

RAIMON PANIKKAR

LA PUERTA ESTRECHA  
DEL CONOCIMIENTO

SENTIDOS, RAZÓN Y FE

Herder

RAIMON PANIKKAR

LA PUERTA ESTRECHA  
DEL CONOCIMIENTO

SENTIDOS, RAZÓN Y FE

Traducción de  
Germán Ancochea

Herder

**Raimon Panikkar** (Barcelona, 1918) es, sin duda, uno de los representantes más destacados del pensamiento intercultural e interdisciplinario. Su obra ha bebido de las fuentes de la cultura india y europea, hindú y cristiana, científica y humanista. Doctorado en filosofía, química y teología y ordenado sacerdote en 1946, ha ejercido la docencia en algunas de las universidades más destacadas de América, Europa y la India. Es presidente del *Center for Cross-cultural Religious Studies*, de la Fundación *Vivarium* y de la Sociedad Española de las Religiones. Panikkar ha escrito más de cuarenta libros y alrededor de mil artículos acerca de las religiones comparadas, indología, filosofía de la ciencia y metafísica.

# LA PUERTA ESTRECHA DEL CONOCIMIENTO



*Título original:* La porta stretta della conoscenza

*Traducción:* Germán Ancochea

*Diseño de la cubierta:* Claudio Bado

© 2005, Raimon Panikkar

© 2009, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2553-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

*Imprenta:* Reinbook

*Depósito legal:* B-14.736-2009

*Printed in Spain - Impreso en España*

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

**ADVERTENCIA**  
**ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES**  
**EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA**  
**LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

*—Thomas Jefferson*



sin egoismo

**Para otras publicaciones visite**  
**[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)**  
**Referencia: 4092**



# Índice

<i>Prólogo</i> .....	11
PRIMERA PARTE: PENSAMIENTO CIENTÍFICO Y PENSAMIENTO CRISTIANO .....	19
Reflexión fenomenológica .....	21
I. LA CIENCIA MODERNA .....	25
1. La ciencia moderna es un <i>novum</i> de apenas medio milenio .....	25
2. El pensamiento científico es una forma particular y restringida de pensamiento .....	28
3. La cosmovisión científica es mono-cultural, mono-racional y <i>pragmáticamente</i> autosuficiente .....	30
II. LA TEOLOGÍA CRISTIANA .....	35
1. El cristianismo es un <i>novum</i> de apenas dos milenios .....	35
2. El <i>pensamiento</i> cristiano es una forma particular y restringida de pensamiento .....	37
3. La <i>cosmovisión</i> cristiana es (mono)teísta, antropocéntrica y acrítica .....	40
III. ¿ENCUENTRO O DESENCUENTRO? .....	43



1. El conflicto entre ciencia moderna y cristianismo es más un conflicto entre cosmovisiones que entre razón y fe .....	44
a) El evolucionismo .....	46
b) La resurrección de Jesucristo .....	54
2. La diferencia cosmológica es la diferencia entre los mitos fundamentales .....	64
a) Textos .....	66
b) Contextos .....	68
c) Pretextos .....	69
d) Urdimbre .....	71
3. Tarea de nuestro tiempo es la simbiosis provisional del saber humano .....	75
a) <i>Agnôsia</i> de toda <i>gnôsis</i> (ignorancia de todo conocimiento) .....	77
b) Los límites del pensamiento científico .....	81
c) La relativización del pensamiento cristiano .....	83
 SEGUNDA PARTE: FÍSICA Y TEOFÍSICA .....	 85
Reflexión filosófica .....	87
 IV. LA TEOFÍSICA .....	 95
1. Problemática cosmoteándrica .....	96
2. Temporalidad tempiterna .....	99
3. La simultaneidad .....	106
 V. EL ORIGEN DEL COSMOS .....	 117
1. La cuestión del «inicio del cosmos» .....	119
2. El problema filosófico .....	123
3. El interrogante científico (el <i>big bang</i> ) .....	128
 VI. PENSAMIENTO SUSTANCIAL Y PENSAMIENTO FUNCIONAL .....	 139
1. Sustancia y accidentes .....	143

2. El ser material .....	145
3. Física y metafísica .....	148
<b>TERCERA PARTE: LOS LÍMITES DE LA CIENCIA Y DEL CONOCIMIENTO .....</b>	<b>155</b>
Reflexión crítica .....	157
<b>VII. LA CIENCIA NO ES NEUTRAL NI UNIVERSAL .....</b>	<b>159</b>
1. La tendencia a la universalización .....	159
2. El poder de la abstracción mental .....	163
3. Especificidad de la ciencia moderna .....	165
<b>VIII. CIENCIA Y PARACIENCIA .....</b>	<b>171</b>
1. Interdisciplinariedad e interculturalidad .....	172
2. Reduccionismos .....	175
3. Paraciencia .....	180
<b>IX. CIENCIA Y CONOCIMIENTO .....</b>	<b>185</b>
1. La actitud contemplativa .....	187
2. La experiencia del tiempo .....	190
3. Sed de autenticidad .....	192
<i>Epílogo</i> .....	195
<i>Bibliografía</i> .....	199

## PRÓLOGO

Desde hace casi medio milenio el tema al que alude el título de este libro afecta al punto sobre el que se sostiene la cultura occidental, que lentamente, y no siempre de manera pacífica, ha invadido el ámbito de las otras culturas del planeta. Este estudio, sin embargo, no pretende tratar el problema en toda su complejidad, ni menos aún darle solución; se propone sólo rozar algunas cuestiones relativas al fenómeno de la ciencia moderna en relación con otras formas de conocimiento.

Cada problema concreto, sin embargo, no es independiente de la totalidad y, por tanto, no puede ser tratado correctamente sin una visión más o menos explícita del conjunto. De la misma manera que no *existe (es)* ninguna partícula elemental sin su campo. Todo está conectado con todo y lo particular lo es sólo porque es una parte del todo. Este «todo» no se obtiene con la suma de los conocimientos particulares. Se penetra en él sólo a través de la puerta de la sabiduría. Ésta es la puerta que nos abre a la plenitud (*to pan, sarvam, purnam*), al ideal de la humanidad desde el comienzo del *homo sapiens*. Esta puerta es estrecha porque requiere una pureza de corazón, una vacuidad no fácil de alcanzar: es el camino de la sabiduría, la experiencia plena de la Vida, la experiencia mística.

Con esto hemos hecho ya referencia al contenido del libro: *sabiduría, ciencia y conocimiento*. Nos centraremos en los dos úl-

timos temas y de manera muy concreta. Ciencia y conocimiento no son la misma cosa, a pesar del origen etimológico común, pero están estrechamente relacionados. No hay auténtica ciencia sin conocimiento. Además, no hay conocimiento digno de este nombre si no integra, en cierto modo, al sujeto que conoce. Un conocimiento (*gnôsis*) sin amor «infla», vuelve arrogantes, dice la Escritura.<sup>1</sup> Ésta es la gran tentación de toda ciencia y de la ciencia moderna en particular. No podemos, sin embargo, separar la ciencia de quien la cultiva. El llamado conocimiento «objetivo» lo es precisamente en la medida en que existe un sujeto que le define los criterios. Más aún, no hay conocimiento si éste no abarca, de algún modo, la totalidad del objeto conocido. Pero esta totalidad no es la suma de las partes, como ya sabían los presocráticos algunos siglos antes que Platón. Se necesita otra actividad humana, que no es la del método científico. La ciencia moderna basada en el análisis y la medida no ha pretendido nunca «salvar» al hombre; el conocimiento sí —aunque en ese caso vaya unido al amor.

