

Sergio Silva G., S.S. CC.

Profesor de la Facultad de Teología, U.C.

Ciencia y fe en una Universidad Católica: Posibilidades de una relación mutuamente enriquecedora

El tratamiento de las relaciones entre ciencia y fe puede hacerse de muchas maneras, cada una de las cuales aporta algún aspecto válido.

El que me interesa hacer aquí no es un tratamiento teórico-abstracto, en el sentido de mostrar la compatibilidad de principio de la fe con el conocimiento científico humano (aunque, al pasar, también señalaré algunos de los argumentos en que se funda esta compatibilidad).

Me interesa más bien un planteamiento práctico-histórico, porque creo es el que nos puede ayudar a mejorar las relaciones que se dan (o no se dan, o se dan poco, o mal) entre ciencia y fe en la Universidad Católica y, a través de ella, en el largo plazo, también en el país.

Este trabajo tiene tres partes: unos "preámbulos", donde sitúo los términos del problema y propongo como hilo conductor la historicidad; una mirada a las fases de la historia de la relación entre la ciencia moderna y la fe, para descubrir las razones de los conflictos; y un esbozo de lo que pueden ser, en la situación actual y en una Universidad Católica, las posibilidades de aporte y fecundación mutuos entre ciencia y fe.

I. PREAMBULOS

1.1 *Los términos*

a) *Ciencia*

No la entiendo en un sentido abstracto, como una posibilidad de conocimiento cierto, confiable y universal, de la realidad a la que tenemos acceso en nuestro ser-en-el-mundo, sino en sentido concreto, como el conjunto de las ciencias modernas, nacidas a partir del Renacimiento, del deseo de explorar la naturaleza en una perspectiva de conocer para controlar y dominar. Sé que existe una discusión no terminada sobre las relaciones entre ciencia y técnica. A mi juicio, se trata de una cada vez mayor unidad. Algunos argumentos aparecen más adelante.

Dos características me interesa señalar de estas ciencias. En primer lugar, su carácter plural, debido en parte a la pluralidad de (posibles) objetos de

estudio en la naturaleza: materia, vida, hombre, cultura; pero también debido al uso de una pluralidad de métodos y “modelos” o “paradigmas”: geometrías euclidianas y no euclidianas, mecánica cuántica u ondulatoria, teorías evolucionistas o fixistas, etc., métodos y modelos que abren (y cierran) a determinados aspectos o dimensiones de la realidad estudiada.

Una segunda característica es la tendencia (cultural) a hacer del conocimiento científico el conocimiento por excelencia, lo que implica una cierta presión sobre todas las disciplinas de conocimiento a alinearse de acuerdo a los métodos reconocidos como científicos. Esta presión se ejerce de muy diversas maneras: el mismo científico, que no quiere salirse de los cánones de científicidad vigentes; las instituciones de financiamiento de la investigación; los comités editoriales; la comunidad científica, los MCS, etc.

Al entender de esta manera la ciencia, estoy delimitando el tema de las relaciones ciencia/fe a un caso particular, el de las ciencias que llamamos exactas o naturales. Sin embargo, debido a esa tendencia cultural que acabo de señalar, la particularidad del tema adquiere cierta universalidad de hecho.

b) *Fe*

No la entiendo en el sentido abstracto o genérico de creencia, sino en el concreto de la fe católica; pero no en el sentido específico de la virtud teologal, por la cual —según Santo Tomás— asentimos intelectualmente a la Verdad que Dios nos ha revelado, sino en un sentido englobante, marcado por dos aspectos complementarios: por una parte, la fe es una decisión del “corazón” del hombre, de su centro personal, que es el lugar donde el hombre se integra y dispone de sí: decisión que acepta el encuentro con Dios. Por otra parte, la fe está destinada a impregnar toda la vida del hombre, individual y colectivo; por eso, en este sentido la fe incluye la doctrina, la moral personal, social y política, la praxis sacramental, la institucionalidad eclesial, etc.

Dos características quiero señalar aquí de la fe. La primera es que la fe es un encuentro personal: es el hombre integral —todo el hombre y todos los hombres— el que está llamado a entrar en comunión con el Dios que se nos ha revelado históricamente en Cristo (y que ya en la creación se nos hacía “encontradizo”). La segunda es que la fe está en una tensión escatológica: la fe se inicia en la historia, crece y se desarrolla en ella, pero sólo logra su plenitud en la Escatología, cuando irrumpa Dios en nuestra historia y lo veamos cara a cara, ya no como a través de un vidrio oscuro. De aquí que las expresiones históricas de la fe sean siempre provisorias y relativas (pero relativas a un absoluto del que no disponemos).

c) *La inadecuación de los términos en relación*

Así definidos los términos, se ve que la relación es inadecuada, porque ciencia y fe están en niveles diferentes: la fe es englobante, la ciencia es actividad sectorial del hombre.

Es cierto que, al ideologizarse, la ciencia puede hacerse englobante; pero entonces se trata de un error, que mutila la riqueza del hombre, que desconoce su complejidad, como ha ocurrido de hecho con los cientismos que se han dado en la historia de los tiempos modernos y se siguen dando hoy.

1.2 *Dos premisas*

a) *Una premisa de fe*

Dios es el autor del orden de la creación, que es la base que hace posible la ciencia, porque El ha hecho la realidad ordenada, gobernada por leyes naturales, y ha hecho al hombre capaz de conocerla; Dios es también el autor del orden de la salvación, que es la base de la fe.

Por lo tanto, en principio, si aceptamos que Dios no se puede engañar, ni quiere engañarnos, no puede haber contradicción alguna entre ciencia y fe, en la medida en que se trate de auténtica ciencia y de auténtica fe. Hablar de "auténtica" ciencia y, más abajo, de su posible "inautenticidad", supone que existe un concepto, en cierto modo, normativo de ciencia. Más adelante, al justificar un enjuiciamiento ético de las ciencias modernas, se verá a qué me refiero.

Sin embargo, toda la obra del hombre, incluidas su ciencia ejercida y su fe vivida, está, en mayor o menor medida, afectada por el pecado, por el rechazo de Dios; es decir, por una contradicción interna: se rechaza a aquel que está en todo instante dando el ser a toda la realidad, y se pretende conocerla y transformarla como si El no existiera. Esto hace que tanto la ciencia ejercida como la fe vivida se den con grados (variables) de inautenticidad; inautenticidad con respecto a un cierto ideal, nunca alcanzable en la historia y, por lo tanto, nunca formulable exhaustivamente.

b) *Una premisa de razón*

Una correcta teoría del conocimiento muestra que los conocimientos que logran las ciencias modernas son relativos a sus marcos precientíficos de referencias, constituidos en parte por la naturaleza biológica (y racional) del hombre: hay, por ejemplo, una "protofísica" dada por la extensión corporal del hombre, por su capacidad de sentir el peso de la materia y por su temporalidad; pero esos marcos están constituidos también en parte por la cultura, dentro de la cual se desarrolla y se interpreta esa naturaleza del hombre.

En particular, un elemento decisivo de esos marcos de referencias precientíficos está constituido por lo que podemos llamar anticipaciones de posibles conocimientos o, en términos de la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas, intereses que guían el conocimiento.

Habermas, prolongando ideas de Kant, muestra que la validez de los enunciados de una ciencia depende de que los podamos referir *a priori* a ciertas categorías básicas de experiencia, porque de otro modo la ciencia no pasa de ser un juego formal; así, el marco de referencias es el que posibilita la "objetividad" de las afirmaciones científicas, pues permite referirlas a

estas categorías básicas compartidas (o, al menos, compartibles en principio) por todos.

