

Autor / Author

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Juan Jesús

Universidad Francisco de Vitoria

j.alvarez.prof@ufv.es

PÁGINAS / PAGES

De la 31 a la 53

ISSN / ISSN

2386-2912

¿Cómo pensar y hablar sobre Dios hoy? Las líneas temáticas de un diálogo fructífero entre razón y fe

How to think and speak about God today? Topics for a fruitful dialogue between reason and faith

En un artículo previo a este, publicado en la revista *Comunicación y Hombre*, intenté establecer un marco conceptual adecuado para un renovado diálogo entre razón y fe. Proponía allí una idea común acerca de lo que creyentes y no creyentes llamamos Dios, que pudiera servir como punto de partida; una concepción precisa de lo que entiendo por razón y fe, e incluso una forma concreta de entender qué es dialogar. En este trabajo, planteo, habitualmente en forma de preguntas, las líneas temáticas que pueden servir para que ese diálogo sea no solo viable, sino que resulte incluso fecundo.

#ciencia, #diálogo, #fe, #filosofía, #razón, #teología

ABSTRACT: In a previous article, published in the Journal *Comunicación y Hombre*, I tried to establish a conceptual framework suitable to a renewed dialogue between reason and faith. I suggested, as a starting point, a certain notion of God comprehensible both for believers and not believers; a precise conception of reason and faith; and, finally, a concrete vision of the dialogue we are looking for. Now, in this study, I pose, usually as questions, the topics that could be useful to make this dialogue not only viable but fruitful.

#Science, #dialogue, #faith, #philosophy, #reason, #theology

1. Reconstruir los puentes de comunicación

¿Cómo hablar con un ateo de Alguien en cuya existencia no cree? ¿Tiene sentido plantear dicha temática de forma directa y en primera instancia? Parece claro que no. Sí es imprescindible fijar lo que se entiende por esa noción para que, llegado el caso, unos y otros sepamos de qué hablamos y si lo que en el hilo de la conversación va surgiendo se puede identificar o no con Él, pero los temas sobre los cuales creyentes y no creyentes pueden empezar a dialogar serán en principio otros, relacionados precisamente con ese deseo de verdad que, decía Aristóteles, está presente en todos los hombres y es inherente a todos los saberes.

Los más obvios son los que se refieren a las que frecuentemente son llamadas «preguntas antropológicas fundamentales». El «Atrio de los Gentiles» menciona entre estas las siguientes cuestiones¹: vida y muerte, amor y dolor, verdad y mentira, bien y mal, lo finito y el infinito, lo que está fuera del mundo y lo que es sagrado, el arte, el impulso vital, la presencia de Dios en el hombre, el eclipse y el retiro de Dios, la creencia y la fe, la libertad y la solidaridad, ética y trascendencia, etc., son únicamente algunas propuestas, que ni siquiera aparecen presentadas con un orden demasiado claro.

Sea como fuere, es claro que dichas materias se corresponden con los aspectos más importantes para cualquier ser humano. Por eso, se podrían resumir poco más o menos en la esperanza de descubrir el sentido de nuestra vida y de encontrar satisfacción a nuestro deseo natural de felicidad, esperanzas que no parecen poder hallar respuesta adecuada y completa en los descubrimientos científicos y en sus aplicaciones tecnológicas, por grandes y admirables que sean los avances en estos campos. Como ha dicho recientemente el famoso físico

¹ En diciembre de 2009, el papa Benedicto XVI promovió la creación de lo que se dio en llamar el «Atrio de los Gentiles». A imagen y semejanza del «Atrio de los Gentiles» del antiguo Templo de Jerusalén, un lugar dentro del templo, pero fuera del espacio propiamente sagrado, en el que los no creyentes en la fe de Israel podían encontrarse con los escribas, dialogar sobre la fe e incluso orar al Dios desconocido; se trataba de una iniciativa que buscaba tender puentes de diálogo entre personas de distintas convicciones, particularmente entre creyentes y no creyentes, acerca de los grandes interrogantes de la existencia humana.

El primer encuentro, celebrado en París durante los días 24 y 25 de marzo de 2011, reunió a intelectuales y jóvenes representativos de los diferentes horizontes científicos y culturales, y estaba orientado principalmente —aunque no exclusivamente— al encuentro de los creyentes con los «ateos convencidos», aquellos en los que a menudo sobrevive una auténtica pasión por lo divino. Preocupados por la situación actual del hombre y deseosos todos de «un mundo nuevo y más libre, más justo y más solidario, más pacífico y más feliz», compartieron sus inquietudes y sus reflexiones, sus propuestas y sus vivencias. Después de París, estaba previsto que tuvieran lugar otras etapas del diálogo entre creyentes y personas indiferentes, aquellos que mantienen una relación provocadora con la religión, etc., en ciudades diversas a lo largo y ancho del mundo. Y así ha sucedido, en efecto: Florencia, Bolonia, Palermo, Estocolmo, Bucarest, Tirana, Barcelona, México, Washington, Buenos Aires, Curitiba, Río de Janeiro o la propia Ciudad del Vaticano han visto sucederse los encuentros y las diversas etapas de este diálogo prometedor y, en algunos aspectos, ya ciertamente fecundo.

Gómez Cadenas en un interesantísimo diálogo con el teólogo católico Javier Prades (Fernández Recuero, 2016):

... nuestra ciencia [...] no nos dice quiénes somos ni por qué estamos aquí, no nos conforta con el propósito de nuestra existencia —aunque tampoco nos ofrece pruebas irrefutables de que tal propósito no exista—. El universo es asombroso y sobrecogedor, y a la hora de explicárnoslo la ciencia nos acompaña solo un trecho del camino. La búsqueda de la verdad más allá de las fronteras hasta las que puede llevarnos tiene que utilizar otras herramientas.

Cuando autores como Dawkins, por ejemplo, pretenden que solo se puede aceptar aquello que es demostrado científicamente, no solo están dejando fuera de juego los juicios morales, políticos, históricos, sociales, artísticos o religiosos; también parecen no atender suficientemente al hecho de que incluso nuestra comprensión científica de la realidad está en constante cambio, por más que los científicos aspiren a alcanzar una certeza absoluta y tengan dificultades en contentarse únicamente con tener buenas razones para creer y afirmar algo.

Esta especie de tensión positiva que surge entre la ciencia y la religión cuando se trata de considerar las cuestiones decisivas de la vida humana es precisamente la que mueve a otros científicos bien distintos de Dawkins a poner en marcha el diálogo (Börner y Küng, 2006):

Si me miro a mí mismo —dice el cosmólogo alemán Gerhard Börner en conversación con el teólogo Hans Küng— soy un sistema de átomos y electrones, en el que cada estado determina al que le sigue, bien con estricta causalidad, bien según las leyes de la probabilidad. Funciono como una máquina biológica. Pero en lo profundo de mi ser estoy convencido de que esto no es todo [...]. Queda un resto que mal puedo describir. Tengo la sensación de que subsiste esa tensión entre la descripción física del mundo y la teología. Puedo admitir que el yo, ese yo que me represento, sea una ilusión, pero no tiene por qué ser así. Se deberían mantener estas tensiones y no darse por satisfecho precipitadamente con una conciliación cualquiera. Lo cierto es que la imagen científica del mundo tiene la carencia de que el sujeto pensante, la mente, no aparece en ella. Sin embargo, yo no puedo admitir ningún influjo que no esté condicionado por las leyes naturales. Aquí sitúo la gran insuficiencia.

Conectamos así con el otro género de asuntos, de singular actualidad, que pueden y deben ser objeto de diálogo entre la razón y la fe. Me refiero al ámbito de las ciencias que se ocupan de investigar la realidad natural y, dentro de ella, especialmente la realidad humana desde una perspectiva experimental. Mi opinión en este punto es que, en primer lugar, por la naturaleza misma de la ciencia —que se apoya sobre presupuestos y condiciones de orden metafísico sin los que ni su planteamiento ni su praxis resultarían viables—, en segundo lugar, por el carácter fronterizo de algunos saberes —por ejemplo, la bioética—, y, finalmente, también porque muchas preguntas que son estrictamente científicas y que, como tales, son abordadas por

ciencias determinadas —el origen y destino del universo, por la cosmología; la naturaleza de la materia, por la física; el origen y evolución de la vida y del ser humano, por las diversas ramas de la biología y la química, etc.— plantean asimismo cuestiones de índole filosófica y hasta religiosa que si bien no son accesibles por métodos científico-experimentales, resultan sin embargo inevitables para el ser humano; por todas estas razones —digo— también aquí es absolutamente necesario recuperar el diálogo entre los saberes y entre las personas que en esos planos investigan, creyentes y no creyentes.