Tres palabras de la tradición helénica podrían haber constituido el título de este ensayo: *epistêmê*, *gnôsis*, *melôs*, que podríamos traducir, con cierta libertad, como *ciencia*, *conocimiento* y *melodía*, entendida esta última como la *armonía* entre las otras dos. Melodía como la música de fondo de este ensayo: la armonía de la realidad que no excluye disonancias provisionales, que son, sin embargo, superables o que, según algunos, se resuelven sólo en Dios o al final de los tiempos. La armonía, sin embargo, no puede ser descubierta por la razón dialéctica que tiene que «ver» una cosa después de la otra. La consciencia de la armonía es posible sólo integrando la tercera dimensión de la realidad —visible por la intuición, el tercer ojo, el amor, la mística, o como se le quiera llamar. En otras palabras, armonía entre las tres formas humanas

1. 1 Cor VIII,1.



de contacto con la realidad: la sensibilidad, la razón y la fe –por utilizar los tres símbolos.<sup>2</sup> Ni dominio de una sola forma, ni de dos, sino interpenetración en relación de interdependencia, es decir, *advaita*. Esta intuición está representada por la *sabiduría*, que, aun subyaciendo a este estudio, no se tratará de manera explícita.

El conocimiento, aunque sea distinto del amor, no puede separarse de él, ni la ciencia del conocimiento, ni la física de la teología. *Colligite fragmenta*<sup>3</sup> [recoged los fragmentos para que nada se pierda] ha sido el lema de mi vida. La armonía, sin embargo, no puede ser captada separadamente por ninguna de las tres formas. El conocimiento de la armonía sólo es posible integrando las tres dimensiones de la realidad espontáneamente, es decir, en libertad. Es por esto por lo que la pureza de corazón no es sólo un precepto moral, sino ante todo una exigencia del conocimiento. Los puros de corazón verán a Dios –la realidad.<sup>4</sup>

También el subtítulo debería quedar claro. La ciencia moderna es *opus rationis*, un monumento genial de la razón humana basada en la mensurabilidad, por tanto, en la cuantificabilidad, de lo real. «Todo lo has dispuesto con medida y número y peso»,<sup>5</sup> podría ser su lema (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*).

Este lema, sin embargo, es incompleto. Al comienzo de sus *Confesiones*, san Agustín, tras citar un salmo, prosigue con otro: *Et sapientiae tuae non est numerus*,<sup>6</sup> que suele interpretarse como si la sabiduría de Dios fuese infinita, inconmensurable, de acuerdo con otros pasajes de la propia Biblia. Los Setenta dicen: *kai tês suneseos autou ouk estin arithmos*, que puede interpretarse en

2. 1 Jn I,1.

3. Jn VI,12.

4. Mt V, 8.

5. Sab XI, 20.

6. Sal CXLVI, 5.

sentido contrario, diciendo que «para Su inteligencia no existe número», es decir, cantidad. El infinito no es una cantidad ilimitada, no es un número infinito, que en realidad no existe sino como hipótesis mental –sin duda muy útil–; en otras palabras, el infinito matemático no es igual a la realidad de una inteligencia (sabiduría, conocimiento, intuición, visión, etcétera) infinita. La fuerza abstractiva de las matemáticas, sin embargo, ofrece a una mente finita un modo de acercarse al infinito, aunque sea sólo matemáticamente.

En otras palabras, la ciencia sobre el infinito no es el conocimiento del infinito. La ciencia del infinito, o, más bien, sobre el infinito, representa un esfuerzo extraordinario de la mente, capaz de extrapolar el pensamiento conceptual. La matemática moderna es una muestra genial de ello. Otra «cosa» es el conocimiento infinito, que no es el conocimiento sobre el infinito, sino una metáfora de un hipotético conocimiento infinito, es decir, sin límites. Los límites del conocimiento se refieren al objeto que se conoce. El objeto conocido, en cuanto conocido, tiene los límites del conocimiento. Si existe un conocimiento infinito, éste no puede agotarse en un objeto que lo limitaría. Todo objeto, en cuanto conocido, tiene sus límites y si nos lo «imaginamos» infinito, es porque no conocemos sus límites y «pensamos» que no hemos sido capaces de alcanzarlos porque «detrás» de ellos no encontramos «razón» para que haya algo más. En una palabra, el infinito no puede ser *pensado* –y en esto se manifiesta su diferencia con el cálculo. Dicho de otra manera, el conocimiento infinito equivale a la ignorancia infinita, a la consciencia de que no agotamos el conocimiento de la cosa o del propio conocimiento. El conocimiento de los límites equivale al reconocimiento de nuestra ignorancia (más allá de aquello que conocemos).

Podría decirse: la sabiduría no es mensurable, la cantidad tiene sus límites en lo cuantificable y la realidad no lo es necesariamente.

La realidad no tiene razón alguna que la obligue a ser inteligible. Hemos llegado así al postulado de Parménides, el padre de la cultura occidental y de la ciencia moderna en particular: el pensamiento (*noein*) nos revela lo que el ser es (*einai*)—más aún, son la misma cosa de acuerdo con una interpretación más extremista. Es necesaria una aproximación intercultural para darse cuenta de la gravedad de este postulado.

¿Qué nos queda entonces? ¿Nos está, por tanto, vedado el conocimiento de la realidad? Queda el tercer ojo, la consciencia mística, la intuición de lo supramental, el Espíritu, en una palabra. Ésta es la antropología tripartita tradicional o la visión cosmoteándrica<sup>7</sup>—que no tiene nada que ver con el problema, en su momento muy popular, de lo sobrenatural. Ni la ciencia ni el conocimiento agotan la realidad ni al hombre.

No hay conocimiento infinito, pero hay la posibilidad de un conocimiento del todo, de un conocimiento holístico. Es el campo de la fe. La *fe* es también *conocimiento*, aunque distinto del científico.<sup>8</sup> Durante mucho tiempo no hubo conflicto entre ambos porque la *epistémê* científica era sometida a la *gnôsis* teológica. La primera, sin embargo, hace siglos que ha dejado de ser *ancilla theologiae*, sierva de la *gnôsis* tradicional—y así ha surgido el conflicto. Este conflicto tiene muchas causas, entre las cuales la principal se remonta tal vez a la emancipación de la ciencia respecto a una teología que, abusando de su poder, no se había percatado de que la nueva situación requería un nuevo crecimiento y un cambio.

7. Cosmoteándrico: palabra que expresa relación integral del Mundo, de Dios y del Hombre. El *kosmos*, el *theos* y el *anthropos* son los tres polos de la realidad trinitaria en constante comunión el uno con el otro pero irreducibles entre sí. No existe momento de la realidad en el que no estén presentes, de una forma u otra, las tres dimensiones. Esta visión supera tanto la visión teocéntrica como la antropocéntrica.

8. Heb XI, 1-3.

La situación actual es casi la contraria: es la teología la que parece ir a remolque de la ciencia. Casi se ha olvidado la *ontonomía*<sup>9</sup> de estas dos formas de conocimiento: el *nomos* teológico no es el *nomos* científico y no se trata de someter ni la ciencia a la teología ni la teología a la ciencia. Entendemos por *nomos* no tanto la ley cuanto el orden (*dharmā, tao, taxis, ordo*) interno de cada ser con respecto al todo. La relación depende de un *on*, de una realidad, de un ser que es polivalente y multiforme. Análogamente, dicen algunos filósofos a partir de Aristóteles: el ser se dice de muchas maneras, *pollachôs legetai*.