En concreto, para las ciencias naturales lo decisivo es el quehacer instrumental, orientado a la manipulación técnica de la realidad; por eso, las ciencias naturales sólo acceden a la realidad en cuanto ésta puede presentarse en el ámbito de la acción instrumental: los contenidos de sus conocimientos están preformados en función del control técnico. Dicho de otro modo, todo lo no controlable técnicamente no existe para las ciencias modernas de la naturaleza. Esto es consecuencia ineludible del método experimental.

c) *La (posible) fecundidad recíproca de la relación entre fe y ciencia*

Dada la inevitable dosis de inautenticidad, tanto de la ciencia ejercida como de la fe vivida, su relación puede ser mutuamente fecundante, en la medida en que se critiquen y estimulen la una a la otra.

La ciencia puede ayudar a la fe a purificar sus conocimientos de la realidad revelada; la fe, por su parte, puede ayudar a la ciencia a corregir sus anticipaciones, buscando un mejor servicio del hombre, sobre todo de los pobres y postergados; puede estimularla a buscar confiadamente el conocimiento de la realidad y la unidad del conocimiento, porque Dios “no nos juega chueco”.

1.3 *La historicidad de ciencia y fe, un posible hilo conductor para el estudio de sus relaciones*

a) *La historicidad de la ciencia*

La historicidad de la ciencia no la entiendo en un sentido meramente cronológico, como el hecho de que la constitución de un método científico y la acumulación de sus principales descubrimientos teóricos y experimentales se puedan situar, a partir del Renacimiento, en fechas precisas.

La entiendo en un sentido radical, que comporta tres afirmaciones, cada vez más concretas.

—Las ciencias modernas no son la única forma posible de ejercer nuestras facultades cognoscitivas en referencia a la naturaleza. De hecho, antes hubo otras formas, por ejemplo, la “ciencia aristotélica” (contra la cual lucharon denodadamente los pioneros de las ciencias modernas);

—Esta forma moderna es el fruto de ciertas opciones tomadas en un momento de la historia, aunque no necesariamente de manera deliberada, ni siquiera consciente;

—Opciones que, de hecho, han vinculado a las ciencias cada vez más estrechamente con la técnica, dando origen a la “técnica moderna”, es decir, una técnica cuyo conocimiento de base es el de las ciencias modernas (y no ya el de la experiencia o el del azar) y que sirve, a su vez, a las ciencias como instrumento indispensable de conocimiento. En conjunto, ciencia y técnica modernas están dando forma a la sociedad actual; son, en el vocabulario de Habermas, el “principio organizador” de la sociedad.

Detrás de este proceso histórico, por el cual las ciencias modernas (en cuanto vinculadas con la técnica moderna) han llegado a ser el principio organizador de la sociedad, hay que ver la dialéctica de exteriorización, objetivación e interiorización que rige las relaciones de los individuos con su sociedad (y con su cultura), tal como lo han mostrado Berger y Luckmann.

—Cada individuo que nace interioriza las objetivaciones culturales de su grupo social; pero no todo el interior del individuo es producido por la cultura: hay en él un fondo propio, del que siempre pueden surgir nuevas exteriorizaciones, entre las cuales hay anhelos y sueños desde los cuales criticar lo alcanzado por esta sociedad científico-técnica.

—Así, aunque la tendencia actual del desarrollo de la sociedad se oriente hacia la sociedad totalmente tecnificada, planificada y vigilada centralmente (como lo han visto sobre todos los artistas: Aldous Huxley, George Orwell, y otros), esta orientación no se impone necesariamente: individuos y grupos pueden intentar dar otro curso a la historia, que está siempre —en mayor o menor medida, según las épocas— abierta a diversos futuros.

—Así, también, aunque la tendencia actual del desarrollo de las ciencias vaya en la dirección de imponer el método de las ciencias modernas como único ejercicio válido de la razón, es posible que individuos y grupos cuestionen ese ejercicio desde una anticipación (asintótica) de lo que podría ser un ejercicio integral de la razón.

b) *La historicidad de la fe*

La historicidad de la fe la entiendo también en un sentido que va más allá de lo cronológico. La historicidad de la fe se basa en que ni los cristianos (individualmente), ni la Iglesia (sacramentalmente) agotan nunca las posibilidades de la fe; su realización es siempre parcial, marcada por la contingencia histórica y por el pecado de los miembros de la Iglesia; se trata de encarnaciones, siempre perfectibles, de la fe.

Así se explican los yerros y logros históricos cometidos por los cristianos y por la misma Iglesia (en el caso de la Iglesia, se trata de yerros “pastorales”, nunca de errores dogmáticos, gracias a la asistencia del Espíritu; pero es asistencia a través de la libertad de las personas).

Para juzgar cada encarnación histórica de la fe tenemos dos criterios principales.

—El primero es la Iglesia apostólica, tal como ha quedado testimoniada en el Nuevo Testamento, que incluye el Antiguo Testamento, en cuanto asumido por la Iglesia apostólica e interpretado por ella. La Iglesia apostólica es la norma de la fe, porque en ella se constituye la revelación de Dios. La revelación, en efecto, se prepara tanto por la creación (preparación permanente) como por la elección de Israel como Pueblo de Dios (preparación histórica, ya pasada); culmina en Jesús de Nazaret y es acogida por la comunidad apostólica. Como la recepción forma parte integrante del proceso de comunicación de Dios mismo al hombre (que es el núcleo de la revelación), la revelación se cierra —como afirma la tradición— con la muer-

te del último apóstol. Aquí se funda el carácter normativo de la Iglesia apostólica y de su documento, el Nuevo Testamento, para la fe.

Una vez cerrada la revelación en su etapa de constitución o realización, empieza el siempre renovado proceso de su actualización en las diferentes épocas históricas, en los diversos grupos humanos y culturas.

—Otro criterio son las anticipaciones (asintóticas) de una Iglesia ideal hechas por la teología. No necesariamente la teología profesional o profesoral; pueden ser sólo grupos o individuos que luchan por una re-forma de la Iglesia, pero detrás hay siempre una teoría que la teología puede sacar a luz y formular coherentemente. Cualquier ideal de Iglesia, para ser católico, tiene que ser fiel a dos vínculos:

—Por un lado, a la Iglesia apostólica, que hemos reconocido como norma permanente. Los cambios históricos que se producen en este vínculo son debidos a una nueva forma de leer e interpretar la Sagrada Escritura, que permite descubrir facetas nuevas de esa Iglesia apostólica. Influyen en estos cambios tanto los instrumentos culturales de lectura e interpretación de que se dispone en cada época y grupo como las experiencias históricas y de fe que sensibilizan para tal o cual aspecto de la revelación, a la vez que desensibilizan para otros.

—Por otro lado, un ideal de Iglesia renovada tiene que ser fiel al mundo que la Iglesia tiene que evangelizar, que está en permanente cambio histórico y cultural.

c) *La historicidad de ciencia y fe como hilo conductor del planteamiento de sus relaciones*

Tres ventajas me parece que presenta el tomar la historicidad de ciencia y fe como hilo conductor para estudiar las relaciones entre la ciencia y la fe.

—Sensibiliza a los condicionamientos históricos (sociales, políticos, económicos, culturales), tanto de la ciencia como de la fe vivida; y hace tomar conciencia de la relatividad de las posturas así condicionadas;

—Desdogmatiza el planteamiento del problema por ambos lados, porque abre, de partida, a la posibilidad de una nueva forma de ejercer la razón y de vivir la fe; nueva forma que permite superar los problemas o conflictos surgidos en la relación actual y acoger descubrimientos y críticas surgidos en el otro polo;

—Sitúa a ambos términos de la relación, ciencia y fe, en un terreno común que los trasciende, en cierta medida, a ambos; los pone juntos a mirar su posible servicio a una historia más humana, aunque sin nivelar su inevitable asimetría, que viene de la acción especial del Espíritu de Dios en la fe de los creyentes.

