismo nos dice que en el proceso emergente del alma humana se dio una especial intervención de Dios que introdujo definitivamente a la especie humana en el ámbito de su relación con la Transcendencia. Por tanto, la teología debe esforzarse, sin entrar en contradicción con la imagen científica del hombre en nuestra cultura, en ofrecer una explicación que haga inteligibles los principios dogmáticos que en todo caso haya que salvar (contradicción con la ciencia que sí podría surgir si, para defender esos principios dogmáticos, cosa que no parece necesaria, hubiera que defender necesariamente una cierta ontología dualista). En todo caso, sobre la ontología humana se oyen hoy explicaciones discordantes, desde posiciones conservadoras y renovadoras, que muestran a las claras que el reto de la ontología humana sigue todavía hoy planteado a la teología desde la ciencia.

7) *El reto del emergentismo cognitivo.* La ciencia moderna, de una forma generalizada, extiende el paradigma evolutivo-emergentista a la explicación integral del hombre. Este, efecto, aparece formado como resultado de un proceso *aposteriori* de integración en el universo objetivo. La mente humana se ha conformado (programado) evolutivamente en función de la experiencia. Lo que por herencia se presenta *apriori* para el individuo se ha formado *aposteriori* si consideramos la historia de la especie en su conjunto (Konrad Lorenz). Esto quiere decir que la imagen científica del hombre no es hoy conciliable con el racionalismo de los siglos XVII-XVIII (Descartes, Leibniz) ni es conciliable con los absolutos *apriorismos* formales de Kant; ni mucho menos con los contextos idealistas de filosofías especulativas de corte hegeliano (aun reconociendo los muchos aspectos positivos que puedan hallarse en todos esos autores). Sin embargo, el hecho es que gran parte de la teología moderna ha abundado en la inspiración en todos esos autores y ha asumido estilos de pensamiento que la ciencia hace hoy como cuestionables. Un ejemplo, es la teología tomista transcendental (por ejemplo, la rahneriana) donde la ontología tomista clásica se ha puesto en relación con los enfoques *aprióricos* del kantismo. En todo caso, parece claro que el hecho de que la ciencia moderna ofrezca hoy esa imagen evolutivo-emergentista del psiquismo humano, constituye un reto obvio a gran parte de la teología construida modernamente desde presupuestos *aprióricos*.

8) *El reto de una nueva inteligibilidad de Dios en el universo.* Tanto la inteligibilidad filosófica o teológica de Dios se construyó en la teología clásica desde horizontes hermenéuticos que la ciencia moderna nos dice que en gran parte están superados. Por ello, un reto de la nueva teología deberá ser, en la línea del pensamiento ya comentado de Juan Pablo II, encontrar nuevas facetas, perfiles o riquezas de la revelación que puedan ser alumbrados desde las nuevas perspectivas que se abren por la ciencia. Será el reto de iluminar una más profunda comprensión filosófica y teológica de la ontología evolutiva del universo, de su fundamento ontológico en la Divinidad, de la ontología de Dios y la ontología del mundo en El producido (Teilhard o Peacocke, a su manera, han tratado de profundizar en esta línea), de la forma de creación y conservación del universo desde su fundamento divino, de la acción divina en el mundo, etc.

9) *El reto de la nueva inteligibilidad del universo en Dios.* La ciencia no sólo puede hacernos más inteligible a Dios, sino que Dios puede también hacer más inteligible el universo descrito por la ciencia. No se trata, como dice Juan Pablo II, de insistir en una apologética demostrativa. Pero es un hecho que la ciencia está llena de enigmas y aporías. Y no cabe duda (como han mostrado, por ejemplo, Barbour, Peacocke y Polkinghorne, entre otros muchos) que si Dios existiera el universo se haría más inteligible. No es que la inteligibilidad de Dios como fundamento explicativo del universo dependa sólo de la ciencia (hay otros muchos factores y experiencias, que no dependen de la ciencia, y que contribuyen también a producir esta inteligibilidad en el discurso filosófico). Un reto, pues, de la teología será asimilar en sus justos términos esta nueva inteligibilidad del universo en Dios que se alumbra como resultado de la ciencia moderna.