No se trata, sin embargo, de una *anomia*, de una anarquía, sino de una *ontonomía*, de una relación entre dos formas de conocimiento que en ambos casos no deja de ser humana.<sup>10</sup>

Las páginas que siguen no elaboran explícitamente estos temas, que, no obstante, constituyen su presupuesto: era, por tanto, necesario referirse a ellos.

La idea que subyace en este ensayo es la superación de la esquizofrenia antropológica de nuestro tiempo y la convicción de que el remedio no se halla en una síntesis dialéctica, sino en una profundización de la vida misma del hombre que supere la dicotomía entre teoría y praxis, entre vida intelectual (filosófica y científica) y vida espiritual —ejemplificada en nuestro caso por el divorcio entre ciencia y conocimiento.<sup>11</sup>

El posible mérito de este libro es el de ofrecer una alternativa al *mythos* de la historia, reforzado después por la ciencia moderna,

9. La *ontonomía* es el reconocimiento y el respeto para el orden natural (jerárquico) de cada esfera del ser dentro de un todo armónico; la *autonomía* defiende la independencia de cada esfera del ser; la *heteronomía* es el dominio de una esfera del ser sobre otra.

10. Cf. Mi tesis doctoral en Ciencias de 1958 publicada en 1961 con el título *Ontonomía de la ciencia*.

11. Cf. Por ejemplo, Cantore (1977), Zohar (1990), Peacocke (2001), Nicolescu (2002)...., que representan el esfuerzo para superar tal divorcio.



que constituye el telón de fondo sobre el cual el hombre moderno suele pensar la realidad. Nuestra crítica a la ciencia no es ni sociológica ni epistemológica, se refiere a la visión del mundo implícita en la cultura científica contemporánea. Si la puerta del conocimiento, ya en sí, es estrecha, aunque no cerrada, la ciencia moderna representa más bien una ventana que nos permite ver una dimensión de lo real, pero que no nos ofrece un pasaje para entrar, salvo con la mente, por lo tanto, de manera abstracta, no ontológica. El *logos* no está separado del espíritu (*pneuma*).

Pero, además, el *logos*, como palabra, no puede separarse del sonido. De ahí el subtítulo que incluye a nuestros *sentidos* —aunque no haremos justicia a esta primera llave del conocimiento, sin la cual las otras dos (*razón y fe*) no nos abren la Puerta. El hecho de que para poder hablar de la sensibilidad haya que ser conscientes de ella nos ha llevado a concentrarnos en el conocimiento olvidando con frecuencia el papel de los sentidos —como, por otra parte, ha sucedido también con la fe. Un conocimiento plenamente humano requiere el uso jerarquizado de las tres llaves.

Los antiguos hablaban de un *mundus sensibilis* y de un *mundus intelligibilis* con el peligro de caer en el dualismo de la época moderna. La misma palabra «sensibilidad» tiene una doble connotación: por una parte, «sensibilidad» (*Sinnlichkeit, sensuousness...*), entendida como conocimiento de los sentidos, sentir; y, por otra, «sensibilidad» (*Empfindlichkeit, feeling, voluptas, sensualidad...*), entendida como sentimiento. Utilizamos la palabra en el primero de los sentidos: los sentidos corporales, las sensaciones, como primera llave del conocimiento. El tema de la *aisthêsis* [sensación] es tan amplio que, aun sin olvidarlo, nos hemos centrado en los problemas del conocimiento intelectual.<sup>12</sup>

12. La bibliografía contemporánea sobre la sensibilidad es inmensa. Un resumen útil puede encontrarse en Naumann-Beyer (2003).

Este estudio presenta quizá otra peculiaridad, la interculturalidad subyacente que relativiza algunos de los *mythoi* de la modernidad, aceptados de manera demasiado acrítica: el mito supremo de la razón, la filosofía como *opus rationis*, la universalidad de la ciencia y la linealidad del tiempo. El autor es crítico frente a los dogmas de la modernidad, que, aun sin infravalorarlos, no sitúa como puntos inamovibles de su reflexión.

Estas páginas son una reelaboración sintética de un tema del que me ocupo desde hace muchos años. He intentado ser lo más claro y breve posible, sin caer en la epidemia moderna de la superficialidad. Las expresiones técnicas, tanto de la ciencia como de la filosofía, se han evitado hasta donde ha sido posible. No es un libro difícil, pero requiere ser leído sin prisas, más aún, lentamente, tal como ha sido escrito.

La situación del mundo en este siglo precisa una superación radical (valga la paradoja) de los parámetros de consciencia humana que han estado en vigor en los últimos milenios. La vida es constante novedad. El corolario de tal audacia requiere, por otra parte, la humildad de saberse falibles.

Es preciso expresar mi gratitud a amigos y críticos que me han acompañado en la larga gestación de estas reflexiones. Un agradecimiento especial a Milena Carrara y a Germán Ancochea, que se han ocupado de este libro trabajando a partir de varios artículos anteriores escritos en diversos idiomas, animándome, además, a profundizar en algunos temas con el fin de lograr una presentación lo más armoniosa posible.

R. P.  
Milarupa  
San Miguel, 2008

PRIMERA PARTE

PENSAMIENTO CIENTÍFICO  
Y PENSAMIENTO CRISTIANO





## REFLEXIÓN FENOMENOLÓGICA

Ante todo habría que hacer una observación al título de esta primera parte para evitar un posible malentendido en el que puede caerse fácilmente, sobre todo interpretándolo a la luz de la cultura occidental, caracterizada por la especialización y por el interés por la especificidad de las cosas hasta el punto de identificar su esencia con su diferencia específica. El malentendido sería tanto el contraponer estas dos formas de pensamiento (científico y cristiano) como el identificarlos, olvidando que ambos son «pensamientos».<sup>13</sup>

Sin afrontar ahora el gran problema de qué sea pensar, no podemos olvidar la célebre frase de Heidegger: «La ciencia no piensa».<sup>14</sup> Considera él el pensamiento como algo que va bastante más allá de la simple manipulación lógica de los datos. Nos referimos aquí al «pensamiento» en su sentido más general de actividad de la mente. La ciencia, en efecto, lo mismo que la teología, puede ser considerada como una actividad específica de la mente. Si queremos adecuarnos al genio clasificador de

13. En otoño de 1992, la Fundació Joan Maragall de Barcelona organizó un simposio internacional sobre «Pensament científic i pensament cristià». El autor de este libro intervino en la mesa redonda del simposio exponiendo las ideas que aquí se recogen y que han sido posteriormente reelaboradas.

14. Cf. Heidegger (1954), pág. 4.

Occidente, podría decirse, llevando la clasificación al límite, que la ciencia calcula, la teología cree y la filosofía piensa. Pero este problema no entra en nuestra «reflexión fenomenológica». No podemos reducir el pensamiento, como actividad propia del hombre, a ninguna de estas formas. Tanto el cristianismo como la ciencia son «fenómenos» humanos y de esta afirmación parten nuestras reflexiones.