II. LAS RAZONES DE LOS CONFLICTOS EN LAS RELACIONES ENTRE CIENCIA Y FE

No pretendo hacer una historia exhaustiva de las relaciones, por demás complejas, entre la ciencia moderna y la fe cristiana; me interesa echar una mirada a esa historia con el fin de detectar las razones de las controversias y de su relativo apaciguamiento actual.

En esa historia se descubren dos fases: una de conflicto y otra en que se hace posible el diálogo. Y digo “fases”, porque más que etapas que se suceden cronológicamente en la historia (y, así, se superan), se trata a mi entender de posibilidades siempre presentes, por las que siguen pasando de hecho individuos y grupos. El conflicto y el diálogo se siguen dando hoy, si no en cada científico, al menos en las masas que pasan por la enseñanza secundaria.

2.1 *Del conflicto...*

Puede ser ilustrativo recorrer brevemente el origen histórico del conflicto entre la ciencia moderna y la fe cristiana.

a) *El positivismo, raíz de los conflictos*

En sus primeros siglos de vida las ciencias modernas —fundamentalmente la Física y la Astronomía— pusieron en pie un método que resultó extraordinariamente fecundo, embriagador. Galileo lo designó con dos nombres: método compositivo y método resolutivo, que refieren a los dos momentos del método: teórico (en el cual se establece una hipótesis matemática referida a la forma como varían, relacionadas entre sí, dos o más magnitudes observables) y experimental (en el cual se controla experimentalmente la validez de la hipótesis matemática).

El problema para la fe es que la imagen del mundo que va surgiendo gracias a este método se contrapone radicalmente en algunos puntos, sobre todo de orden astronómico, a la visión que se desprende de la palabra revelada de la Escritura y que ha reinado en la tradición de la Iglesia desde sus orígenes hasta cuando nacen estas nuevas ciencias.

Se trata de un conflicto a muerte, como lo muestra el proceso a Galileo en 1633. En él, ni los científicos quieren renunciar a la verdad de sus resultados, como les propone el Cardenal Bellarmino (que aconseja a Galileo que presente sus afirmaciones astronómicas como hipótesis de cálculo, no como hechos reales), ni los teólogos y los hombres de Iglesia quieren renunciar al carácter revelado de las afirmaciones de la Sagrada Escritura respecto de la naturaleza, como les propone Galileo (quien subraya el interés salvífico de la Sagrada Escritura, a la que no le interesa revelarnos el movimiento del cielo y los astros, sino el camino para que el hombre llegue al cielo). A ambos les faltan los criterios hermenéuticos que les permitirían reconocer la “relatividad” de sus propias afirmaciones; ambas son, por ello, “positivistas”.

El “positivismo” de los hombres de Iglesia consiste en una lectura “inmediata” de la Biblia; es decir, una lectura que no tiene suficientemente en

cuenta la distancia temporal y sobre todo cultural que media entre el escritor sagrado y sus lectores posteriores. Este inmediatismo de la lectura se ve ciertamente favorecido por el hecho de que la cosmovisión vigente en los círculos católicos del siglo XVII es muy semejante a la de la Biblia. Hoy, educados en una cosmovisión científica, no podemos sino chocar con muchas de las afirmaciones de la Sagrada Escritura que se refieren al mundo: ya no podemos caer en este tipo de positivismo, a menos de renunciar, como hacen los fundamentalistas, a la visión científica del mundo.

El positivismo científico o “cientismo” es la tentación permanente no sólo de los científicos —ya Galileo cayó en ella—, sino de todos los hombres educados en la cosmovisión científica moderna. Augusto Comte le ha dado, a mediados del siglo pasado, su expresión quizá más brutal: el conocimiento científico trae, por fin, la verdad absoluta (aunque deba irse conquistando poco a poco) y destrona así a la fe y a la metafísica, que fueron quizá útiles en las dos etapas anteriores de la humanidad, su infancia y adolescencia.

La consecuencia de esta actitud positivista es lo que se puede llamar un doble “monismo”: epistemológico y ontológico. Epistemológico, pues para el positivismo sólo la ciencia —más precisamente las ciencias modernas que proceden de acuerdo al método experimental desarrollado en las ciencias naturales— es capaz de conocer con seguridad la probable verdad de proposiciones de contenido empírico. Monismo ontológico, pues se supone que la textura de la realidad es homogénea, que no hay en ella saltos cualitativos, de modo que sólo existen la materia y su energía (que son lo que de la realidad se puede captar con los métodos cuantitativos de la ciencia experimental), a partir de las cuales se ha producido por evolución toda la realidad que conocemos actualmente y que en el futuro podremos conocer.

b) *La “muerte cultural” de Dios efectuada por la ciencia triunfante*

Aunque en el “caso Galileo” el conflicto se enciende directamente en torno a la imagen del mundo, afecta también indirectamente, pero hasta sus raíces a la imagen de Dios, indisoluble de la visión del mundo. En efecto, en todas las culturas antiguas Dios, aunque espiritual, tenía un lugar designable en el sistema material del mundo. En diversas formas se afirmaba, igual que en la Sagrada Escritura, que sobre el cielo visible (bóveda sólida en la que cuelgan los astros y que cierra el mundo por arriba) se hallaba el cielo del cielo y sobre él Dios. Esta nueva visión científica del mundo acaba con el espacio cerrado y jerarquizado en niveles de ser cada vez más sublimes, porque descubre un espacio homogéneo e indefinido. Dios queda sin lugar, sin casa en este mundo, y la jerarquía del ser (también social) pierde un apoyo fundamental.

Así se inicia lo que podemos llamar el proceso de la “muerte cultural” de Dios. Nuevos golpes de agonía le van asestando las nuevas ciencias o teorías que se refieren al mundo vivo y al mundo del hombre y la sociedad.

Las teorías de la evolución, triunfantes desde Darwin, no sólo contradicen la afirmación fixista de los relatos de creación del Génesis, sino que privan

al Creador de buena parte de su trabajo cosmogónico. Privación que no ha hecho más que ir en aumento, porque si al comienzo se aceptaba la necesidad de intervenciones puntuales de Dios (para armar la máquina del reloj de este mundo, darle el “papirotazo” inicial y corregir sus eventuales desviaciones; o para dar los saltos cualitativos involucrados en la evolución de la vida, como son sobre todo el paso de la materia inorgánica a la vida y de ésta al hombre), ahora para todo se encuentra una explicación científica plausible, razonable.

La realidad de la revolución burguesa y de las nuevas ciencias sociales que nacen de ella como un intento de explicarla no sólo contradicen a veces las ideas tradicionales respecto a un orden natural de la sociedad querido por Dios y a su conducción providencial de la historia, sino que le quitan la historia de las manos: la historia la hacen los hombres desde su libertad (o siguiendo pretendidas leyes históricas).