Lo que haré ahora es intentar establecer con un poco más de detalle estas líneas básicas que acabo de proponer y por las que ese diálogo habría de desarrollarse. Empezaré por la segunda de ellas.

1.1. El diálogo sobre cuestiones científicas

Es un hecho que ciencia y religión son dos de los fenómenos más importantes y difundidos entre los seres humanos. Ambas, cada una a su modo, se dan en el hombre e intentan responder a las múltiples preguntas que surgen de nuestro contacto con la realidad y de nuestra experiencia acerca del mundo en que vivimos. Mientras que la ciencia trata de dar razón de ese mundo investigando cómo funciona, comprendiendo sus mecanismos y entendiendo sus principales rasgos, la religión se mueve en un nivel distinto interesándose por el significado de esas mismas cosas.

Para desarrollar esta caracterización se ha dicho a veces que la ciencia se ocupa de los hechos en sí mismos, de su cómo y su porqué, mientras que la religión indaga su sentido, su para qué. Pero quizás sea más apropiado decir que las dos buscan dar un sentido a nuestro mundo, aunque lo hagan desde perspectivas y de maneras distintas: la ciencia, analizando y objetivando los fenómenos con una metodología particular que prescinde en buena medida del sujeto; la religión, examinando la realidad como un todo (tanto por lo que hace al macrocosmos del universo como en lo tocante al microcosmos humano) y preguntándose por su origen y su destino.

Si esta visión es correcta, nada impediría considerar los dos enfoques no solo como compatibles sino como complementarios, en el sentido de que podrían entrar en diálogo e interpelarse mutuamente para alcanzar conjuntamente una comprensión de la vida más amplia y profunda de lo que cada una de ellas por separado sería capaz de ofrecer, o para construir una sociedad más justa y humana, más solidaria y pacífica, en pro del bien común y de un mayor compromiso en el cuidado del medio ambiente.

En esa interpelación recíproca, el conocimiento científico podría iluminar la necesaria auto-crítica que la fe religiosa está llamada a hacer siempre respecto de sí misma para depurar sus reflexiones y su pedagogía, sirviendo incluso de inspiración para modelos o escuelas de pensamiento teológico. Pero también la fe, particularmente la fe cristiana, podría ayudar a la ciencia a tener siempre presente su dimensión sapiencial y su carácter instrumental al servicio del ser humano y de su dignidad, y hasta a hacer su propia autocrítica en este sentido. Pues, como

ha dicho el cardenal Müller, antiguo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2016, p. 52²):

La fe en Dios nunca ha sido ni puede ser un obstáculo para el conocimiento científico del mundo. Antes bien, al contrario: precisamente es la mirada de asombro del creyente, buscando siempre una visión unificada de lo real, la que está más capacitada para encontrar el orden radical que Dios ha imprimido en su Creación.

De todas las temáticas de diálogo posibles, me centraré en tres que me parecen especialmente relevantes desde el punto de vista de la investigación científica y de su necesaria apertura a saberes de índole —digamos— humanística.

1.1.1. La naturaleza de la ciencia y la praxis científica

La primera tiene que ver con la propia indagación científica y con los presupuestos que hacen posible la existencia misma de la ciencia, y ha dado pie incluso a argumentos que pretenden justificar racionalmente la necesidad de la existencia de Dios³.

² Este es igualmente el eje conductor del diálogo que, con ocasión de la etapa del Atrio de los Gentiles celebrada en Río de Janeiro del 11 al 13 de abril de 2016 y dedicada a el tema «Dios, cosmos, humanidad: un diálogo de fronteras», mantuvieron el cosmólogo brasileño Marcelo Gleiser y el cardenal italiano Gianfranco Ravasi, a la sazón, presidente del Consejo Pontificio para la Cultura.

Además, en el trabajo preparatorio de esas jornadas se arroja también luz acerca de otras cuestiones concretas que ese diálogo fronterizo puede plantear. Así, al abordar la posible relación entre ciencia y fe, el redactor del texto se pregunta, por ejemplo: ¿podría la fe en el Dios Creador de la revelación cristiana favorecer en alguna medida la investigación científica? ¿Están las nuevas comprensiones de la creación del mundo por parte de Dios, a la luz de la hermenéutica bíblica, en condiciones de dialogar con la ciencia? ¿De qué modo la noción de un Creador puede interactuar con la ciencia moderna? ¿Excluyéndose, complementándose, o serían epistemologías incomunicables entre sí? ¿Cómo argumenta la ciencia la necesidad o no de un Dios Creador para el cosmos? Incluso, aunque no contemple la idea de un Creador, ¿admite la ciencia alguna dimensión trascendente del cosmos? ¿En qué sentido? ¿Qué indagaciones del científico pueden, eventualmente, establecer algún puente de conexión con la religión? ¿Qué nociones, al respecto de Dios, parecen cuestionables o incluso peligrosas a los ojos de la ciencia? Para la ciencia, ¿el cosmos puede ser leído como una narrativa con sentido, tiene indicios de un propósito el devenir cósmico? ¿O todo se reduce a un golpe de suerte? ¿Descarta la cosmología categóricamente la posibilidad de la existencia de Dios? ¿En qué medida es esa posibilidad determinante o no para el método científico? Si no hay una palabra de Dios al respecto de la humanidad, ¿cuáles serían las fuentes éticas de la ciencia? ¿De qué modo las teorías del *Big Bang* y de la evolución podrían promover una profundización de la teología de la Creación? ¿Qué elementos de la teología de la Creación convergen y pueden servir de ayuda en el cuidado ecológico valorizado por las ciencias? ¿En qué aspectos la visión cristiana de la Creación puede colaborar con las ciencias en la promoción de la vida humana y planetaria? ¿En qué sentido el Dios Padre revelado por Jesús favorece la afirmación de la dignidad humana y la inclusión social? ¿Qué aspectos de la noción de Reino de Dios podrían servir a un proyecto de nueva humanidad que pudiera ser compartido por la ciencia, al menos en algunos de sus aspectos? O, incluso, ¿qué actitudes científicas opina la religión que deberían ser superadas en beneficio de la humanidad y tal vez de la propia ciencia? Y, a la inversa: ¿qué actitudes religiosas opina la ciencia que deberían ser superadas en beneficio de la humanidad y tal vez de la propia religión? (Maçaneiro, 2016).

³ A título de ejemplo, cabe citar el argumento de Jacques Maritain incluido en «Dieu et la science», *La table ronde*, n.º 179, Dic., 1962, pp. 22-23; o las más recientes propuestas de B. Wiker y J. Witt, *A meaningful*

Se ha dicho, en este sentido, que si la naturaleza no fuera inteligible, más aún, si las constantes relacionales que llamamos leyes, incluyendo aquellas que no conciernen más que a probabilidades, no pudieran ser estudiadas ni traducidas en términos matemáticos, ni la actividad científica ni el éxito del que a menudo se acompaña, podrían llevarse a cabo ni encontrarían explicación. Téngase en cuenta que dichas leyes o regularidades naturales universales (a las que Einstein se refirió con la llamativa expresión de «razón encarnada») no son creadas por el científico sino descubiertas, extraídas como algo que subyace a los fenómenos, mediante experimentos y teorización matemática. Es como si la naturaleza viniera empaquetada de un modo bien preciso y las leyes que rigen su funcionamiento estuvieran escritas en un código que nosotros hubiéramos de desempaquetar y descifrar para revelar el misterio que aquella encierra. Pero ¿de dónde proceden esas leyes? ¿Por qué son esas y no otras las que gobiernan el orden natural? ¿Es la ciencia, por sí sola, apta para dar respuesta a estas preguntas que se encuentran, por así decir, en los límites de su alcance metodológico?

Como afirmó resueltamente Benedicto XVI (2006) en un famoso discurso:

... la razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología.

No se diga, pues, que la fe no puede influir en la ciencia, en el modo en que la pensamos y hasta en su comprensión:

Mi fe cristiana —ha dicho el biofísico y teólogo Alison McGrath— me anima a ver el universo como algo que es a la vez hermoso y racionalmente transparente, capaz de ser captado por la razón humana mientras, al mismo tiempo, apunta más allá, hacia algo de importancia trascendental. Otros, como Richard Dawkins, miran el universo desde el punto de vista de una fe atea y lo interpretan de una manera muy diferente [...]. El punto aquí es entender que dos observadores pueden mirar el mismo universo y comprender su importancia en términos muy diferentes. El universo no se interpreta a sí mismo para nosotros. Tenemos que tratar de darle sentido⁴.