El mundo intelectual de Occidente, sobre todo después de Platón y Aristóteles, con la excepción del lenguaje poético y naturalmente de aquel que en tono condescendiente llamamos «vulgar», casi ha identificado la palabra con su concepto –identificación necesaria para el lenguaje de la ciencia moderna pero no para la filosofía, a pesar de la tendencia contraria de la filosofía analítica. Se ha llegado así a considerar la palabra como la expresión de un concepto y no de una realidad. A esto se remonta el origen de muchos malentendidos. Una cosa es la anarquía del lenguaje, donde cada palabra puede decir cualquier cosa, y otra caer en el paradigma de una univocidad olvidando la diferencia fundamental entre concepto y palabra. El arte de la traducción es tan difícil porque debe traducir palabras y no solamente conceptos. Sería un empobrecimiento del conocimiento si éste se redujese sólo a conceptos. El concepto admite también la analogía, pero ésta requiere un *primum analogatum* para su inteligibilidad. La metáfora, la alegoría y la interpretación simbólica son fundamentales para el lenguaje humano y no son reducibles a conceptos. Las ideas «claras y distintas» (Descartes) son un postulado del razonamiento. Dicho de otra manera, el lenguaje de la ciencia es fundamentalmente conceptual dirigido al mundo observable. El lenguaje de la fe es fundamentalmente simbólico con intencionalidad dirigida a la realidad. Recordemos que en hebreo *dabar* (palabra) quiere decir tanto palabra como hecho, cosa o evento, y que en las tradiciones primordiales (la mesopotámica, por ejemplo) el

hombre era considerado la palabra de Dios en cuanto evento divino.<sup>15</sup>

La tan debatida cuestión del siglo pasado del conflicto entre «ciencia y fe», a pesar de estar generalmente mal planteada, continúa interesando a muchos intelectuales. Supongo que el lector captará el uso deliberado de palabras propias del lenguaje teológico referidas a la ciencia y viceversa, del lenguaje científico referidas a la religión. Nadie tiene el monopolio sobre las palabras –y la ironía tiene también un valor heurístico. Subrayo este punto para evitar malentendidos.

Hemos dicho que el conflicto entre «ciencia y fe» es un problema viciado por los supuestos previos, porque el conflicto no es entre la ciencia (razón) y la fe, sino entre las posibles conclusiones derivadas de un cierto conocimiento científico y de un conjunto de *creencias* –pero no de la *fe*.<sup>16</sup> La fe, como he repetido en múltiples ocasiones, es una dimensión constitutiva del hombre, una apertura existencial *a...* La fe es esa *facultad* propia del hombre de abrirse conscientemente (no necesariamente mediante la reflexión) *a...* el Infinito, Dios, la Nada, lo Desconocido, el Vacío, etcétera, donde todo nombre resulta ya excesivo, porque en rigor la fe no tiene objeto. Para hacer referencia al «objeto» de la fe hay que interpretarlo de acuerdo con las categorías propias de cada cultura. Estas interpretaciones constituyen las *creencias* que caracterizan las distintas visiones de la realidad de acuerdo con las diferentes religiones y cosmovisiones. También la expresión «fe cristiana» es desorientadora, porque hace referencia a la interpretación cristiana de la fe, es decir, a la creencia cristiana. Si

15. Cf. Trebolle Barrera (2004) y García Recio (2004, págs. 54 y sigs.). En las dos lenguas sumérica (*inim*) y acádica (*awatum*) no se distingue entre palabra y hecho; Cf. Mander (2004).

16. Entendemos por creencia la interpretación de la fe según una tradición religiosa o cultural concreta.

se habla de fe cristiana, hindú, islámica, atea, científica..., quiere decir que el sustantivo (fe) debe tener sentido en sí mismo en relación trascendental con los correspondientes adjetivos. La fe se manifiesta siempre en una creencia.

La inmensidad del problema sólo nos permite algunas reflexiones elementales que presentaré bajo forma de tesis.

La primera parte de este estudio no representa una reflexión filosófica sobre la naturaleza de la ciencia y del cristianismo, sino una descripción fenomenológica de estos dos grandes acontecimientos de nuestra época. Entiendo por «fenomenología» una simple descripción del «fenómeno» tanto científico como cristiano, es decir, de aquello que aparece a los ojos de un observador «neutral». Sabemos que este observador no existe y que tampoco sería posible, pero las «caricaturas» sirven con frecuencia para poner de manifiesto aspectos menos evidentes de la realidad.

## I. LA CIENCIA MODERNA

### 1. La ciencia moderna es un *novum* de apenas medio milenio

Las raíces de la ciencia moderna se hunden en la noche de los tiempos. Fueron sus predecesores las civilizaciones de Egipto y de la India, los platónicos, los nominalistas, por citar a algunos. Alrededor de 1600, por poner una fecha, y con Galileo, por dar un nombre, asistimos a un *novum*.

Existe, con todo, una diferencia entre la ciencia tradicional y la ciencia moderna. La primera, la ciencia tradicional, se considera *scientia*, *gnôsis*, *jñāna*, es decir, sabiduría que da al hombre plenitud, alegría, salvación..., en cuanto que el conocimiento lleva a una asimilación cada vez más profunda de la realidad por parte del conocedor. Se piensa, en efecto, que el hombre es *homo sapiens* —y que la sabiduría conduce al hombre a su plenitud (realización, salvación, etcétera). La segunda, la ciencia moderna, es fundamentalmente un cálculo que no pretende abarcar al hombre en su totalidad, ni ofrecer un conocimiento salvífico, porque se piensa que el hombre es un *animal racional* y que la racionalidad lleva al hombre a comprender un aspecto de la realidad —que muchos modernos consideran el más importante, y sin el cual, ciertamente, hoy en día ya no se puede vivir. En este sentido restringido también la ciencia moderna nos «salva».

La ciencia moderna presenta al menos tres características:

a) *Es una construcción intelectual*

1) basada en una forma de observación muy particular: el aspecto cuantificable de lo real;

2) justificada generalmente por la experimentación, es decir, por una variación más o menos inducida de los datos observables, que permite proyectar su comportamiento sobre coordenadas espacio-temporales, constituyendo así un cuerpo doctrinal;

3) fruto de una confianza en la racionalidad matemática: un sistema coherente de deducciones que parten de axiomas postulados con anterioridad por motivos pragmáticos o apriorísticos. No hay que olvidar que la ciencia moderna ha desarrollado las matemáticas y que ha hecho de ellas su «Biblia», de la que hace la «exégesis».

b) *Es un edificio social*, prácticamente el más importante del mundo moderno. Esta «iglesia» está formada por tres pilares que se refuerzan mutuamente: el «magisterio», los «sacerdotes» y la «organización», es decir, los científicos, los tecnólogos y la economía. Tanto los estados como las naciones, las universidades, las multinacionales y otras instituciones modernas respetan, aceptan y se apoyan sobre este edificio impresionante, considerado tan sólido que parece inimaginable que no pueda durar «eternamente». «Perdurará hasta el final de los siglos.» La ciencia moderna es un elemento indiscutible de esta civilización. La ciencia es una institución fuerte y poderosa que se ha propagado por todo el mundo. Es flexible y se cree modificable (*scientia semper est reformanda*), pero no mortal. Las «puertas del infierno no prevalecerán».<sup>17</sup>

c) *Es un mundo cultural* que domina el modo de pensar y de ver la realidad de una buena parte de la realidad, todavía íntimamente, y con frecuencia secretamente, unida a su «brazo

17. Mt XVI,18.

secular»: la tecnología —que es muy distinta de la *techné*. La ciencia moderna no es sólo un conjunto de conocimientos, es una institución político-social; es también una *forma mentis*, un modo de ver la realidad y de interpretar los hechos y los sucesos que se presentan a la consciencia humana. Es una ideología científica, del mismo modo en que existe un mito<sup>18</sup> científico que domina la cultura moderna: lo que es «científico» tiene garantía de seriedad, de calidad e incluso de verdad.