El golpe de gracia lo asesta el psicoanálisis freudiano con su pretendida demostración científica del carácter ilusorio (dependiente de una neurosis colectiva de la humanidad) de la idea misma de Dios, afirmado ya antes en la Filosofía. Para la ciencia, Dios no sólo es la “hipótesis” innecesaria de Laplace, sino que ya no existe.

c) *Los efectos que el triunfo de la ciencia tiene para la fe*

A medida que sus victorias le van dando aplomo, la ciencia se va haciendo también más tolerante con las diversas creencias religiosas, a las que termina por aceptar, pero en un dominio muy preciso: el de la irracionalidad del sentimiento y la motivación, y siempre que no pongan en cuestión el edificio teórico y práctico que la ciencia está levantando en la sociedad moderna. Dicho de otra manera, la ciencia cree que la racionalidad de la acción del hombre, en lo personal y lo social, debe venir del conocimiento científico; la motivación, en cambio, en la medida en que sea todavía irracional, puede venir, si los individuos así lo desean, de la fe religiosa. Dios, muerto en el espacio público y objetivo de la cultura, puede sobrevivir un tiempo en el espacio privado y subjetivo de las zonas aún irracionales de individuos y grupos, pero siempre que no entorpezca el libre juego de los sistemas colectivos racionales (Morandé).

El triunfo de las ciencias no trajo sólo males a la fe y a la teología. Lentamente se han ido decantando ciertos beneficios, referidos al sentido de la Sagrada Escritura y a su interpretación, a la imagen de Dios y de su acción en el mundo, y a la imagen del hombre y a los condicionamientos reales de su libertad. Pero esto no lo desarrollo aquí, excepto —brevemente— lo referido a la interpretación de la Sagrada Escritura.

2.2 ...a la posibilidad del diálogo

La posibilidad de un nuevo diálogo supone que tanto desde el campo de la fe como desde el de las ciencias se descubra la (asimétrica) relatividad de los respectivos conocimientos; supone, por lo tanto, la toma de concien-

cia hermenéutica, que debe prolongarse (sobre todo, en el caso de las ciencias) en el (re) descubrimiento de la dimensión ética implicada en ellas.

a) *La toma de conciencia hermenéutica de la fe*

Uno de los mayores beneficios que el conflicto con la ciencia ha traído a la fe fue la lenta toma de conciencia hermenéutica, es decir, la toma de conciencia referida al proceso de necesaria e ineludible interpretación de la Sagrada Escritura (y luego, también de la tradición y de los pronunciamientos del Magisterio), debido al carácter histórico, culturalmente condicionado, de la Palabra revelada (y de los textos de la tradición y del Magisterio). En esta toma de conciencia podemos ver un aspecto concreto de lo que he llamado la historicidad de la fe. Para nosotros, nacidos después que el “caso Galileo” ha sido plenamente asumido por la Iglesia, es obvio que no todo lo que dice la Escritura es en el mismo sentido Palabra de Dios. Cosa que los antiguos quizás no sabían, por lo que se sentían obligados a dar valor de palabra revelada y, por lo tanto, definitiva a afirmaciones que hoy reconocemos como relativas a la cultura de los hombres que escribieron los textos de la Biblia.

De hecho, tanto la palabra de la Sagrada Escritura como la del Magisterio de la Iglesia y la de la tradición son palabra humana. La de la Escritura, porque se trata de un proceso análogo al de la Encarnación de la Palabra personal de Dios en Jesús de Nazaret; las del Magisterio y la tradición, porque la asistencia del Espíritu de Dios no suprime lo humano de aquel que es asistido. Por lo demás, estas palabras no podrían no ser humanas, pues se trata de una Palabra de Dios dirigida a los hombres; si Dios quiere comunicarse con la humanidad, tiene que hacerlo de tal manera que sus receptores lo entiendan; debe hablar, pues, un lenguaje humano.

Pero si la palabra de Dios a través de la Biblia, la tradición y el Magisterio de la Iglesia nos llega en palabras humanas, entonces está históricamente situada y culturalmente condicionada. De aquí la necesidad de permanente interpretación a que se ve sometida, precisamente para discernir lo que en esas palabras humanas, siempre relativas, es Palabra de Dios absolutamente válida.

En este proceso permanente de interpretación ayudan ciertas reglas hermenéuticas desarrolladas por la humanidad para la comprensión de los textos (y monumentos) del pasado; entre ellas, las dos de mayor importancia son la necesidad de situar la parte en el todo del que forma parte (todo que, en último término, es la historia universal en marcha hacia Dios) y la de tener presente la intención del autor, tal como particularmente se expresa en la selección de un determinado “género literario”.

Pero lo decisivo, cuando se trata de la hermenéutica de la Palabra de Dios, es la presencia del Espíritu de Dios en la Iglesia: es El quien la hace infalible, pues la adecua a la realidad que se trata de interpretar, la pone a su altura. Así, el sujeto hermenéutico adecuado a la Palabra de Dios no es el individuo aislado, sino la Iglesia; el individuo puede ser sujeto sólo en la medida en que participa de la comunidad de la Iglesia. Por eso, también hay

reglas para el discernimiento del Espíritu, que remiten a experiencias humanas criticables racionalmente; entre ellas, Pablo (a propósito del discernimiento de los “carismas” en la comunidad primitiva) menciona como lo fundamental el criterio del bien común, es decir, de la edificación de la comunidad de Iglesia.

b) *La toma de conciencia hermenéutica de las ciencias*

Las ciencias naturales, por su parte, siguieron siendo ejercidas durante mucho tiempo en una actitud absoluta, que no reconocía ninguna relatividad histórica, ni cultural. Sus mismos éxitos técnicos en el dominio y control de la naturaleza no hacían más que fortalecer esta actitud segura de sí, que ha cristalizado en los diversos positivismos científicos o “cientismos”.

—Hasta que, en las primeras décadas de este siglo, dos terremotos obligan a revisar los fundamentos de esta seguridad.

El primero fue la teoría de la relatividad de Einstein, que dejó a la Mecánica clásica, la de Galileo y Newton —hasta entonces reina y modelo indiscutido de las ciencias exactas—, como válida sólo en un ámbito muy restringido de la realidad física, el accesible directamente a nuestros sentidos.

El segundo terremoto fue el hasta ahora insoluble conflicto entre dos modelos o representaciones del mundo microfísico: el modelo corpuscular de la Mecánica Cuántica y el modelo continuo de la Mecánica Ondulatoria. Conflicto insoluble, porque no basta con reconocerlos como dos lenguajes distintos y complementarios; la razón humana tiene un apetito inextinguible de unidad.

Estos terremotos han llevado a las ciencias naturales o bien a encerrarse en un nuevo positivismo de tipo lógico, ya no realista (como en Carnap y el Círculo de Viena, que creen que la ciencia es sólo un instrumento para hacer predicciones exactas sobre el curso futuro de nuestras percepciones, ya no de la realidad misma), o bien, acercándose a las ciencias del espíritu, a reconocer la relatividad de sus métodos, es decir, a tomar conciencia de su propia situación hermenéutica. Así, los científicos saben hoy que sus teorías no representan la realidad tal como es, sino que son sólo modelos de la realidad, que se justifican en la medida de su éxito técnico. Modelos, por lo tanto, siempre provisorios, que nunca podrán ser demostrados como definitivamente verdaderos, sino, a lo más, como resistentes, hasta ahora, a todos los intentos de mostrar que son falsos (Popper).

—Por un lado, esta postura trae consigo un cierto escepticismo de tipo nominalista, que daña a la fe, al privar a las afirmaciones científicas (aparentemente, las más seguras que existen) de su pretensión de verdad. Si esto es así en las ciencias, ¿qué no será en la filosofía o en la fe?