10) *El reto de un universo inteligible sin Dios.* El universo, pues, hace inteligible a Dios y Dios hace inteligible al universo. Pero esto no debe hacer que dejemos de reconocer que la ciencia nos deja abiertos a un universo enigmático que permite también la hipótesis científica de un universo sin Dios, autosuficiente en sí mismo. Los creyentes creen que Dios es la mejor hipótesis de inteligibilidad del universo, y pueden justificarlo con argumentos objetivos. Pero los no creyentes creen que la hipótesis de un universo sin Dios es más aceptable y también lo justifican con argumentos; por eso se sitúan en el agnosticismo o en el ateísmo. La no creencia, por tanto, no es sólo una posibilidad científica, sino un hecho social incuestionable. Frente a esto, la teología clásica se movía en un horizonte hermenéutico en que Dios era una certeza absoluta, metafísica, evidente por la razón a todos. Era un horizonte teocéntrico, con un religiocentrismo existencial inevitable. Parece, por tanto, que hoy es inevitable admitir que para orientar la vida hacia Dios la existencia no está forzada, sino que es la libertad valorativa la que, en el ejercicio de una

libertad personal, orienta, o no orienta, la vida hacia Dios con responsabilidad personal. La libertad es profundamente cristiana, profundamente arraigada en la tradición teológica. Cómo asimilar todos estos nuevos perfiles del mundo moderno derivados de la ciencia es, pues, también uno de los retos de la teología.

11) *El reto de una nueva antropología científico-filosófica.* Todo cuanto llevamos dicho en estas consideraciones nos hace entender que la ciencia moderna ha ido trazando poco a poco unos parámetros nuevos para entender la naturaleza del hombre en el marco de la vida y de un universo evolutivo. Esta nueva antropología científico-filosófica asume muchas cosas del antiguo pensamiento filosófico, pero ofrece una perspectiva mucho más rica, matizada y fundada en el rigor metodológico de la ciencia. Esta nueva antropología científico-filosófica (pero insistimos: la antropología filosófica no sólo depende de la ciencia, aunque en una parte sustancial sí) constituye un reto clarísimo a la teología que hasta ahora se ha movido, y sigue moviéndose en parte, en horizontes hermenéuticos más antiguos. Aparece, pues, el reto de formular una nueva antropología, que asuma la tradición cristiana, supere perspectivas hermenéuticas no esenciales al cristianismo y permita una reformulación de la naturaleza del hombre (y del moderno derecho natural) que haga más fácil abordar el diálogo con la sociedad moderna en numerosas cuestiones jurídicas, morales, éticas y bioéticas.

12) *El reto de la autonomía de la sociedad civil.* Desde el momento en que la ciencia ha mostrado que la inteligibilidad del universo no tiene por qué verse necesariamente en una clave teísta o religiosa, la ciencia ha contribuido (entre otros factores) a formar la idea de la moderna sociedad civil compuesta por creyentes y no creyentes. Sociedad que, en consecuencia, debe construirse desde un discurso neutro: a saber, un discurso natural (discurso que, aunque pretenda ser neutro, no puede ignorar, por otra parte, el hecho religioso como evidencia social incuestionable al que la sociedad civil también debe atender). Este es también un reto moderno de la teología, relacionado con todos los antes mencionados. La teología tiene hoy el reto de entender la lógica del discurso civil propio de la modernidad y relacionarlo con su propio lenguaje teológico. La profundización en la relación de ambos lenguajes, cada uno en su propio sentido y en su autonomía, deberá permitir una reformulación de muchos conceptos que van desde el derecho hasta la ética individual y social o la bioética.

Conclusión. Hemos hecho, pues, una simple relación de retos que hoy la ciencia parece proponerle a la teología. La reflexión ante estos retos para ver qué debe hacer la teología podría ponderarse desde dos tipos de discursos o talantes, antes mencionados: un discurso conservador o un

discurso renovador. En nuestras ponderaciones de cada uno de estos retos hemos mostrado una tendencia a la renovación integrada en los grandes principios de la fe y de la dogmática cristiana. Pero no hemos pretendido cerrar ninguna solución, camino o talante ante estos problemas que, como sabemos quedan hoy abiertos a ponderaciones conservadoras o renovadoras. En todo caso, debemos advertir que la reacción de la teología ante los retos de la ciencia no deberá ser vista sólo como reflexión de los teólogos; estos podrán aportar ideas y propuestas, en una línea u otra, sin confundir sus legítimas opiniones con la fe de la iglesia. Pero la teología cristiana, sobre todo católica, se hace desde dentro de la iglesia, que sigue estando *asistida* por el Espíritu y que como tal irá encontrando poco a poco el camino correcto para situar el cristianismo en la modernidad. Pero este camino lo hallará gracias a la obra, tanteante y diversificada, de tantos teólogos que le ofrecerán los mapas en que diseñar ese itinerario eclesial de avance hacia la modernidad.