La ciencia ha influido de manera casi totalitaria (actuando, por lo general, de manera inconsciente) sobre las formas de pensamiento del hombre moderno. Un pensador tan equilibrado como David Jou,<sup>19</sup> cuando formula las tres preguntas cosmológicas fundamentales, no indaga sobre la esencia del universo ni tampoco se pregunta qué son el universo, la vida y la inteligencia, sino que se plantea una cuestión, que se considera «neutral», sobre el «origen de la vida y de la inteligencia». Es la forma de pensamiento del evolucionismo científico, como tendremos ocasión de ver, que nos hace creer que *explicar* la génesis de un fenómeno equivale a *conocerlo*.

No olvidemos que la cultura nos proporciona el fondo sobre el que se formulan las preguntas. La pregunta sobre el origen de las cosas, que sustituye a la pregunta sobre el ser o sobre la

18. El mito es el horizonte de la comprensión humana que ofrece el trasfondo para la inteligibilidad. El mito es aceptado acríticamente. La consciencia mítica es el órgano con el cual el Hombre participa en el mito —que llamamos *mythos* para distinguirlo de la concepción vulgar del mito. Se encuentra en una relación única con el *logos*. La realidad, antes de convertirse en objeto de nuestra reflexión cognitiva, llega a nosotros a través del *mythos*. Una vez que la cognición ha tenido lugar, tal conocimiento pertenece al *logos*. Este pasaje del *mythos* al *logos* es llamado desmitologización. La desmitologización elimina el *mythos* en cuanto tal; no obstante, un nuevo *mythos* emerge de nuevo para dar inteligibilidad al nuevo conocimiento.

19. Que participaba en el simposio mencionado en la nota 13.

esencia, condiciona toda la cultura de tipo científico. La pregunta sobre el origen presupone una concepción dinámica dentro de una visión lineal del tiempo. La misma pregunta presupone ya la evolución, que nos llevará también a clasificar los tiempos en desarrollados y no desarrollados, o en vías de desarrollo, como se dice eufemísticamente.

## 2. El pensamiento científico es una forma particular y restringida de pensamiento

Entiendo por «pensamiento» esa actividad humana mediante la cual el hombre alcanza la inteligibilidad de una cosa. Por inteligibilidad se entiende no sólo la evidencia racional, sino también la aceptación de la verdad de un «objeto» en cuanto iluminado por esa facultad humana que los filósofos medievales llamaban «intelecto» para diferenciarlo de la «razón» —aunque en este campo reina una desorientadora diversidad de vocabulario.

En cualquier caso, la forma del pensamiento científico está condicionada por su método. Este método se caracteriza por:

a) *La abstracción activa.* El pensamiento científico, en efecto, abstrae de la realidad una parte de ella, la parte que puede ser medida. Los aspectos de la realidad que nos presentan las cosas como buenas o malas, amenazadoras o seductoras, bellas o feas, invisibles a los sentidos o portadoras de mensajes no racionales, no entran directamente en el pensamiento científico. Éste se contenta con extraer los parámetros cuantificables de los fenómenos (observables), partiendo del supuesto más o menos explícito de que esta álgebra (con sus operaciones deductivas de lógica racional) nos revelará el comportamiento (pragmático) de los fenómenos así descritos. De esta manera, puede predecir, controlar, calcular y formular leyes sobre el comportamiento (no sobre la naturaleza) de los fenómenos observables.



Es esta abstracción activa la que me ha llevado a hablar de la violencia del experimento para extraer las posibles regularidades del comportamiento –regularidades que sólo tienen sentido si los fenómenos son cuantificables. Debería ser evidente que aquí la palabra «violencia» no tiene sentido moral. El método científico aspira a descubrir leyes y regularidades, y esta «esperanza» condiciona el marco dentro del cual se desarrolla el experimento. No olvidemos, por dar un salto intercultural, que para las religiones no-monoteístas un Dios legislador es una contradicción o una ingenuidad filosófica. La naturaleza puede tener leyes, Dios no (no sería libre).

b) La *abstracción pasiva*, es decir, el descartar todo lo que no entra en sus parámetros. En otras palabras, excluye cualquier elemento que no sea intrínsecamente objetivable, como podrían ser las intenciones del que piensa, los aspectos éticos del pensamiento o de cualquier otra extrapolación extraña a la empresa científica. Esto no significa que los científicos (que suelen estar entre los hombres más inteligentes, sociológicamente hablando) no tengan muchas otras intenciones y preocupaciones válidas como la de hacer el bien y extender los beneficios de la ciencia a todo el mundo. Del mismo modo que los misioneros del pasado querían salvar las almas y llevar a todos al cielo, estos «misioneros» de hoy desean salvar los cuerpos y llevar el bienestar y la paz a todo el mundo.

c) La *abstención* de pronunciarse sobre los otros aspectos de la realidad, limitándose a la posibilidad de establecer leyes científicas garantizadas por la matemática que las sostiene y a haber superado la prueba de la falsabilidad. Por este motivo, los fenómenos únicos son exilados del campo del pensamiento científico. Así como antes se establecía una distinción muy nítida entre lo sobrenatural y lo natural, lo religioso y lo político, actualmente existe una distinción análoga entre el campo científico y el no científico. Es el mismo mito que continúa de

otra manera. Los mitos, en verdad, ofrecen una gran resistencia a la muerte y sobreviven a los mismos sistemas conceptuales que se fundan sobre ellos.

3. La cosmovisión científica es mono-cultural, mono-racional y *pragmáticamente* autosuficiente

Entiendo por «cosmovisión» la visión de la realidad propia de cada cultura y que subyace también tras cada religión. La cosmovisión sería el fondo sobre el que, de manera más o menos instintiva, se sitúan todas las percepciones humanas, de manera que tengan algún sentido o sean, de algún modo, inteligibles. La cosmovisión es el modo como la consciencia humana percibe el mundo. Deliberadamente se quiere distinguirla de la «cosmología», que es la visión que la ciencia moderna tiene del cosmos, donde la palabra *cosmos* tiene ya el significado particular de objeto científico, tal y como lo entiende la ciencia moderna. El mundo de la astrología y el mundo de la alquimia, por ejemplo, no forman parte de la cosmología científica, pero presuponen también ellas una cosmovisión.<sup>20</sup>

La cosmovisión científica es:

a) *Mono-cultural*. No es casual que la ciencia moderna haya nacido en la Europa cristiana hace alrededor de medio milenio y que siga los pasos de la tradición platónica, que introdujo conceptos como el de «realidad objetiva», aunque la objetividad conceptual platónica fuese mucho más amplia que la objetividad conceptual científica. Los conceptos platónicos representan las ideas del mundo platónico. La filosofía discute si

20. Por cosmovisión no entiendo lo que Heidegger llama *Weltbild* (imagen del mundo) en su conferencia de 1938, en la que la describía como una característica de la «modernidad» (*Neuzeit*).

las matemáticas pueden entenderse como un mundo que hace de intermediario entre las ideas platónicas y la realidad material. En todo caso, los conceptos científicos son algoritmos. La ciencia moderna se encuentra como en casa en esta cultura de origen occidental. Para captar la diferencia pensemos, por ejemplo, en la cultura *védico-upaniśádica*, en la cual las categorías fundamentales del pensamiento no son conceptos, sino estados de consciencia que se objetivan para indicar la solidez y la validez de estas categorías. Analizar qué *son* las cosas, dentro de la cultura helénica, equivale (homeomórficamente)<sup>21</sup> en la cultura *védico-upaniśádica* a preguntarse qué *sienten* las cosas y cómo *se sienten*. Sería un error metodológico tachar esto de «antropomorfismo». Recordemos que en otras culturas hay formas de pensamiento en las que lo que cuenta es la unicidad más que la repetibilidad, la resistencia a la comprensión más que la transparencia racional (noética). Una filosofía oriental se basa en la repetibilidad del transcurrir de las cosas (*samsāra*), precisamente para afirmar que este mundo fenoménico es una ilusión.