Sobre todo es grave para la fe la contaminación con la idea de que la verdad, siempre provisoria, se basa (no enteramente, pero sí en decisiva medida) en el éxito técnico. Así, la verdad de la fe estaría condicionada a su incidencia positiva en la vida histórica de individuos y pueblos, a su funcionalidad respecto de un bienestar personal y social definido desde otras coor-

denadas. En principio, entonces, la fe estaría condenada a no ser reconocida nunca como verdad, dado que —como ya viera Pablo— la Cruz de Cristo, el centro inamovible de la fe cristiana, es escándalo para judíos y griegos: para los que buscan a Dios en la historia y para los que lo buscan en la sabiduría.

Por otro lado, sin embargo, esta postura ha significado una sana desabsolutización del conocimiento científico, reconocido como relativo a sus métodos e instrumentos. Se ha abierto así la posibilidad de un nuevo diálogo de los científicos (no todavía de la ciencia) con la fe. Perdida en muchos de ellos la seguridad positivista en la capacidad de las ciencias exactas para decir la realidad, sienten un vacío vital que buscan llenar por otros caminos, entre ellos también la religión y la fe.

Esta actitud más abierta ante la posibilidad de la fe no se da ni en todos los científicos ni, menos aun, entre los ciudadanos que han pasado por la escuela secundaria y la universidad en este siglo. Creo que entre ellos reina todavía la actitud del positivismo cientista y esa “tecnolatría” que ha denunciado, entre muchos otros, Ernesto Sábato. Pareciera que las sucesivas críticas a los sucesivos positivismos —la de Husserl, la de la Escuela de Frankfurt, la de Habermas— exigen un nivel de reflexión que no se ve favorecido por el tipo de formación que se recibe en la escuela secundaria y en la universidad.

—Las sucesivas críticas al positivismo cientista han ido llevando a una nueva toma de conciencia que, en un sentido, profundiza la relativización del conocimiento científico iniciada por la toma de conciencia hermenéutica. Se trata de la toma de conciencia de la radical historicidad de las ciencias, es decir, de las condiciones históricas que la hacen posible.

A nivel de la reflexión epistemológica sobre las ciencias, esto ha cristalizado en el paso de una mera lógica del conocimiento científico (dominada por los problemas del método, suscitados a comienzos de este siglo) a una lógica de la investigación científica, que se plantea la pregunta por el quehacer científico que da origen a los resultados de cada ciencia particular. Así se descubren las condiciones de posibilidad de la ciencia, que no son sólo intracientíficas (como la tradición científica, la acumulación de métodos conceptuales e instrumentos técnicos, etc.), sino también históricas y culturales. En efecto, se reconocen cada vez con más claridad los condicionamientos económicos, políticos y sociales de la ciencia.

Condicionamientos económicos, porque los recursos financieros necesarios para las investigaciones relevantes son cada vez mayores y exigen a su vez un pago muy alto, que obliga a los investigadores a buscar por el lado de nuevas técnicas lucrativas (aunque sean destructoras del hombre que ha de trabajar con ellas, de la naturaleza y de la sociedad).

Condicionamientos políticos, porque los Estados se interesan cada vez más no sólo por los subproductos económicos de las ciencias, sino también y sobre todo (porque, como viera Francis Bacon, todo saber [de las ciencias modernas] es poder) por las aplicaciones políticas de las ciencias en materia de prestigio, poder de control sobre los ciudadanos y poder bélico. Siendo hoy el Estado una de las principales fuentes de financiamiento, la investiga-

ción científica se distorsiona por la búsqueda de cada vez más poder (independientemente de las consecuencias psicológicas y sociales que tengan estos desarrollos).

Condicionamientos sociales, determinados sobre todo por la incidencia técnica de la ciencia moderna, que la hace ser un factor decisivo de transformación social, pero que la expone también a los requerimientos de la sociedad y de su ethos cultural que hoy, en los países centrales, me parece ser un ethos de autonomía y dominación inmanente, que no sólo excluye a Dios, sino que tampoco tempera el afán dominador con el necesario respeto por la naturaleza y el hombre.

Esta toma de conciencia hermenéutica por parte de las ciencias naturales se ha visto favorecida y, en cierto sentido, exigida, casi impuesta, por la toma de conciencia paralela de los límites de la empresa científico-técnica de dominación de la naturaleza, visibles sobre todo en los problemas de contaminación y desequilibrios ecológicos (límites naturales), pero también y más profundamente en el hastío que va provocando en muchos una vida consagrada a la dominación y no a la comunión (límites culturales).

c) *El redescubrimiento de la dimensión ética en las ciencias*

La toma de conciencia de estos condicionamientos históricos de la ciencia moderna trae consigo un redescubrimiento de la ética. En efecto, si durante mucho tiempo se pensó que la ciencia (y la técnica) era éticamente buena o a lo más neutral y que la bondad o maldad era imputable exclusivamente a los actos de los científicos o de los usuarios de los conocimientos científicos, hoy, creo, esto ya no es posible. Cada resultado científico depende de una serie de actos humanos, antecedentes, de una larga cadena de decisiones que lo van haciendo posible y que van ya cargadas de bondad o maldad (o de ambas). Un detonante para la toma de conciencia de la responsabilidad ética del quehacer científico fue el uso de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki al final de la Segunda Guerra Mundial. Hoy, los problemas ecológicos y los riesgos de la manipulación genética hacen insoslayable la pregunta por el valor ético de la ciencia.

Puede despertarse aquí una objeción. ¿No es la ciencia el ejercicio metódico de una capacidad humana, que en la fe reconocemos incluso como un don de Dios? ¿Cómo puede, pues, ser éticamente mala? Esta objeción parece suponer que todo conocimiento es digno de ser adquirido; es decir, erige el conocimiento en una especie de valor absoluto. Y no lo es, ni desde el punto de vista de la fe, ni desde el de la sana razón. La toma de conciencia de los condicionamientos históricos de la ciencia nos permite dar dos argumentos que muestran la necesidad de hacer un juicio ético sobre la ciencia.

—El primero tiene que ver con la antropología que subyace a toda ciencia. De hecho, por su misma historicidad —y más allá de la relatividad introducida por sus métodos—, la ciencia no es nunca expresión definitiva de la realidad, sino lo que —con una analogía geométrica— podemos llamar un corte de la realidad. Y un corte particular, que depende de ciertos intereses, en los que se refleja una determinada concepción de lo que es el hombre y de

cuál es su puesto en el mundo. La ciencia moderna supone que el hombre es el dominador autónomo de la naturaleza. Hay que preguntarse, pues, si esta concepción es verdadera o no, y en qué medida. En la exacta medida que sea verdadera, la ciencia será también éticamente buena. Ahora bien, es obvio desde la fe que el hombre no es dominador autónomo, sino vicario: recibe el mandato de dominar la tierra en cuanto imagen de Dios; es decir, su vocación es hacer presente (re-presentar) el señorío de Dios, que consiste en dar vida. Ante Dios debe el hombre dar cuenta de su dominación, y si no ha sido para dar vida, será hallado mal administrador.

—El segundo argumento tiene que ver con el poder que la ciencia moderna pone en manos del hombre. Para que la conquista de ese poder sea éticamente buena, debe tener en cuenta la proporción que ese poder guarda con la capacidad de discernimiento del hombre que lo va a usar, con su sabiduría, eso que Gabriel Marcel llama el “poder de segundo grado”, capaz de controlar el uso del poder científico-técnico y de mantenerlo en los cauces éticos. Así como ningún padre en su sano juicio le entrega un revólver cargado a su hijo pequeño, así también la humanidad debería poder controlar, no sólo en su uso, sino en su mismo origen, la producción del poder por la ciencia. De no hacerse, se corre el grave riesgo de estar armando a inconscientes.