1.1.2. Los saberes científicos de frontera

Un segundo ámbito del pensamiento científico en el que el diálogo entre ciencia y fe se muestra ineludible es el de los que podríamos llamar «saberes fronterizos», tales como la bio-

world: how the arts and sciences reveal the genius of nature, Madison (WI), Intervarsity Press, 2006; J. Foster, *The divine Lawmaker: lectures on induction, laws of nature and the existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 2004; o G. González, y J. Richards, *El planeta privilegiado: cómo nuestro lugar en el cosmos está diseñado para el descubrimiento*, Madrid, Palabra, 2006.

⁴ McGrath ha desarrollado por extenso su visión en *La ciencia desde la fe*, Madrid, Espasa, 2016.

tica o la ecoética, saberes científicos en los que la problemática de la dignidad humana, la belleza y dignidad propias del orden natural, y los modos de defender y promover ambas ocupan un lugar fundamental.

En efecto. Puesto que es muy dudoso que la ciencia posea por sí misma un código ético, muchos científicos y humanistas consideran absolutamente necesario llegar a algún tipo de acuerdo acerca de los límites éticos de la investigación científica y tecnológica, especialmente cuando se trata de posibles amenazas a la integridad del hombre y de la naturaleza. Un ejemplo muy significativo entre ellos, habida cuenta de su conocida posición polémica y crítica respecto de la fe religiosa, es el de Edward O. Wilson, el padre de la sociobiología.

En los últimos años ha habido en Wilson una cierta evolución en su forma de considerar la relación entre las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades. En *Consilience. La unidad del conocimiento* (publicado en 1998), consideraba ya que nos encontramos en una buena época para fomentar la colaboración entre científicos y filósofos en los ámbitos antes mencionados, y abogaba por alcanzar una nueva forma de unidad del conocimiento a través de lo que llamaba la «consiliencia» (Wilson, 1999, p. 15):

la mayor empresa de la mente ha sido y siempre será —decía— el intento de conectar las ciencias con las humanidades. La actual fragmentación del conocimiento y el caos resultante en la filosofía no son reflejos del mundo real, sino artefactos del saber [...]. La clave de la unificación es la *consilientia* [...] literalmente un «saltar juntos» del conocimiento, mediante la conexión de sucesos y de teorías basadas en hechos de varias disciplinas para crear un terreno común de explicación.

El problema, sin embargo, es que más que establecer las bases para un diálogo lo que Wilson pretendía era la absorción de las humanidades y de las ciencias sociales por parte de las ciencias naturales. Es a la ciencia (concebida como «la metafísica más atrevida de nuestra época») a la que corresponde, en su opinión, dicha labor de síntesis: «La filosofía, la contemplación de lo desconocido, es un ámbito que se está reduciendo». Y añadía: «Tenemos el objetivo común de convertir en ciencia tanta filosofía como sea posible» (Wilson, 1999, p 20)⁵.

⁵ Por si había alguna duda, al final de la obra remataba: «La idea central de la concepción consiliente del mundo es que todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en último término son reductibles, por largas y tortuosas que sean las secuencias, a las leyes de la física [...]. La cultura, y con ello las cualidades únicas de la especie humana, solo tendrán sentido completo cuando se conecten mediante explicaciones causales a las ciencias naturales». Aunque Wilson distinguía entre las ciencias naturales por una parte y las ciencias sociales y las humanidades por otra, «la diferencia entre los dos ámbitos —precisaba en el mismo sentido— está en la magnitud del problema, no en los principios que se necesitan para su solución. La condición humana es la frontera más importante de las ciencias naturales. Y al revés, el mundo material que han puesto al descubierto las ciencias naturales es la frontera más importante de las ciencias sociales y las humanidades. El argumento de la consiliencia puede destilarse como sigue: las dos fronteras son la misma» (Wilson, 1999, pp. 389-390).

Ocho años después, en *La Creación. Salvemos la vida en la tierra*, su posición es un poco distinta. En una especie de larga carta escrita a un ficticio pastor protestante que le sirve de silencioso interlocutor, le propone encontrarse, hablar y trabajar juntos en beneficio del ser humano y de la naturaleza, por cuya suerte se encuentra profundamente preocupado⁶.

Al final del libro, Wilson explica con más detalle esta propuesta de «alianza por la vida», que serviría para afrontar lo que él considera tres grandes problemas que nos afectan a todos: la decadencia del medio ambiente, las confusiones morales generadas por el crecimiento exponencial de la biología y —no deberíamos echar esta observación en saco roto— las deficiencias de la formación científica tal como hoy la reciben los estudiantes (Wilson, 2004, pp. 244-245).

Tanto usted como yo —dice para precisar su postura— somos humanistas en el sentido amplio de la palabra [Wilson se define como un «humanista laico»]: el bienestar de la humanidad ocupa un lugar central en nuestro pensamiento. Pero la diferencia entre el humanismo fundamentado en la religión y el que descansa en la ciencia irradia hacia la filosofía y hacia el significado mismo que nos adjudicamos como especie. Afecta al modo en que legitimamos la ética, el patriotismo, la estructura social y la dignidad personal. ¿Qué hacer? Olvidar las diferencias, digo yo. Encontrarnos en un terreno común [...]. Cuando uno reflexiona al respecto, se advierte que nuestras diferencias metafísicas tienen efectos muy escasos sobre nuestra conducta [...]. Cualesquiera que sean las tensiones entre nuestras respectivas cosmovisiones, cualquiera que sea el destino de la ciencia y de la religión en el espíritu del hombre [Wilson cree en una espiritualidad concebida en un sentido muy amplio y difuso, y promueve lo que ha llamado una «ciencia cívica»], subsistirá siempre una terrenal pero trascendental obligación que los dos estamos obligados moralmente a compartir.

Por último, en una obra aparecida en 2014 y titulada *El sentido de la existencia humana*, irá incluso más lejos. Después de reconocer una vez más que la ciencia y las humanidades «son, ciertamente, fundamentalmente distintas la una de las otras en lo que dicen y en lo que hacen», añade: «pero sus orígenes se complementan el uno al otro, y surgen de los mismos procesos creativos del cerebro humano». De ahí que «si el poder heurístico y analítico de la ciencia pudiera sumarse a la creatividad introspectiva de las humanidades, la existencia humana ganaría un sentido infinitamente más productivo e interesante» (Wilson, 2016, p. 144).

Además, ahora, son las humanidades y no las ciencias lo que distingue al ser humano: «si nuestra especie tiene un alma —sentenciará para sorpresa de muchos— esta reside en las

⁶ Es interesante atender a las razones en las que Wilson se apoya para convencer a su hipotético cooperador: le dice que ambos se dedican a tareas intelectuales con un similar espíritu humanitario y que, a pesar de la imposibilidad de eludir las diferencias entre sus respectivas cosmovisiones, religiosa y teísta el uno, «deísta provisional» el otro, en realidad comparten un similar código ético de conducta cimentado en la razón, la ley, el honor y un sentido innato de la dignidad que, en su opinión, no hay necesidad de preguntarse de dónde precede y en qué se basa. También se muestra muy interesado por conocer más profundamente la argumentación religiosa en favor de la Creación y, en cualquier caso, le anima a no perder ocasión de presentar públicamente dichos argumentos teológicos y morales, dado que, para él, la religión y la ciencia son las dos fuerzas más poderosas en el mundo actual.

humanidades» (2016, p. 143). Para exponer esta idea, plantea incluso una hipótesis de ciencia ficción: si unos alienígenas con un altísimo grado de desarrollo científico y tecnológico llegaran de repente a la tierra, ¿qué es lo que más les sorprendería de nuestra civilización? Y responde que, a buen seguro, no sería la ciencia en la que se supone que tan avanzados estarían, sino las humanidades y la diversidad de las culturas que a partir fundamentalmente de aquellas el ser humano ha generado. Las humanidades «son la historia natural de la cultura, y nuestro patrimonio más privado y preciado». De hecho, «para entender la evolución cultural [...] deberemos interpretar todos los sentimientos y estructuras intrincadas de la mente humana. Y eso —dice— es algo que exige un contacto íntimo con la gente y el conocimiento de un sinfín de historias personales» (Wilson, 2016, p. 45).