En este caso, no critico el mono-culturalismo: digo sólo que debemos ser conscientes de ello. Si no se quiere defender una concepción totalitaria de la evolución de la cultura, en la cual cada nuevo «progreso» incluye todos los estadios precedentes y en la cual el científico representa el grado más elevado de la evolución humana, debe reconocerse que las otras cosmovisiones pueden tener una validez propia, aunque relativa, como la de la cosmovisión científica, y que, por tanto, ésta ha de ser relativizada –subrayando que la relatividad no significa relativismo.

b) *Mono-racional*. La visión científico-moderna del mundo tiene la pretensión de ser racional, en el sentido de la racionalidad matemática (que incluiría sin duda a Heisenberger, Gödel,

21. Homeomorfismo: una analogía de tercer grado que descubre la función equivalente de dos o más símbolos –Dios y Brahman, por ejemplo.

las geometrías no euclídeas, etcétera). Todo aquello que no es reconducible a este tipo de racionalidad, a la que se atribuye valor universal, en esta cosmología es considerado o inoperante o directamente falso. La ciencia moderna estudia sólo lo razonablemente posible: de aquí se deriva la tendencia de la cultura actual a probar *racionalmente* la existencia de Dios, de lo contrario (se piensa) no sería creíble, es decir, real.

Los ángeles como símbolos de una realidad espiritual, por ejemplo, no pueden formar parte de una cosmología científica, puesto que no son científicamente ni verificables ni controlables. El amor se explicaría como un movimiento de atracción motivado por sentimientos que proceden de una mayor o menor «afinidad» psico-fisiológica. Sólo cuando el objeto del saber es cuantificable, y, por lo tanto, controlable, aunque sólo sea estadísticamente, permite una interpretación científica. La ciencia sabe esperar y sabe que todavía no ha descifrado todos los enigmas del universo. El mundo, decía Galileo, está escrito en caracteres matemáticos. La ciencia moderna consiste también en el trabajo de descifrar, pero saber leer los escritos de la naturaleza es una operación bastante más compleja.

La ciencia ha de saber hacer la exégesis del libro de la naturaleza, así como el cristianismo debe saber leer el libro de la Revelación, la Biblia —se decía todavía en tiempos de Galileo.

Esta mono-racionalidad no debe ser absolutista, sino suficientemente abierta como para poder admitir sin dificultad que fenómenos que no han entrado (todavía) en el campo de la ciencia puedan formar parte de ella en el futuro, como ha pasado más de una vez. Puede admitirse tranquilamente que la gente crea en los ángeles y en el «loco amor» (como diría Ramon Llull), pero eso no tiene cabida en el mundo científico; podrá entrar más tarde tal vez si se tiene paciencia para esperar. La esperanza científica se dirige al futuro; la religiosa, a lo invisible.

c) *Autosuficiente*. Se podría decir también «auto-reguladora» (auto-moderada). La cosmología científica se basta a sí misma como una sociedad que se auto-perpetúa erigiendo nuevos dirigentes entre sus miembros. La ciencia no se fija sus propios contenidos; está dispuesta incluso a cambiar de paradigma, pero exige que se lo demuestren –dentro de los parámetros que ella misma reconoce. No posee dogmas de contenido, sino sólo de método y de hipótesis de trabajo; está abierta al diálogo, pero un diálogo comprensible para ella, que denomina «lenguaje racional» –y que cree que es universal.

La gran lección de la ciencia moderna consiste en el rigor metodológico y en la precisión de la observación, junto a su libertad frente a las ideas preconcebidas, que serán aceptadas sólo si superan un riguroso examen «científico» –que después los filósofos llamarán círculo vicioso porque se limita al a priori de lo racionalmente posible. En última instancia, el gran valor de la ciencia como método heurístico reside en su flexibilidad: se sabe limitada, falible y provisional. La ciencia, como actividad científica (no como institución técnico-científica), no tiene intereses preestablecidos. No teme escandalizar o desorientar a quien ha puesto la esperanza en hipótesis ya superadas.

De manera menos científica podría afirmarse que la ciencia moderna no tiene necesidad alguna de Dios: no necesita esta hipótesis, que podría ser aceptada sin dificultad por el científico, pero que resulta superflua para la ciencia. La ciencia moderna no tiene sed de fundamentos: puede vivir en la provisionalidad. No es absoluta: es proteiforme. Por esto, paradójicamente, puede creer que *extra scientiam nulla est salus* (fuera de la ciencia no hay salvación). Es suficientemente abierta y tolerante, pero dentro de sus propios límites.



## II. LA TEOLOGÍA CRISTIANA

### 1. El cristianismo es un *novum* de apenas dos milenios

Las raíces de la fe cristiana se hunden en la noche de los tiempos. Fueron sus predecesores la religión egipcia, Zoroastro, los profetas de Israel, por citar sólo algunos. Pero algo nuevo sucedió en torno al año 753 después de la fundación de Roma, por marcar una fecha, y con Jesús de Nazareth, por citar un nombre.

Entre las religiones tradicionales y el cristianismo ha habido siempre una diferencia. Las primeras se entienden, hablando de manera genérica, como religiones de salvación y caminos de consciencia cósmica, en cuanto que el hombre es considerado parte del cosmos. El segundo, en cambio, se apoya sobre la condición de que la encarnación de lo divino ha tenido lugar en un hombre histórico e, indirectamente, en la historia misma, porque se considera al hombre como rey de la creación.

Este cristianismo tradicional (aunque en crisis actualmente) se caracteriza al menos por tres aspectos:

#### a) *Es una construcción intelectual*

1) basada en la *experiencia espiritual* originada por el impacto provocado por Jesús de Nazareth y continuado por Cristo, que es el nombre que suele darse a Jesús resucitado. Me refiero a la experiencia personal del cristiano sin la cual no se puede hablar de la *fe* de los cristianos;

2) justificada por una interpretación consciente no sólo de los hechos históricos, sino también de las experiencias que han ido creciendo a lo largo de los siglos. Me refiero a una interpretación hecha no sólo por un único individuo cuanto por toda una tradición que ha llevado la «fe cristiana» a cristalizar en un conjunto de creencias más o menos integradas;

3) fruto de una auto-comprensión en el interior de la matriz cultural semítico-helenística a la que se añadieron elementos góticos y otros posteriores. No hay que olvidar que el cristianismo es una construcción intelectual y espiritual profundamente mediterránea. Toda la Biblia está empapada de mentalidad semítica. El pan y el vino, por dar un ejemplo, son símbolos mediterráneos.