III. PARA UN ENTENDIMIENTO MUTUAMENTE ENRIQUECEDOR ENTRE CIENCIA Y FE AL INTERIOR DE LAS UNIVERSIDADES CATOLICAS

Una Universidad Católica, porque está obligada a enfrentar la ciencia y la fe, da la oportunidad de asumir el conflicto entre ambas de una manera creativa, rechazando las soluciones fáciles (3.1). Después de exponer esto, recogeré los dos niveles en que creo que la fe puede aportar hoy a las ciencias: método (3.2) y temas de investigación (3.3). Dejaré sin explorar el posible aporte de la ciencia a la fe, porque creo más urgente aportar en la línea de una orientación de la ciencia, que la libere de seguir desarrollándose por inercia, desplegando irresponsablemente toda su capacidad de dominación, sometida al juego de las solas fuerzas económicas y políticas, sin un adecuado control ético (y cultural).

3.1 *El rechazo de la comodidad*

a) *La conflictividad inherente a las relaciones entre la ciencia y la fe*

Es un hecho que las relaciones entre ciencia y fe (al menos en el mundo moderno, del que todavía somos herederos) son conflictivas, tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde el de la fe.

—Desde el punto de vista de la ciencia, porque —más allá de los positivismos que la tientan— inevitablemente trastrueca la imagen del mundo de los pueblos premodernos; imagen del mundo que es la de la Biblia y la de largos siglos de la tradición de la Iglesia.

El problema es serio, no sólo por la tarea hermenéutica que impone a la fe (ese discernimiento, a veces tan arduo, de lo que es Palabra de Dios y lo que es palabra humana condicionada culturalmente); tarea que a cada nuevo cambio de importancia en la visión científica del mundo debe ser retomada como desde cero, lo que puede despertar la impresión de que la fe es el resto provisorio que por ahora ha logrado resistir al embate de una ciencia victoriosa y cada vez más fuerte.

El problema es serio, sobre todo porque la transformación de la imagen del mundo afecta también (directa o —la que suele ser peor porque pasa inadvertido— indirectamente) a las imágenes del hombre y de Dios. Es lo que ha estado ocurriendo en las diversas fases de la cultura moderna, que ha ido llevando a lo que he llamado “muerte cultural” de Dios y a una imagen del hombre como creador ilimitado de sí mismo y de su mundo.

—Pero el conflicto es inherente a la relación entre la ciencia y la fe, también por el lado de la fe. Dios no es cómodo. Toda la Biblia da testimonio del Dios vivo que no se deja eliminar de la vida de su pueblo; que envía una y otra vez mensajeros (Profetas, su propio Hijo, apóstoles, comunidades de Iglesia) para recordar al hombre que al alejarse de El entra en los caminos de la muerte, porque pretende fundar su vida en la “carne”, en su fragilidad de creatura que muere, en su debilidad de pecador. Y Dios, que ama con locura al hombre, no quiere que muera. La Iglesia está llamada a ser fiel a esta intención de Dios: por eso, debe llamar la atención de los hombres a todo lo que en sus caminos —incluidas la ciencia y la técnica modernas— lleve a la muerte.

b) *La tarea de una Universidad Católica ante el conflicto entre la ciencia y la fe*

Una Universidad Católica, en cuanto miembro vivo de la Iglesia, no puede hacer abstracción de esta conflictividad que late en las relaciones entre la ciencia y la fe. No puede adoptar la solución de comodidad que consiste en establecer una especie de coexistencia pacífica entre la ciencia y la fe, cada una instalada en un terreno propio, fuera del alcance de la otra; como si la ciencia pudiera reinar sin contrapeso en este mundo (en la materia) y la fe tuviera como dominio propio el “otro mundo” (o lo espiritual), en la medida en que ese otro mundo es tolerado todavía por la ciencia.

Una Universidad Católica tiene la posibilidad (y, por ello mismo, la obligación) de asumir creadoramente el conflicto inherente a estas relaciones.

—En cuanto es Universidad, la Universidad Católica debe cultivar rigurosamente las ciencias, sin entrar en “componendas”, que la llevarían a aceptar por igual, en último término, también la parasicología, la religión mormona o el Hare Krishna. En este sentido, una Universidad Católica debe ejercer, con modestia, pero sin claudicaciones, la función crítica de la razón. Aquí se sitúa, a mi juicio, el principal aporte de la ciencia a la fe en una Universidad Católica.

—En cuanto es católica, la Universidad Católica debe abrir un espacio para que la fe haga real en ella el Señorío Universal de Dios, que tiene que

ejercerse también sobre las ciencias modernas. No puede aceptar un cristianismo adaptado o mimetizado (un cristianismo “progresista”), que sólo sabe aplaudir los éxitos de la ciencia. Como lo recordó el Papa en su discurso a los intelectuales en la Casa Central de la Universidad Católica de Chile el 3 de abril de 1987, el diálogo que una Universidad Católica debe tener con las ciencias comporta “fidelidad al Magisterio de la Iglesia; comporta profundización y divulgación de aquellos principios que forman parte del patrimonio irrenunciable de la doctrina católica; comporta adhesión a aquellas enseñanzas que la Iglesia ha venido explicitando en el campo social”.

Podemos concluir, entonces, que en una Universidad Católica se da un lugar adecuado para el desarrollo del conflicto inherente a las relaciones entre ciencia y fe. Un lugar adecuado, no el único; y quizás cada vez menos adecuado, por los problemas de financiamiento (de la enseñanza y de la investigación); de proliferación de la tarea politécnica de formar profesionales, con desmedro de la tarea universitaria de la reflexión; y de crecimiento cuantitativo, pagado al precio de una cierta pérdida de espíritu apostólico en el cuerpo de profesores.

3.2 *El aporte de la fe al método científico y al marco cultural del que depende*

a) *En el nivel del marco cultural: una imagen de hombre y de naturaleza*

En el nivel cultural, me parece que la fe cristiana está en contraposición con la cultura moderna (la del ethos de autonomía y dominación inmanente). Se trata de una contraposición a nivel del ethos cultural, pues la fe propone uno de teonomía (que supera la contradicción entre autonomía y heteronomía, recogiendo lo positivo de la autonomía moderna), de comunión con el resto de las creaturas, y de trascendencia (que niega la tendencia inmanentista del mundo moderno a encerrar al hombre en los límites de este mundo, tal como quedan trazados por el conocimiento científico y la capacidad técnica de dominación, pero sin desvalorar la tarea mundana, al contrario, dándole su pleno valor en la perspectiva escatológica de la fe). Se plantea así la pregunta por el necesario cambio cultural que debe promover la fe y por los mecanismos que lo harán posible. Una pregunta que desborda el marco de esta exposición, pero que hay que tener como trasfondo de lo que sigue. Porque uno de los mecanismos del cambio cultural en Occidente es la reflexión, el diálogo interdisciplinario, y eso es lo que estamos tratando de hacer aquí.

La fe mira la naturaleza no como mero objeto puesto a disposición del hombre para que éste lo domine; la mira como obra de Dios, hecha en el origen y sostenida permanentemente por su Palabra; la mira, por lo tanto, como Palabra de Dios, como llamado a un diálogo. La naturaleza es don, no dato. Y esto vale, con mayor razón, cuando se trata de ese elemento de la naturaleza que es el otro.