Las tecnologías, en cambio, no merecerían en su opinión la misma veneración pues «los descubrimientos científicos y el progreso tecnológico tienen un ciclo vital y, a la larga, tras alcanzar unas dimensiones inmensas y una complejidad inconcebible, reducirán la marcha y se estabilizarán en un ritmo de crecimiento mucho menor». Por otra parte, ambas [ciencia y tecnología] son por naturaleza homogéneas y homogeneizadoras: «serán las mismas en cualquier parte del mundo, para cualquier cultura, subcultura o persona que esté civilizada [...]. Lo que seguirá evolucionando y diversificándose casi infinitamente son las humanidades» (Wilson, 2016, pp. 45-46).

Serán las humanidades igualmente, según este científico, las encargadas de dirimir y resolver los problemas morales, filosóficos y sociales que los nuevos avances científicos y tecnológicos pueden acarrear consigo en relación con el ser humano y su «deber sagrado de preservar la naturaleza humana biológica», y con el medio natural que nos sirve de morada y sustento. Y concluye (Wilson, 2016, p. 48):

Lo estamos haciendo la mar de bien en los ámbitos de la ciencia y la tecnología. Pongámonos de acuerdo para mantener ese buen ritmo, e incluso acelerarlo. Pero fomentemos también las humanidades, aquello que nos hace humanos; evitemos utilizar la ciencia para trastear con este manantial, el potencial absoluto y excepcional del futuro de la humanidad.

Hasta su posición respecto de la religión es ahora mucho más matizada y menos negativa: aunque sigue pensando que «las grandes religiones son, lamentablemente, la fuente de un sufrimiento tan incesante como innecesario» y suponen peligros destructivos para la vida social, propone favorecer el diálogo y la exposición pública de las razones en las que los creyentes de las diversas religiones se apoyan para sustentar su fe y reconoce (Wilson, 2016, p. 117) que

«los servicios que ofrecen a la civilización —en términos de sacralización de una naturaleza por cuyo futuro ya sabemos que Wilson está sumamente preocupado, fundamentación de la ley moral y de la ley civil, y consuelo y atención a los más pobres— no tienen precio.

El caso de Wilson, muy relevante a pesar de sus limitaciones y de las dificultades que la realización de su propuesta plantea, no es en modo alguno excepcional. También otros científicos y filósofos que, en otro tiempo, mostraban una actitud enormemente despectiva e incluso agresiva respecto de la fe religiosa, se muestran hoy más abiertos a un diálogo que, en cualquier caso, resulta ya una imperiosa necesidad. Probablemente se siga pensando, es un prejuicio muy extendido que costará superar, que en relación con el progreso de nuestro conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas la religión no ha hecho nunca ni hará otra cosa que poner límites y cortapisas. Pero hay otra forma de encarar la cuestión, que me parece mucho más equilibrada y positiva. El teólogo Javier Prades, en su diálogo con Cadenas, la ha planteado así (Fernández Recuero, 2016):

¿La religión es un límite al conocimiento o permite integrar el conocimiento en el conjunto de las exigencias éticas del diálogo de la razón con la libertad? [...]. No es extraño que Habermas pidiera lo que llama una traducción cognitiva de las implicaciones que tiene la visión religiosa del hombre como «imagen de Dios» para los grandes debates de la bioética. Si alcanzamos un desarrollo técnico, será siempre un desarrollo controlado por las manos de unos pocos. Si debilitamos las instancias de capacidad crítica frente a la tecnociencia, no nos irá bien a ninguno.

Las limitaciones de la propuesta de Wilson a las que más arriba me he referido radican, en mi opinión, en que dicha propuesta se circunscribe exclusivamente al ámbito práctico. Aunque es cierto que se muestra interesado por un diálogo abierto también sobre cuestiones de fondo, sigue primando en él la convicción última de que ciencia y religión son fundamentalmente incompatibles. Así, a pesar de sus esfuerzos conciliadores, no parece haber para él un terreno común sobre el que creyentes y no creyentes puedan contrastar sus opiniones de modo que ambos puedan avanzar aprendiendo unos de otros no solo en la búsqueda del bienestar humano sino de la verdad. Un verdadero humanismo no puede ceñirse a la promoción —por muy positiva que esta ya sea— solo de una de las partes o dimensiones que nos constituyen. Tengo para mí, en cambio, que sí que hay posibilidad de hallar ese territorio común siempre que se cumplan las condiciones que he intentado ir estableciendo a lo largo de este trabajo. En relación con este asunto, cito de nuevo a Prades (Fernández Recuero, 2016):

Hablemos de lo que hablemos, ¿cuáles son los argumentos de fondo para contrastar? Realidad y razón. Ahí nos medimos todos: los creyentes y los no creyentes. Habría que añadir la libertad. Tenemos que entender mejor la realidad, necesitamos construir una sociedad capaz de medirse, por ejemplo, con la emigración masiva [...]. ¿Y sobre qué vamos a sumar cuando tenemos puntos de vista tan diferentes? Creo que sobre la común condición humana, caracterizada por la razón, la libertad, el lenguaje, las aspiraciones de la vida buena, el sentido de lo que somos... Estas cuestiones, en las que emerge una conexión entre razón, realidad y religión, pertenecen al ámbito público y ahí se deben debatir.

1.1.3. El origen de la vida y del universo

Por fin, hay también preguntas y temáticas de orden exclusivamente científico que, sin embargo, pueden alumbrar (en la medida en que están de alguna manera conectadas con ellas) otras cuestiones que pertenecen ya, más propiamente, a la filosofía o a la teología. A este respecto, los planteamientos de Antony Flew me parecen especialmente interesantes no solo porque durante muchos años ha sido el más famoso representante de las posiciones ateas más radicales sino, sobre todo, porque su cambio de postura del ateísmo a un deísmo abierto dice obedecer a su firme convicción socrática de que uno ha de seguir a su razón hasta donde esta le conduzca, libre de prejuicios o de posicionamientos ideológicos previos que puedan contaminar la reflexión y el diálogo.

Aunque no es la temática de la existencia de Dios la que aquí más nos interesa, es en su obra *Dios existe* donde Flew, que piensa y escribe como filósofo, plantea las preguntas de naturaleza científica que fueron para él objeto de profunda investigación y repensamiento, y que pueden ayudarnos también a nosotros para establecer nuevas líneas temáticas de diálogo entre creyentes y no creyentes.

Según Flew (2012, p. 87):

La ciencia atisba tres dimensiones de la naturaleza que apuntan hacia Dios. La primera es el hecho de que la naturaleza obedece a leyes. La segunda es la dimensión de la vida, la existencia de seres organizados inteligentemente y guiados por propósitos, que surgieron de la materia. La tercera es la propia existencia de la naturaleza.

Sobre la primera de ellas ya he tratado antes. Echaré un brevísimo vistazo ahora a las otras dos, consideradas a título de hechos científicos y, especialmente, a la tematización filosófica de esos hechos y a las preguntas que a partir de estos pueden suscitarse.

- a) Una indagación sobre la vida como realidad constatable y objeto de investigación científica nos obliga a plantear, ya en el plano filosófico, la siguiente cuestión: ¿cómo puede un universo hecho de materia no pensante producir seres dotados de fines intrínsecos, capacidad de autorreplicación y una química codificada? Como se ve, esta pregunta general esconde en realidad tres (o incluso cuatro) problemáticas concretas. La primera de ellas sería, obviamente, la de cómo dar razón del origen y de la naturaleza de la materia, así como de las implicaciones que de las posibles respuestas a esa cuestión se podrían derivar. Pero son las otras tres preguntas las más directamente conectadas con el origen de los seres vivos: ¿cómo explicar la aparición de la materia viva, organizada teleológicamente, a partir de la materia no viviente, que carece de tal teleología? ¿Cómo aparecieron las formas de vida dotadas de capacidad de autorreproducción a partir de formas de vida más primitivas que no tenían dicha capacidad? ¿Cómo explicar el surgimiento de la complejísima codificación y procesamiento de la información genética que es esencial en todas las formas de vida conocidas?

Más aún, si tenemos en cuenta el «ajuste fino» de acuerdo con el que todo en el universo parece funcionar y, de forma más particular, la existencia verificada de una serie de «constantes físicas fundamentales», con un valor medible y de extrema precisión, de las que depende el orden y equilibrio cósmico tal como hoy lo conocemos y que —como última expresión hasta el presente del proceso evolutivo— ha dado lugar a la especie humana (lo que habitualmente se denomina «principio antrópico» en su versión débil), ¿cabría pensar en el universo como resultado de un diseño previo? ¿Servirían las hipótesis del multiverso (la existencia de infinitos universos, por así decir, paralelos) como explicación de ese «ajuste fino» que parece presentárenos como un hecho, y como alternativa razonable a la hipótesis del diseño? ¿Son ambas hipótesis científicas o filosóficas? En orden al diálogo que buscamos, ¿qué se seguiría de que fueran lo uno o lo otro?