b) *Es un edificio social* que durante muchos siglos ha sido el más importante del mundo europeo y de muchas de sus colonias, fundido con los poderes políticos y económicos durante más de mil años. Los Estados, las naciones, las universidades, las clases sociales y las leyes públicas aceptaban el primado de la Iglesia en la vida de los pueblos. Esta institución está sustentada por tres pilares que se sostienen recíprocamente: los maestros, los expertos y la Iglesia, es decir, un cuerpo de doctrinas, una aplicación práctica y una organización compleja. Las Iglesias son instituciones poderosas que se han extendido en todo el mundo y que pretenden llegar a estar «inculturadas» en cualquier cultura existente –de modo que *semper sunt reformandae*, pero imperecederas.

c) *Es un mundo cultural*. Aunque la Iglesia haya perdido poder en casi todo el mundo, el modo de pensar de las sociedades modernas, sean cristianas o menos, está eminentemente modelado por lo que podríamos llamar cultura cristiana, sea ortodoxa o secularizada. No sólo las ideas, sino también la *forma mentis* del mundo contemporáneo que ha recibido el impacto de Occidente son fundamentalmente de impronta cristiana: el sentido de la historia, la convicción de una dualidad entre espíritu y materia,



la noción de la temporalidad lineal y la consciencia de la individualidad constituyen algunos ejemplos. Los cristianos de rito latino recuerdan quizá que en el tiempo de Adviento todas las lecturas bíblicas de la liturgia hablan de la paz que reinará cuando todas las gentes se hayan sometido a Yahweh y caminen a la luz del Señor. La tradición secularizada de todo ello es la convicción de que la paz llegará cuando todos los pueblos de la Tierra tengan un gobierno mundial, una democracia global, un mercado único, un banco mundial... Muchos de los llamados movimientos alternativos comparten este ideal, aunque con reservas.

No olvidemos que la cultura moderna secularizada actúa en el mismo marco del *mythos* cristiano, aunque a veces en oposición dialéctica con el *logos* del cristianismo. Un ejemplo: la mayor parte de los que se *creen* «ateos» no son estrictamente tales, sino simplemente «antimonoteístas».

## 2. El *pensamiento* cristiano es una forma particular y restringida de pensamiento

Entiendo por «pensamiento cristiano» un pensamiento que intenta ver temáticamente la realidad a la luz de la experiencia personal cristiana y de la interpretación acumulativa de la tradición cristiana. El pensamiento cristiano podría caracterizarse, entre otros, por los siguientes aspectos:

a) *Pensamiento exegetico*. Aunque a muchos les gustaría considerar el cristianismo (o al menos la cristianía) como una «religión de la Palabra», no puede negarse que la historia cristiana demuestra que desde hace algunos siglos ha sido más una religión del Libro que de la Palabra –como en la práctica todas las religiones abrahámicas, a excepción de los movimientos «místicos». Es también verdad que un papel importante se le ha atribuido a la tradición, especialmente en las interpretaciones

ortodoxa y católica, subordinado siempre, sin embargo, al de la Escritura, que, evidentemente, precisa interpretación, es decir, exégesis, de narraciones y tradiciones históricas.

Aunque el concepto de Escritura se halla en crisis a causa de la consciencia hermenéutica contemporánea, la autocomprensión cristiana se interpreta a sí misma como una elaboración intelectual que parte de los que eran llamados «hechos revelados». Todo consistía entonces en interpretarlos correctamente.

Gran parte de las antiguas polémicas entre «ciencia y fe» han sido leídas en términos de conflicto o armonía entre los «hechos» de la llamada revelación y los «datos» de la ciencia, manteniendo que entre estos dos conjuntos no podían existir contradicciones porque ambos tenían su origen en Dios. El hecho de que en nuestros días una minoría sea contraria a esta opinión y desee revalorizar la experiencia como algo que pertenece al origen más auténtico del pensamiento cristiano no basta para olvidar que el aspecto prevaleciente de la identidad cristiana se basa en la interpretación de las Escrituras.

Existe un paralelismo sorprendente entre la aplicación del método de la lógica en la elaboración de los datos científicos y la misma aplicación en la elaboración de los «datos» de la Biblia, como ya hemos señalado.

b) *Pensamiento exclusivo* —considerado universal. Por el hecho mismo de que el cristianismo se considere en camino, aunque sea asintótico, hacia la verdad, el pensamiento cristiano cree que, por fidelidad a esta verdad, él no puede contradecir sus propias intuiciones fundamentales en cuanto que son consideradas como revelaciones de un Dios omnisciente. La tolerancia es posible y necesaria, pero el pensamiento no puede traicionarse a sí mismo y aceptar el error. La fórmula *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación) podría expresar esta actitud, prescindiendo de otras muchas interpretaciones posibles. Precisamente esto ha hecho al pensamiento cristiano muy sensible a la

unicidad. El que es salvado no es un ser cualquiera de una serie indiferenciada de muchos individuos, sino más bien un ser único y, por lo tanto, incomparable. Durante siglos el pensamiento cristiano no ha encontrado inaceptable el hecho de que sólo unos pocos llegaran a la salvación, lo que implica una antropología muy distinta de la actualmente dominante. En contraste con el objetivismo científico nos encontramos con un subjetivismo extremo. Lo que cuenta es el sujeto.

No obstante, el paralelismo con la ciencia es sorprendente, aunque en el campo científico no se hable de «exclusivismo», sino de «rigor» y «precisión». Por ejemplo:  $2 + 2$  es exactamente 4 y no puede admitirse que sea 4,0001. Incluso las leyes probabilísticas de la física subatómica y el principio de indeterminación de Heisenberg presuponen una causalidad rigurosa, aunque problemática, en cuanto no mensurable individualmente.

c) *Pensamiento existencial*. El pensamiento cristiano ha reivindicado siempre ser una ciencia de la salvación. Sin fe no hay salvación, pero el acto de fe es un acto libre. El método, es decir, el camino, es un camino existencial —quiere llevar a la liberación, a la plenitud del hombre, o, si se prefiere, al cielo, a la visión beatífica, a la divinización, a la felicidad, etcétera. Hay que reconocer, sin embargo, que, a pesar del barroquismo intelectual de buena parte del pensamiento cristiano, éste ha evitado dar una explicación total de la realidad y se ha concentrado, en cambio, en el intento de encontrarle un significado al peregrinar del *homo viator* hacia su meta. La Biblia, y los teólogos lo subrayan, no es un libro de ciencia ni de historia, sino una simple descripción de aquello que sirve al hombre para alcanzar la salvación. El pensamiento cristiano se refiere a la plenitud del hombre —modernamente entendido como individuo.

Aquí aparece una fuerte diferencia con el pensamiento científico, que es más bien un pensamiento esencialista e idealmente objetivo —como ya hemos indicado.

3. La *cosmovisión* cristiana es (mono)teísta, antropocéntrica y acrítica

a) *Monoteísta*. Elimino aquí los paréntesis para mantener el paralelismo con la cosmología científica y porque, en efecto, la mayor parte de la tradición cristiana en estos dos milenios no ha superado (todavía) el esquema monoteísta de lo divino que ha heredado de su matriz más importante, la religión hebrea. La cosmovisión cristiana defiende un Dios creador del cielo y de la tierra, sea porque ésta es la interpretación de lo que narra la Biblia, sea porque es la confirmación de una intuición más originaria según la cual el mundo no se ha hecho solo ni tiene en sí mismo la razón de su existencia –que se proyecta entonces en un Dios creador.