De aquí debe surgir una actitud radical de respeto responsable, que es previo al ejercicio de la capacidad de dominación, recibida también de Dios. Dice el relato "yavista" de la creación (Gn, 2) que Dios puso al hombre en el jardín del Edén para que lo trabajara y *lo cuidara*. Y en el relato "sacerdotal" (Gn, 1), el hombre que recibe el mandato de dominar la tierra y someterla —un mandato que a menudo se invoca para legitimar a fardo cerrado la ciencia y la técnica modernas— es el que es "imagen" de Dios, creado "varón y mujer"; es decir, aquel que debe representar (en el sentido fuerte de hacer presente) en el mundo el Señorío mismo de Dios, Señorío que la Biblia caracteriza —al revés de los señoríos opresores que muestra la historia de pecado de la humanidad— como vivificante, dador de vida. Por eso, el hombre es imagen de Dios en cuanto varón y mujer. ¿No da que pensar el hecho de que la ciencia y la técnica modernas sean hechas y aplicadas por una aplastante mayoría de varones?

A mi entender, este respeto responsable —un respeto situado al interior de la respuesta que el hombre está llamado a dar al Dios que lo invita, desde la Creación misma, al diálogo con El— debería encarnarse también y sobre todo en la ciencia. El problema aquí es ¿cómo hacer para que el método científico incorpore esta actitud de respeto reverencial por una naturaleza que no hemos hecho y de la que no podemos disponer a nuestro antojo? Si la capacidad de dominación ha quedado incorporada en el experimento, ¿no habrá que luchar sin descanso hasta no incorporar también el respeto? ¿O se trata de un principio de otro orden, que sólo puede ejercerse desde fuera del método mismo de la ciencia? Sobre todo me parece crucial la pregunta: ¿cómo hacer para que se desarrollen técnicas que respeten plenamente a la naturaleza y al hombre que va a tener que trabajar con ellas (en su creatividad personal y en su capacidad de ser sujeto, con otros, de los procesos productivos)?

Para la fe, el hombre se define como la creatura llamada a la comunión con Dios. Pero en las ciencias modernas ha cristalizado un modo de ser hombre como dominador autónomo e inmanente de la naturaleza. No se trata de negar, en nombre de la fe, la capacidad dominadora del hombre, querida expresamente por el mismo Dios. Se trata de situarla no como englobante, sino al interior de este destino trascendente del hombre. Se trata, por lo tanto, de mirar la ciencia y la técnica, no como las características decisivas de lo humano, sino de reconocer que el hombre es, en último término, el buscador de una trascendencia.

De aquí surge una actitud ante la naturaleza que no es ya de pura dominación, sino de comunión (o de solidaridad): ella y yo somos obra del mismo Dios, hechos el uno para el otro y ambos para El. La misma dominación queda transformada en esta perspectiva, porque se trata de ejercerla como imagen de Dios: y El ejerce su señorío no para aprovecharse de sus creaturas (la Sagrada Escritura insiste en que Dios no necesita nada de sus creaturas), sino para darles vida plena, invitándolas, por pura gratuidad de amor, a participar de su propia vida.

¿Puede cristalizar en la ciencia, en su mismo método, esta imagen del

hombre, o hay que contentarse con hacer, desde fuera del método, un llamado moral a los científicos para que no se olviden de su propia esencia? ¿Qué sería una ciencia hecha en perspectiva de comunión con la naturaleza, fundada en el Dios trascendente Creador?

b) *En el nivel del método: una exigencia holística*

En esta exigencia holística se vislumbra, quizás, una de las formas en que algo de esta imagen de hombre y de naturaleza que acabo de insinuar puede influir en el ejercicio concreto de las ciencias, no sólo como llamado ético extrínseco.

La ciencia actual procede de acuerdo a un método analítico, que separa y aísla algunas variables y estudia sus correlaciones en un ambiente irreal, el del laboratorio, que mantiene constantes otras magnitudes que en la realidad son variables e interfieren con las variables bajo estudio. De ahí que —como se ha constatado a menudo en Medicina— una vez que el proceso estudiado en el laboratorio es devuelto a la realidad mediante una técnica específica, aparezcan los llamados “efectos secundarios”, tantas veces nocivos.

Ante esto, la fe aporta una exigencia “holística”, es decir, la exigencia de considerar el todo en el que los procesos aislables se insertan en la realidad. Esta exigencia se percibe en toda su amplitud y urgencia cuando se toma conciencia de lo que es el conocimiento humano para la Sagrada Escritura y, por lo tanto, para la fe. Lo decisivo aquí es el hecho de que la Biblia emplea el conocer como metáfora para la unión de los esposos (ver, por ejemplo, Gn 4, 1; Lc 1, 31 y 34). Esto significa, entonces, que para la Biblia el conocimiento humano tiene los rasgos principales de esa relación de amor. Tres son éstos. Se trata de una relación entre dos seres que son a la vez semejantes —en cuanto seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios— y diferentes, en cuanto son varón y mujer; una relación que los une tan íntimamente, que hace de los dos “una sola carne”; una relación, por último, que es fuente de vida nueva. Así, podemos concluir que el ideal de conocimiento humano del mundo que propone la fe tiene, analógicamente, esos mismos rasgos.

—El hombre que conoce el mundo es, a la vez, semejante y diferente a él. En la cultura moderna prima la conciencia de la diferencia; tenemos que recuperar la percepción de la semejanza. Se trata de una semejanza de origen y de proceso, pues el hombre y el mundo provienen de una misma Palabra creadora. Hoy, las teorías de la evolución nos permiten echar una mirada fascinante al proceso común del hombre y el universo. Se trata también de una semejanza de destino. En palabras de Pablo: “La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rom 8, 19-22). Aquí no encontramos en la ciencia ningún apoyo, por el contrario. Eliminadas las consideraciones finales o teleológicas y es-

tablecido un método que no puede dar un lugar a Dios, la ciencia se ha hecho incapaz de percibir el llamado de Dios, que une al hombre con el resto de las creaturas en una misma aventura de retorno a El.

—En segundo lugar, el conocimiento tal como lo entiende la Biblia une al hombre que conoce y al mundo por él conocido con un vínculo profundo de comunión. El hombre reconoce al mundo como parte suya, trata de ser con él “una sola carne”. Aquí se da un nuevo contraste con la ciencia, que tiende a eliminar al sujeto humano concreto, reemplazado, en el límite, por un observador imparcial, indiferente. Por eso, el hombre moderno se levanta ante la naturaleza, gracias a la ciencia y a la técnica, como su “amo y señor” (Descartes).

— Por último, el conocimiento es fuente de vida nueva, de enriquecimiento mutuo del hombre y del mundo. Todavía la Edad Media cristiana reconocía que el “alma” era de alguna manera todas las cosas, que el hombre se enriquecía al recibir en su entendimiento las formas de todas las cosas de este mundo, haciéndose la cosa conocida. Esta recepción ocurría en el “concepto”, lo que muestra que alguna conciencia se tenía de la imagen esponsal del conocimiento. Pero también se consideraba que las cosas se enriquecían al ser conocidas por el hombre, pues alcanzaban en su entendimiento un nuevo modo de ser, más alto, más acto que potencia, más espíritu que materia. Sobre el telón de fondo de esta idea se revela con toda su fuerza la ambigüedad del modo de conocer propio de la ciencia moderna, capaz de dar vida y muerte; hoy, en proporciones que alcanzan al poder de Dios, porque se ha hecho posible la aniquilación de toda la vida del planeta.

Vemos, pues, que la exigencia holística, que se hace sentir hoy cada vez con más fuerza, se acerca mejor al conocimiento tal como lo concibe la fe. Porque se trata de considerar el todo del que el objeto conocido forma parte, pero no sólo el todo sincrónico (es decir, el sistema del que en cada instante cada proceso forma parte), sino también y sobre todo el diacrónico, esto es, el proceso histórico global en el que cada proceso aislable se inscribe y que se abre indefinidamente, hasta alcanzar la totalidad de la historia humana. Como hemos visto, para la fe el hombre es parte de la naturaleza, y con ella comparte (cada uno en su nivel) un mismo destino escatológico.