- b) El examen científico del universo, por otra parte, no puede por menos que conducir a que nos planteemos en algún momento la pregunta por su origen y su destino futuro. Conecta así con una clásica pregunta filosófica que, en términos leibnizianos, se formula así: ¿cómo es posible que exista algo más bien que la nada? Dicho de otro modo: ¿por qué existe este ser llamado universo en lugar de la nada? O con más radicalidad aún: ¿puede salir algo de la nada? ¿Podría extraer el universo su ser de sí mismo? ¿Existe otro nivel de realidad que sería causa última de su existencia o tendríamos que decir, como propuso Hawking con su hipótesis de un universo autocontenido, sin límites ni perímetro, que el universo no tiene ni principio ni final, sino que simple y puramente es? ¿Tiene algún sentido definido esta propuesta del famoso físico inglés como alternativa a la hipótesis creacionista?

Como en los anteriores casos, también todas estas cuestiones, que son objeto directo de estudio de ciencias particulares como la biología o la cosmología, entroncan de modo casi natural con las temáticas propias de los saberes de orden humanístico. Aunque sus distintos principios teóricos y metodológicos parecen claros, lo cierto es que cada vez es más difícil establecer barreras perfectamente precisas que separen unas disciplinas de las otras en lo tocante a sus intereses de investigación, a sus objetos de análisis e incluso a las preguntas que en cada ámbito se formulan. Y ello es así no solo porque, al fin y al cabo, es el ser humano el que se plantea ese amplio y a veces un tanto indefinido rango de preguntas; tampoco porque, lo queramos o no, cualquier pregunta acaba afectándonos más o menos directamente, antes o después, o de un modo u otro. Lo es, igualmente, porque de nuestros descubrimientos se deduce que la realidad está conformada por un tejido de niveles, objetos y sujetos que interrelacionan e interactúan entre sí como elemento mismo de su propia constitución y naturaleza. En este sentido, cualquier respuesta que pretenda ser exclusiva corre el serio riesgo de ser necesariamente reduccionista e insuficiente. Una vez más, por tanto, el diálogo entre los saberes y entre las personas que a ellos se entregan se nos presenta como ineludible y está necesariamente servido.

1.2. El diálogo sobre las cuestiones antropológicas fundamentales

Vayamos ahora, por último, con las cuestiones que más arriba llamamos preguntas antropológicas fundamentales. También aquí podemos considerar varios aspectos.

1.2.1. La búsqueda del sentido de la vida

Como han confirmado multitud de estudios y resulta accesible a nuestra propia experiencia personal, de todas las dimensiones que nos constituyen y que suscitan preguntas de ese género, la más profunda es la que se corresponde con lo que el psicólogo vienés Viktor Frankl llamó «voluntad de sentido».

Con esta expresión, Frankl se refería al hecho de que los seres humanos no nos conformamos con sobrevivir, ni siquiera con vivir con altos estándares de calidad de vida; necesitamos una razón para luchar, para vivir, para dar lo mejor de nosotros mismos, para afrontar las dificultades y sufrimientos, incluso una razón para morir. Y no parece que cualquier motivo pueda servirnos, ni que podamos darnos ese motivo a través de un simple acto más o menos arbitrario de heroica voluntad.

Ocurre algo parecido con la felicidad, tan estrechamente ligada a esa misma búsqueda de un sentido para nuestra vida. Todos los hombres y mujeres participamos del inextirpable deseo de ser felices y de las exigencias que ese deseo natural integra: el deseo de verdad, los deseos de justicia y de bien, de libertad, de belleza, de amor. Sin embargo, todos somos conscientes de que su satisfacción plena parece superarnos, no está a nuestro alcance y a menudo depende de circunstancias que escapan a nuestra gestión. Durante un momento puede que creamos haber alcanzado la felicidad y, acto seguido, todo se viene abajo mostrándonos hasta qué punto esa felicidad estaba lejos de lo que verdaderamente deseamos: era limitada, percedera y pendía de hilos que no maneja.

Frente a los que pretenden considerar la pregunta por el sentido como una pseudocuestión que no merecería consideración alguna, Fabrice Hadjaj (Hadjadj, 2013, pp. 47-48) ha mostrado de un modo muy sugerente la imposibilidad de que incluso el ateo pueda evitar su planteamiento en términos, además, que apuntarían en una dirección trascendente:

Si me plantean la pregunta abstracta «¿crees en Dios?», puedo responder fácilmente que no. Pero si me preguntan más concretamente «¿cuál es el dios de tu mundo? ¿Qué es lo que tú pones como principio rector y lo que divinizas en tu vida?», ya no puedo librarme de la cuestión con tanta facilidad. La verdad del ateísmo me obliga a no divinizar nada y, sobre todo, a no divinizar el ateísmo. Sería penoso que, queriendo salir de la religión, invente la religión de la salida de la religión. Sería lamentable que, queriendo afirmar la laicidad, instaure un clero laico encargado de excomulgar al clero religioso. Este tipo de contradicción no ha sido rara entre los ateos [...]. Para ser ateo hasta el final [...] debo aceptar, por tanto, no tener la última palabra. Lo cual significa que el ateísmo no tiene la última palabra. El ateísmo solo puede ser sincero si entra en esta

dinámica que lo coloca sin cesar por delante de su propia contradicción [...]. Mi probidad de ateo me lleva a decir que yo no tengo la última palabra —pero también que debe haber una última palabra—. Declarar: «Solo hay penúltimas palabras, no hay una última palabra», sin más, es pretender de nuevo que se tiene la última palabra, y eso es contradecirse. Así pues, hay que decir: «Yo no tengo la última palabra, pero debe haber una última palabra que escapa a nosotros y nos sobrepasa, un verbo trascendente». El ateísmo es verdadero solamente si se convierte en pura disponibilidad para la acogida del misterio. Primero destruye todos los ídolos, después hace también añicos el ídolo del ateísmo y se transforma en espera de una revelación trascendente, de un sentido que nosotros no hemos fabricado, pero que viene a nosotros [...]. De un sentido que nos perturba, de alguna manera. No de lo que da *un* sentido a *mi* vida, sino de lo que me entrega al sentido de mi vida y me pide, por tanto, que lo siga hasta la muerte.

Sea como fuere, la búsqueda de un sentido que sostenga e ilumine nuestra vida, la estimule, la conmueva y contribuya a satisfacer nuestro deseo de felicidad, no puede por menos de suscitar preguntas muy interesantes: ¿qué significado e implicaciones tiene la experiencia (en germen, ya religiosa) de la que estamos hablando: que nuestros deseos de felicidad y sentido son absurdos y que no tienen —valga la redundancia— ningún sentido, que no vale la pena ni plantearse como algo que me problematiza; que son ficticios, pura ilusión, y que por tanto deben ser olvidados; que son contraproducentes y que, en consecuencia, han de ser anulados o extirpados; que son algo que me constituye y que, por ende, han de verse de algún modo satisfechos si es que el ser humano tiene alguna consistencia y no está atravesado por el caos? Y, si este último fuera el caso, ¿cómo podrían llegar a verse satisfechos? ¿Podemos seguir manteniendo la esperanza de que algún día se cumplan, habremos de resignarnos a beber exclusivamente de la felicidad, aquí y ahora, a pequeños sorbos siempre mezclados con un cierto sabor amargo, o tendremos que desembocar en el nihilismo? ¿Sería posible perseverar en esa esperanza por nosotros mismos, sin la apertura del hombre a un orden trascendente y a un Dios personal infinitamente superior a mí y sin embargo accesible de algún modo, capaz de hablar e interactuar conmigo, que me ame, responda a mi necesidad de amor, y que me impulse a amar a los demás y a valorar la positividad de la vida y de la realidad, a la vez que reconozco la contingencia de estas y, por tanto, su dependencia en el ser?

1.2.2. La esperanza como motor último del existir humano y la experiencia religiosa

Esta necesidad de esperanza, una esperanza que no debe confundirse con ningún género de utopía, me parece uno de los principales «signos de nuestro tiempo» (Müller, 2016, pp. 9-12).