¿Cómo hacer para que esta perspectiva del destino escatológico de la naturaleza —expresada en el Antiguo Testamento con la imagen (que llamamos “paradisíaca”) de un mundo en que la vida no reposa sobre la muerte (un mundo en que ni el hombre ni los animales necesitan matar para vivir), un mundo en que no hay enemistad y, por lo tanto, no hay temor— se incorpore en los procedimientos mismos en la ciencia? ¿o debe quedar sólo como llamado ético dirigido desde fuera de la ciencia a la responsabilidad de los científicos?

c) *Llamado a reconocer la “teonomía”, condición última de posibilidad del cambio aquí propuesto*

Si la cultura moderna, que ha hecho posible las ciencias y ha sido, a su vez, hecha posible por ellas, se ha edificado sobre la base de concebir al hombre como ser autónomo, la fe nos enfrenta, por el contrario, a la necesidad de reconocer la “teonomía”. No es el hombre creador de sí mismo, sino

que Dios lo ha creado. Esta realidad fundamental porque fundante debe repercutir también en los procesos de realización personal y social del hombre. Más aún, creo que ni el respeto por la naturaleza ni el reconocimiento del hombre como creatura en busca de trascendencia se pueden lograr plenamente sin este reconocimiento radical de la teonomía. De otro modo el hombre quedará preso entre su falsa autonomía y una heteronomía alienante.

Creo que esto se puede expresar con ayuda de la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas. Sin entrar en el detalle y la complejidad de su teoría del conocimiento, baste decir aquí que estos "intereses de conocimiento" están en la base del desarrollo histórico de las ciencias modernas, pero son naturales, es decir, vienen dados con las capacidades de la especie humana (pero se manifiestan en un lento proceso histórico).

Se trata del *interés técnico* por el control de los procesos naturales objetivados, que se basa en la actividad natural del trabajo productivo; del *interés práctico* por la comunicación entre los miembros del grupo humano, que se basa en la actividad natural del lenguaje, que permite el consenso en torno a valores y da así la orientación para la actividad común del grupo y para su autocomprensión; y del *interés crítico o emancipador* por la madurez y liberación del hombre de todo lo que lo somete a una dominación alienante, sea desde dentro de sí mismo, sea desde el grupo social, interés que se basa en la experiencia natural de la dominación.

De estos tres intereses han nacido en Occidente en los Tiempos Modernos las ciencias naturales, empírico-analíticas; las ciencias del espíritu, histórico-hermenéuticas; y las ciencias críticas (en la línea del Sicoanálisis de Freud y la Crítica de las ideologías de Marx). Según Habermas, es el interés emancipatorio el que debe orientar el despliegue de todo el conocimiento, fijando a los otros dos intereses sus límites y su campo legítimo de acción. Sólo así se podrá evitar, en definitiva, el positivismo, que extiende a toda realidad cognoscible el interés técnico.

Desde el punto de vista de la fe, me parece que hay que añadir un cuarto y decisivo interés de conocimiento, el *interés religioso de salvación*, que se basa en el deseo natural de ver a Dios que hay en lo profundo de cada hombre, como huella de nuestra vocación de creaturas hechas para la comunión con Dios, y que cristaliza en las diversas religiones de la humanidad, entre las cuales está el cristianismo como su cumbre. De este interés pueden surgir tanto la fuerza que necesita el hombre para mantener en alto el interés emancipatorio a pesar de todos los obstáculos, los engaños y los fracasos, como la luz requerida para no errar en los objetivos y los caminos de la liberación que se busca.

3.3. *El aporte de la fe a los temas prioritarios de investigación*

Dada la concepción cristiana del hombre, dada sobre todo la opción de la Iglesia latinoamericana por los pobres, los temas prioritarios de investigación deberían ser los que permitan resolver los grandes problemas que aquejan a las mayorías pobres de nuestra patria y del Tercer Mundo en general.

En este sentido, creo que hay que interpretar lo dicho por el Papa Juan Pablo II a los intelectuales chilenos reunidos en la Casa Central de la Universidad Católica de Chile el 3 de abril de 1987:

“Vuestra responsabilidad se proyecta sobre la Nación y sobre el pueblo chileno y es una responsabilidad moral que tenéis ante Dios y ante vuestros conciudadanos (...). Vosotros (...) estáis en condiciones de detectar y analizar los rasgos característicos de la cultura de vuestro pueblo” (Nº 2).

“La Iglesia (...) os alienta a profundizar en las raíces de la cultura chilena (...) evitando la tentación de aislamiento respecto de la vida real y de los problemas del pueblo” (Nº 5).

Los profesores universitarios forman parte de esos “fuertes” que deben ayudar a los “débiles”; que deben ingeniárselas —son palabras de Pablo VI que cita Juan Pablo II— “para descubrir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla, para vencerla con intrepidez”. (Discurso del Papa a los Pobladores, Nº 5; la cita es de *Populorum Progressio*, 75).

En particular, me parece urgente oír seriamente el llamado del Papa a crear una cultura de la solidaridad, muy especialmente una economía solidaria. A los intelectuales —en el discurso ya citado— los llama a poner el ser del hombre antes que el tener. “En términos concretos, esto significa promover una cultura de la solidaridad que abarque la entera comunidad. Vosotros, como elementos activos en la conciencia de la Nación y compartiendo la responsabilidad de su futuro, debéis haceros cargo de las necesidades que toda la comunidad nacional ha de afrontar hoy. Os invito, pues, a todos, hombres de la cultura y ‘constructores de la sociedad’, a ensanchar y consolidar una corriente de solidaridad que contribuya a asegurar el bien común: el pan, el techo, la salud, la dignidad, el respeto a todos los habitantes de Chile, prestando oído a las necesidades de los que sufren. Dad cumplida y libre expresión a lo que es justo y verdadero y no os sustraigáis a una participación responsable en la gestión pública y en la defensa y promoción de los derechos del hombre” (Nº 4).

A los economistas de América Latina, reunidos en la sede de CEPAL, les precisa algo más la tarea: “No se trata sólo de la profesión de buenas intenciones, sino también de la decidida voluntad de buscar soluciones eficaces en el plano técnico de la economía, con la clarividencia que da el amor y la creatividad que brota de la solidaridad. Creo que en esa economía solidaria ciframos todos nuestras mejores esperanzas para la región (latinoamericana). Los mecanismos económicos más adecuados son algo así como el cuerpo de la economía; el dinamismo que les da la vida y los torna eficaces —su ‘mística interna’— debe ser la solidaridad” (Nº 7).

Todas estas preocupaciones pueden quedar letra muerta si no se encarnan en lo concreto de la vida cotidiana de las Universidades Católicas.

Quiero, para terminar, llamar la atención sobre un punto preciso, pero que puede ser determinante, el de los criterios para evaluar los proyectos de investigación que los profesores e investigadores presentan a la Universidad. El problema que se presenta aquí es que las Universidades de América Latina y, en general, de los países pobres, miran hacia las Universidades del Norte desarrollado y fácilmente asumen como propios sus criterios de excelencia académica y de relevancia de los proyectos de investigación. Pero éstos no necesariamente coinciden con los criterios de la solidaridad que deberían ser los de una Universidad Católica.

Queda, pues, una amplia tarea por delante, para buscar no sólo establecer