El hombre de hoy —ha dicho el cardenal Müller— no percibe su falta de fe como una tragedia, pero, en cambio, sí le inquieta profundamente la falta de esperanza y, lo que es peor, pretende sustituirla con sucedáneos como el optimismo [...]. Autocensurándonos continuamente para no ver lo negativo de la

vida, acabamos ejerciendo una gran violencia contra nosotros mismos y, al final, contra aquellos que pretenden «aguarnos la fiesta». Así ven, de hecho, muchos de los ateos más virulentos hoy a los creyentes: como aguafiestas. [Y termina]: ¡Cuánto escepticismo y cinismo provoca el tan difundido planteamiento optimista del momento actual! [...]. Creo que nuestra sociedad de hoy, considerando a Dios como metafísicamente innecesario [cuando no dañino] y proponiendo un optimismo que no se sustenta en la realidad, está agravando aún más los problemas que la aquejan.

Efectivamente, nuestro mundo, la humanidad de hoy, cada hombre y cada mujer, está sediento de esperanza. Frente a las frustraciones y los fracasos de nuestra historia personal y colectiva, que se van acumulando y desgastándonos poco a poco, el cumplimiento de algunas de nuestras esperanzas —más grandes o más pequeñas, como un gran amor o el éxito profesional— puede parecer a veces y durante un tiempo que nos llena y que no necesitamos de ninguna otra cosa, pero antes o después nos damos cuenta de que no era eso exactamente lo que deseábamos o de que, al menos, no lo era todo, no era aquello que juzgamos que se correspondería con nuestro deseo de felicidad (pues este incluye, por ejemplo, una vida que no se vea afectada por la muerte sino que prolongue, y lo que es más importante aún, lleve a su plenitud todo lo positivo que en nuestra historia personal, la de cada uno y la de todos, ha sucedido; una vida que nos asegure que nada de lo que hemos amado se perderá, que nada de lo que hemos construido con tanto esfuerzo se desvanecerá... Y todo eso está infinitamente lejos de lo que con nuestras solas fuerzas podemos lograr).

Como dijo Benedicto XVI (2007):

Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que solo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar [...]. Necesitamos tener esperanzas que día a día nos mantengan en el camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza —añade— solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar [...]. Pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto [...]. Solo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que solo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: la vida que es «realmente vida».

Pero ¿de qué tipo de experiencia estamos hablando en realidad cuando la caracterizamos como religiosa? ¿Se puede reducir sin más a un estado afectivo o, con más generalidad, a un estado mental? ¿Puede ser esa experiencia objeto de reflexión y diálogo, especialmente si no se refiere ya solo a una pretendida experiencia germinalmente religiosa sino a una experiencia religiosa claramente explícita, además muy concreta y relativa a una religión particular como la cristiana?

Por experiencia religiosa, citando a Copleston (Russell y Copleston, 1978, p. 29), podemos entender

...una conciencia amorosa, pero oscura, de un cierto objeto que se la antoja irresistiblemente al sujeto de esa experiencia como algo que trasciende el ego, como algo que trasciende todos los objetos normales de experiencia, algo que no puede ser imaginado o conceptualizado, pero de cuya realidad es imposible dudar, al menos durante la experiencia, y que conduce a mi persona a un estado de felicidad incomparable, a una motivación para afrontar por amor cualquier vicisitud por dura que pudiera ser, a un deseo de comunión con ese Algo o Alguien que se me impone como sublime y que parece tomar posesión de mí al mismo tiempo que me infunde una enorme vitalidad y me anima en mis deseos de plenitud en la búsqueda —personal y comunitaria— de la verdad, del bien y de la belleza.

Aunque no tengamos por qué restringir necesariamente su ámbito de expresión, Copleston se refiere como tipo puro de esta experiencia a la experiencia mística que «fructifica en una sobreabundancia de amor dinámico y creativo» (1978, p 31). En su opinión, la mejor explicación de estas experiencias sería la existencia real de una causa objetiva que no solo la daría solidez sino credibilidad. En este sentido, se trataría de una experiencia comparable en cierto modo con la experiencia amorosa o con la experiencia poético-artística, tan íntimas e incommunicables como estas, pero de la que todos podemos participar en mayor o menor medida, aunque no sea más que a través del testimonio de los que la experimentan.

Más aún, creo incluso que la experiencia religiosa —considerada en sí misma e incluso encarnada en una forma concreta de religiosidad— puede ser objeto y servir de estímulo no solo para el diálogo interreligioso sino para un diálogo entre creyentes y no creyentes, pues, aunque —como ya se ha dicho— es, en principio y primordialmente, una experiencia personal, está también abierta a una vivencia comunitaria y es algo genuina y específicamente humano. De hecho, toda religión —cada una a su manera— se presenta siempre como un intento de responder a la pregunta por el sentido último de la vida que ningún hombre puede obviar y, en particular la fe cristiana, se ofrece como una respuesta capaz de atender en plenitud a nuestras más profundas inquietudes.

En un famoso artículo, que en su momento provocó una gran polvareda habida cuenta de que quien lo escribía era uno de los más reputados pensadores españoles de nuestro tiempo, Eugenio Trías escribía (Trías, 1990):

Quizás las futuras claves del pensamiento y de la vida no tengan que buscarse y rebuscarse tanto [como hoy es común hacerlo] en teorías éticas, estéticas o políticas *ad hoc*, cuanto en formas de vida y de pensamiento religiosas [...]. Sería culpable, por parte nuestra, marginar esta cuestión con cualquier tópico siempre a mano (fundamentalismo, teocracia, etc.). Sería el modo seguro de impedir la posibilidad de pensar, con mente despejada, el hecho religioso. Al fin y al cabo, es muy probable que la religión sea la cara *en sombras* de un mundo que no tiene suficiente con ese *vacío* (de sentido, de valor) al que parece con-

ducirle la civilización hija del proyecto ilustrado (cuyo último episodio lo constituye el *nihilismo*, es decir, la secularización radical) [...]. Nuestro *ethos* contemporáneo busca algo más que civismo *cosmopolita* y *supuesta* (ilusoria o no) *felicidad*. Quizá lo que se busca es Verdad (así, con mayúscula, como siempre ha sido la verdad). Quizá se esté ya harto de tanta *desmitificación* (retórica, sofística, lógico-lingüística, deconstructivista, etc.) de la verdad. Esta subsiste incólume, inmarcesible, retándonos, a modo de esfinge, como depositaria del *litigio* entre el sentido y el sinsentido.

Finalmente, otras muchas preguntas relacionadas con la experiencia religiosa también son susceptibles de una búsqueda de respuestas compartida: ¿acaso no es un dato en la historia de la humanidad la presencia por doquier del hecho religioso? ¿No es objeto de análisis desde diversas perspectivas por parte de saberes tan distintos como la filosofía y la fenomenología de la religión, la sociología, la historia o, últimamente, incluso las neurociencias? ¿No es también un hecho que, singularmente la fe cristiana, resulta ineludible para entender la historia de Occidente y de la cultura occidental? ¿No hay en el origen y desarrollo de la ciencia moderna —como ya hice notar— un caldo de cultivo apropiado abonado por los presupuestos filosóficos y el contenido teológico de esa misma fe?

1.2.3. La experiencia estética y artística

Otro posible cauce de diálogo entre creyentes y no creyentes que ahora voy a considerar es el de la belleza y la experiencia poético-artística.

En uno de los cuentos incluidos en *El Aleph* («Historia del guerrero y de la cautiva»), Jorge Luis Borges recoge y reelabora la historia de Droctulft, de quien supo a través de una de sus lecturas de Croce. Al parecer, de acuerdo con el historiador latino Paulo el diácono, Droctulft fue un guerrero bárbaro que, dispuesto a conquistar y asolar Rávena, se vio sin embargo subyugado por la belleza de la ciudad y acabó cambiando de bando para defenderla. Pues bien, a partir del cuento borgiano, la escritora Rosa Montero reflexiona así (Montero, 2006):

Estoy convencida de que el ansia de belleza es una necesidad básica en el ser humano, un ingrediente esencial de la existencia por el que somos capaces de arriesgar nuestras vidas. La belleza es un impulso de armonía que nos trasciende, que nos rescata de la nadería de nuestras pequeñas muertes, que nos ofrece una intuición o un espejismo de sentido capaz de ordenar el desesperado caos del vivir. Todos llevamos dentro esa potencialidad para la belleza [...] y lo triste es que vivimos por lo general existencias embrutecedoras, feas vidas mostrencas que mutilan nuestra predisposición hacia lo hermoso.

Y concluye:

Droctulft no descubrió lo hermoso en Rávena, sino que lo encontró porque lo estaba buscando aun sin saberlo [...] respondiendo de golpe sus preguntas incluso antes de saber formularlas.

Hay, de hecho, en las profundidades más recónditas de todo artista y, en última instancia, de todo hombre, un impulso hacia la belleza contemplada y recreada que nos hace capaces de penetrar la superficie de lo real y abrirnos a su misterio escondido. Es probable que en un tiempo como el nuestro, embargado por las preocupaciones y por el dominio de lo efímero, ese instinto se encuentre un tanto adormecido y que eso explique en buena medida la mediocridad y la futilidad de la vida a la que Montero se refería, pero, aun así, sigue siendo cierto que la belleza y el arte son uno de los mejores lugares de encuentro entre personas y culturas diversas, un puente de comunicación y de diálogo apropiado en nuestra búsqueda común de verdad, de bien y de libertad, incluso —a pesar de las nítidas diferencias entre un tipo y otro de experiencia— un camino abierto a la experiencia religiosa que hace en particular que el ateísmo del artista nunca esté totalmente seguro de sí: aunque rechace a Dios, nunca podrá liberarse plenamente de la angustia y de la pasión metafísicas ínsitas a la propia experiencia poético-artística que le mueven a detectar lo espiritual en lo sensible y le incitan a expresar lo inefable, en el fondo, como manifestación del sentido religioso que en nosotros anida.

En su Carta a los artistas, Juan Pablo II dijo de manera sugerente pero también muy provocadora: hasta «cuando escudriña las profundidades más oscuras del alma o los aspectos más desconcertantes del mal, el artista se hace de algún modo voz de la expectativa universal de redención» (1999). Por su parte, en un conocido pasaje inspirado en Edgar Allan Poe, Baudelaire había afirmado (Baudelaire, 1976, p. 334):

Es este inmortal instinto por lo bello lo que nos hace considerar la tierra y sus espectáculos como una idea aproximada, como una correspondencia del cielo. La sed insaciable de todo lo que está más allá, y que revela la vida, es la prueba más viva de nuestra inmortalidad. Es, a la vez, por la poesía y a través de la poesía, por y a través de la música, como el alma entrevé los esplendores situados detrás de la tumba; y cuando un poema exquisito te sitúa al borde de las lágrimas, estas lágrimas no son la prueba de un exceso de gozo, son más bien el testimonio de una melancolía irritada [...] de una naturaleza exilada en lo imperfecto y que querría apoderarse inmediatamente, sobre la tierra misma, de un paraíso revelado.

¿No apuntan estos y otros muchos textos, de creyentes y no creyentes, hacia una conexión íntima entre esperanza y belleza? En el mundo desesperanzado en que vivimos, herido por la desconfianza entre los hombres y también frecuentemente por la agresividad, amenazado de un escepticismo desolador y de un relativismo moral que apenas puede responder a los retos que constantemente se nos presentan, en nuestra búsqueda de un sentido último que haga perdurar los valores más positivos de nuestra condición y transfigurar aquellos aspectos de nuestra vida que no son tan luminosos, Benedicto XVI se preguntaba «¿qué es lo que puede volver a dar entusiasmo y confianza, qué puede animar el alma humana a encontrar el camino, a levantar la mirada hacia el horizonte, a soñar una vida digna de su vocación? ¿No es acaso la belleza?» (2009).

¿No provoca la belleza una sacudida saludable que nos hace salir de nosotros mismos, que nos arranca del conformismo y de la resignación, que nos hiere pero que también nos despierta y nos empuja hacia delante y hacia arriba? ¿No estimula la auténtica belleza el deseo de conocer, de encontrarse con el otro, de contemplar y disfrutar juntos, de participar conjuntamente de aquello que nos supera pero que también nos eleva? ¿No suscita la belleza el amor a lo que es bello y hasta una cierta conexión afectiva entre quienes comparten su contemplación y su creación? ¿No reconocemos el bien en la belleza y la belleza en el bien? ¿No amplía la belleza los horizontes de la razón, obligándonos a buscar nuevos cauces de conocimiento? ¿No dilata nuestra conciencia, impele nuestra voluntad y embriaga de gozo nuestro «corazón»? ¿No ha servido ya, de hecho, antes, sirve ahora y servirá siempre para facilitar nuestra apertura a un mundo que se nos presenta como misterioso, sede y motivo para profundas y genuinas experiencias humanas de espiritualidad? ¿No nos ofrece la belleza un «fruto precioso que resiste la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comunicarse en la admiración»? (Vaticano II, 1986, p. 623).

También en la belleza y en el arte, parece obvio, hay un depósito riquísimo que puede ser muy útil a la hora de encauzar nuestra reflexión y nuestro diálogo, nuestro pensar y hablar sobre Dios.

1.2.4. El mal y la experiencia de mi debilidad moral: perdón y misericordia

Dentro de nuestra búsqueda de sentido, un último aspecto, singular pero por otra parte tan antiguo como el propio hombre, y desde luego decisivo para nuestro propósito, es el de la realidad del mal. Se trata de una cuestión muy apreciada por los pensadores ateos pues la consideran base de un argumento «irrefutable» contra la existencia de Dios y contra la fe religiosa, al menos contra aquella fe que se refiere a un Dios personal, omnipotente, onnisciente y bueno.

Ciertamente, es esta una problemática que el creyente no puede obviar ni difuminar, sino que ha de afrontar con la intensidad propia del dramatismo humano que el sufrimiento saca a la luz y hace tan explícito. Pero no pensemos por ello que el ateo se ve libre de ese mismo afrontamiento. El mal nos afecta a todos y supone para todo ser humano, creyente o no, un obstáculo difícil de superar en nuestra búsqueda de sentido y felicidad. Y no me refiero solo al mal físico, que a menudo no depende de nosotros, sino especialmente al mal moral, que tiene como condición de posibilidad nuestro libre albedrío y del que somos en mayor o menor medida responsables.

En efecto. A la vez que experimentamos la honda satisfacción inherente a la realización de lo que consideramos un comportamiento debido en el orden moral, todos tenemos igualmente la experiencia de la impotencia que con frecuencia nos atenaza e impide la realización de ese comportamiento, y que nos hace fracasar provocando en nosotros una inquietante y desalentadora sensación de esclavitud. En este sentido, es un hecho en mi opinión muy significativo que los deseos de una total autonomía del sujeto en el orden moral que han caracterizado la modernidad y que —con excepción del finalmente fallido intento kantiano— fueron llevando a un progresivo distanciamiento entre ética y religión como condición de posibilidad de una supuesta vida moral

saludable, no se hayan traducido en una mayor conciencia de verdadera libertad en ese mismo hombre, no hayan servido para el establecimiento de un sólido cimiento para el concepto de ley y no hayan alumbrado una experiencia de lo moral coherente, rica y armónica.

Junto con la esperanza o la belleza que antes mencionábamos, los deseos de libertad, de justicia y de bien, así como la necesidad de perdón y misericordia (que particularmente el hombre de hoy a menudo querría desterrar de sí pero que, por ejemplo, se nos muestra con claridad a partir del sentimiento de culpa que uno experimenta cuando es consciente de no haber hecho lo correcto), conforman, por tanto, otro conjunto de experiencias profundamente humanas que pueden servir de estímulo para nuestra reflexión y de elemento para el diálogo, inspirando —junto a la cuestión del mal en general— infinidad de preguntas: ¿puede atisbar el ser humano algún sentido en esa realidad del mal que siempre parece estar presente, acompañándonos de mil modos a lo largo de nuestra vida? Utilizando un lenguaje que tomo de Gabriel Marcel, ¿cómo debe ser abordada esa cuestión: como un problema que hay que resolver mediante la aplicación de alguna estrategia racional o como un misterio en el que hay que profundizar y sobre el que hay que intentar arrojar algo de luz por medios que no tienen por qué ser exclusivamente racionales? ¿Podemos encontrar respuesta a nuestros deseos de libertad, justicia y bien, y a nuestra necesidad de perdón y amor misericordioso en alguien de nuestra misma condición o, como tal, su cumplimiento está íntima y necesariamente conectado con la existencia de un Dios personal capaz de actuar sobre nuestra historia? ¿En qué lugar quedan la creencia y la increencia ante el «tribunal» del mal? O, en todo caso, ¿pueden colaborar ciencia, filosofía y religión en la lucha contra el mal que asola nuestra existencia? ¿De qué modo?

Como dijo Jürgen Habermas (Habermas, 2001):

Los lenguajes seculares, cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones. Cuando el pecado se convirtió en no más que culpa, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible, el dolor que se ha infligido al prójimo. Si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible. El justificado escepticismo de Horkheimer contra la delirante esperanza que Benjamin ponía en la fuerza de la restitución de la memoria humana («aquellos a quienes se aplastó, siguen realmente aplastados», replicaba Horkheimer) no desmiente en modo alguno ese impotente impulso que nos lleva, pese a todo, a intentar cambiar algo en una injusticia que ciertamente resulta inamovible. La correspondencia entre Benjamin y Adorno procede de principios de 1937. Ambas cosas, la verdad de ese impulso y también su impotencia, tuvieron su continuación después del holocausto en el ejercicio tan necesario como desesperado de un «enfrentamiento con el pasado y elaboración del pasado» (Adorno). Y en el creciente

lamento acerca de lo inadecuado de ese ejercicio, ese mismo impulso no hace sino manifestarse en forma ya distorsionada. Los hijos e hijas no creyentes de la modernidad parecen creer en tales instantes deberse más cosas y tener necesidad de más cosas que aquellas que ellos llegan a traducir de las tradiciones religiosas, comportándose en todo caso como si los potenciales semánticos de estas no estuviesen agotados.

2. Conclusión

Todas las experiencias genuinamente humanas a las que nos hemos referido en el punto anterior (la búsqueda de un sentido para la vida; el deseo de verdad, de bien, de justicia, de libertad, de amor, en definitiva, de felicidad; la necesidad de sostener la esperanza como motor de nuestra existencia y la experiencia religiosa; la búsqueda de la belleza como medio que ilumina y anima nuestro camino; o de perdón y misericordia para perseverar en el difícil empeño de alcanzar una vida lograda a pesar del mal) apuntan en una misma dirección que se corresponde con la que quizás sea nuestra más profunda y específica condición: la que nos constituye como seres «deseantes».

Nada me parece más antihumano, en este preciso sentido, que pretender anegar nuestros más genuinos deseos en el mar de una falsa y fatua tranquilidad. Es nuestra natural y congénita inquietud la que nos ha hecho sobrevivir, progresar y sobresalir en el río de la vida, como especie y como individuos. Y, a este respecto, quizás tampoco sea casual que la fe y la vivencia religiosas nos hayan acompañado siempre, del mismo modo que nos ha acompañado la razón. De ahí que, a los efectos de fomentar el diálogo entre la fe y la razón, e incluso de abrir un camino para que nuestro tiempo pueda recobrar el auténtico sentido religioso de la vida respecto del que tan a menudo se muestra refractario, profundizar en esta misma dinámica de nuestros deseos no puede ser algo secundario.

Como ha dicho Benedicto XVI (2012):

Sería de gran utilidad, a tal fin, promover una especie de pedagogía del deseo, tanto para el camino de quien aún no cree como para quien ya ha recibido el don de la fe. Una pedagogía —continúa— que comprende al menos dos aspectos. En primer lugar, aprender o reaprender el gusto de las alegrías auténticas de la vida. No todas las satisfacciones producen en nosotros el mismo efecto: algunas dejan un rastro positivo, son capaces de pacificar el alma, nos hacen más activos y generosos. Otras, en cambio, tras la luz inicial, parecen decepcionar las expectativas que habían suscitado y entonces dejan a su paso amargura, insatisfacción o una sensación de vacío. Educar desde la tierna edad a saborear las alegrías verdaderas, en todos los ámbitos de la existencia —la familia, la amistad, la solidaridad con quien sufre, la renuncia al propio yo para servir al otro, el amor por el conocimiento, por el arte, por las bellezas de la naturaleza—, significa ejercitar el gusto interior y producir anticuerpos eficaces

contra la banalización y el aplanamiento hoy difundidos. Igualmente los adultos necesitan redescubrir estas alegrías, desear realidades auténticas, purificándose de la mediocridad en la que pueden verse envueltos [...]. Un segundo aspecto, que lleva el mismo paso del precedente, es no conformarse nunca con lo que se ha alcanzado. Precisamente las alegrías más verdaderas son capaces de liberar en nosotros la sana inquietud que lleva a ser más exigentes —querer un bien más alto, más profundo— y a percibir cada vez con mayor claridad que nada finito puede colmar nuestro corazón [...]. Por lo demás, todos necesitamos recorrer un camino de purificación y de sanación del deseo. Somos peregrinos hacia la patria celestial, hacia el bien pleno, eterno, que nada nos podrá ya arrancar. No se trata de sofocar el deseo que existe en el corazón del hombre, sino de liberarlo, para que pueda alcanzar su verdadera altura.

Terminemos. Mi propósito no era otro que el de contribuir a la apertura de una reflexión y de un diálogo serenos, profundos, sobre la cuestión de Dios, de manera que fe y razón pudieran reencontrarse de un modo nuevo, de acuerdo con los tiempos que nos ha tocado vivir. Para ello, en un primer artículo examiné aquellas actitudes y condiciones de diversa índole que hacen que ese diálogo se nos presente a menudo como inviable; intenté desbrozar el terreno y poner los cimientos para la edificación de nuevos puentes de comunicación entre creyentes y no creyentes; y busqué caracterizar cómo habría de ser ese diálogo. En este estudio, he presentado someramente los cauces por los creo que aquel podría articularse y desarrollarse de manera que pudiéramos esperar de él buenos frutos. En definitiva, se trataba de perfilar cómo pensar y hablar sobre Dios hoy.

La tarea no es en modo alguno fácil: han sido siglos de incomunicación y de incomprensión mutua. Pero a lo largo de este estudio también hemos visto que algunos ensayos ya han comenzado a ponerse en práctica con esperanzadoras perspectivas. Tenemos imperiosa necesidad de proseguir en esta línea, comprometidos y esforzados en un empeño que merece sin duda la pena. Está en juego nada menos que el destino del hombre.

3. Bibliografía

- BAUDELAIRE, Ch., *L'Art Romantique* [Notes nouvelles sur Edgar Poe], en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1976.
- BENEDICTO XVI, *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y Reflexiones. Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 2006. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- , *Spe salvi*, 2007, n.ºs 30-31. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- , *La Belleza, camino hacia Dios*, 2009. Encuentro con los artistas el 21 de noviembre. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html

- , *El año de la fe. El deseo de Dios. Audiencia general de 7 de noviembre*, 2012. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html
- BÖRNER, G. y KÜNG, H., «Diálogo entre ciencia y teología», *Investigación y Ciencia*, junio de 2006, n.º 357.
- FERNÁNDEZ RECUERO, A. L., *Tender puentes: una conversación con Javier María Prades y Juan José Gómez Cadenas*, 2016. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: <http://www.jotdown.es/2016/05/tender-puentes-una-conversacion-con-javier-maria-prades-y-juan-jose-gomez-cadenas/>
- FLEW, A., *Dios existe*, Trotta, Madrid, 2012.
- HABERMAS, J., *Fe y saber*. Discurso de agradecimiento pronunciado en la Pauskirche de Frankfurt el 14 de octubre con motivo de la concesión del «premio de la paz» de los libreros alemanes, 2001. [Consulta: 18/06/2016]. Disponible en: <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf>
- HADJADJ, F., *¿Cómo hablar de Dios hoy? Manual de antievangelización*, Nuevo Inicio, Granada, 2013.
- JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, 1999, n.º 10. [Consulta: 18/06/2016]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html
- MAÇANEIRO, M., *Deus, cosmos, humanidade: um diálogo de fronteiras*. [Consulta: 07/06/2016]. Disponible en: <http://cienciaefe.pucpr.br/2016/02/16/deus-cosmos-humanidade-um-dialogo-de-fronteiras/>
- MCGRATH, A., *Diario ABC*, 18/04/2016. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: http://www.abc.es/ciencia/abci-ciencia-amenaza-para-nuestra-especie-201604180209_noticia.html
- MONTERO, R. (17/07/2006). «La belleza siempre es más fuerte», *Clarín*. [Consulta: 19/06/2016]. Disponible en: <http://edant.clarin.com/diario/2006/07/17/opinion/o-01501.htm>
- MÜLLER G., *Informe sobre la esperanza*, BAC, Madrid, 2016.
- RUSSELL, B. y COPLESTON, F. C., «Debate sobre la existencia de Dios», *Teorema*, Valencia, 1978.
- TRÍAS, E. (1990, 19/06), «Pensar la religión», *El País*. [Consulta: 30/03/2018]. Disponible en: https://elpais.com/diario/1990/06/19/opinion/645746412_850215.html
- VATICANO II, «Mensaje a los artistas», *Documentos*, BAC, Madrid, 1986.
- WILSON, E. O., *Consiliencia. La unidad del conocimiento*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.
- , *La Creación. Salvemos la vida en la tierra*, Katz, Buenos Aires, 2004.
- , *El sentido de la existencia humana*, Gedisa, Barcelona, 2016.