En el curso del diálogo cristiano con el mundo que lo rodea, este Dios ha sido considerado como el *alma* del universo que da vida al mundo, mundo que sería, por lo tanto, su organismo (panenteísmo); o como el *arquitecto* del universo, que sería, por lo tanto, el resultado de un plan divino (platonismo, etcétera); o como el divino *relojero* que garantiza el orden del mundo (Newton, Leibniz); o como el omnipotente *ingeniero* que lo hace funcionar (muchos científicos modernos); o como un Dios *creador* que da el ser a todas las cosas (según muchos filósofos). De una manera u otra, sin embargo, el Dios cristiano es causa (creador) y el mundo es su efecto (criatura).

Podría ser éste el momento de recordar que el gran desafío del pensamiento cristiano en los inicios del tercer milenio consiste en superar el monoteísmo, profundizando en la experiencia de la Trinidad radical, como me he permitido llamarla en otro lugar desarrollando su sentido.<sup>22</sup>

b) *Antropocéntrica*. El hombre es el centro del universo; ciertamente no en sentido espacial, pero la visión cristiana de

22. Cf. Panikkar (1998).

la realidad está básicamente interesada en el hombre y su salvación. La Encarnación es para beneficio del hombre, aunque san Pablo nos dice que toda la creación se beneficia de ello. Dios, parafraseando a san Gregorio Magno, no se convierte en estrella, sino en hombre. El cristianismo no está interesado en cómo va el cielo, sino en cómo se va al cielo, podríamos añadir, evocando a Galileo. La cosmología cristiana está vista en función del hombre. Lo que los pensadores medievales llamaban *curiositas* y consideraban pecado era el deseo de indagar aquello que es irrelevante para la plenitud de la vida humana. Dios se hace Hombre para que el Hombre llegue a ser Dios; al cosmos se le concedía un interés sólo relativo y secundario.

Que la Tierra fuese el centro del universo no significaba que nuestro planeta se encontrase en el centro de las coordenadas científicas espaciales; no tenía sentido cosmológico, sino de cosmovisión. Que el hombre moderno, aceptando la cosmología científica, siga creyéndose el centro de la realidad en el interior de una galaxia marginal del universo astronómico sigue siendo una incongruencia. Éste es un ejemplo del desequilibrio de la cosmovisión cristiana actual. Y esto nos lleva al tercer punto.

c) *Acrítica*. A diferencia de la cosmología científica, la cosmovisión cristiana no es fruto de una reflexión temática. El pensamiento cristiano ha ido encarnándose poco a poco en el mundo aceptando (aunque con reticencia y retraso) la visión del mundo que poco a poco se encontraba. En cierto sentido, no existe una cosmovisión cristiana específica. El pensamiento cristiano se ha limitado a declarar no cristianas aquellas visiones del mundo que consideraba incompatibles con la propia. A pesar de ello, se ha ido adaptando a la cosmología que se iba imponiendo sobre todo bajo el influjo de la ciencia. Pensamos no sólo en Ptolomeo y Copérnico, sino también en Miguel Servet, Pasteur y actualmente los problemas que se refieren al evolucionismo, la Eucaristía y la resurrección.

He escrito en otra parte que la *Divina Comedia* representa la última cosmovisión de Occidente y en efecto la obra de Dante constituye una visión cristiana del mundo donde cada suceso está situado en un lugar y adquiere un sentido. Desde Pitágoras a Dante, Occidente ha tenido una cosmovisión mayoritariamente homogénea; después de lo cual la civilización occidental no ha producido ninguna otra visión global de la realidad, a pesar del esfuerzo (genial pero fallido) del *Fausto* de Goethe. La cosmovisión más reciente se ha limitado a desmontar pieza a pieza aquella que la había precedido, porque no la consideraba convincente (por cuanto que no explicaba los fenómenos), sin sustituirla, sin embargo, por otra. Nos encontramos todavía, a pesar de las buenas intenciones de un Teilhard de Chardin, por ejemplo, subordinando, por motivos apologéticos, el pensamiento cristiano al científico.

El pensamiento cristiano se ha ido adaptando más o menos a las reformas cosmológicas que iban siendo propuestas, pero sin avanzar una cosmovisión propia. Casi todas las llamadas «teologías» cristianas han cedido al dualismo dominante y han desembocado en visiones del mundo (y del hombre) compatibles con lo que se creía que era Dios.

Esta descripción fenomenológica, aun muy simplificada e irónica, puede ayudarnos a aclarar los términos del aparente conflicto entre «ciencia y religión», que todavía despierta tantas preocupaciones.

### III. ¿ENCUENTRO O DESENCUENTRO?

El hombre de hoy no puede vivir dando la espalda a la ciencia moderna. Los cristianos no son una excepción, pero el precio que han de pagar, sobre todo si han sido formados en el ámbito de dicha ciencia, supone una forma de esquizofrenia cultural. Después de haber descrito el fenómeno científico y el cristiano, intentemos ahora analizar algunos puntos de convergencia y divergencia.

Hemos subrayado que los orígenes del cristianismo y de la ciencia moderna se remontan al mismo filón cultural y en él han desarrollado sus intuiciones y descubrimientos. Ahora Occidente empieza a ser consciente del papel de otras culturas. Por decirlo brevemente, toda cuestión humana que no tenga en cuenta la interculturalidad revela todavía el síndrome colonialista, es decir, mono-cultural, y no puede encontrar una respuesta satisfactoria por estar mal planteada.

La mono-culturalidad lleva a la identificación de un problema humano con el marco cultural necesario para su formulación. Conociendo un solo lenguaje será muy difícil distinguir un vocablo de su propio significado. El nombre no es la cosa, pero, si ésta tiene un solo nombre, el que niega el nombre niega también la cosa. Daremos en su momento algunos ejemplos.

1. El conflicto entre ciencia moderna y cristianismo es más un conflicto entre cosmovisiones que entre razón y fe

Comencemos diciendo, de manera muy general, que cualquier afirmación humana precisa del marco de una cosmovisión, latente o manifiesta, para adquirir un sentido. Dicho de otro modo: ningún texto es significativo fuera de un contexto. Además, un mismo texto puede tener distintos sentidos según los contextos en los que esté insertado.

En pocas palabras, el conflicto no es tanto entre fe y razón cuanto entre las creencias de las religiones y las afirmaciones de la ciencia, es decir, entre las distintas interpretaciones de la realidad según los medios que *creemos* tener a nuestra disposición.

Aplicando a nuestro caso esta necesidad de un marco de referencia para encuadrar cualquier proposición, podemos decir que cada afirmación de la ciencia necesita del contexto de una cosmovisión para poder salir de su pura formalización matemática o abstracta y adquirir un significado físico, es decir, para expresar algo sobre la realidad. Lo que discutían Galileo y Belarmino, por poner un ejemplo, no era sólo cómo funcionaban los cielos, sino también cómo ir al cielo. La cosmovisión cristiana de la época no podía todavía separar las dos cuestiones y la de Galileo no podía relacionarlas. Así surgió el conflicto. Conflicto que no tenía nada que ver con la fe cristiana: ambos pensadores deseaban ser buenos cristianos. El conflicto tenía que ver con la visión del mundo necesaria para que la fe cristiana fuera creíble, o por lo menos razonable. Era un conflicto de cosmovisiones.

« $1 + 2 = 3$ » no significa nada (más allá de la fórmula matemática) mientras que esta ecuación no sea interpretada en una situación mundana concreta, es decir, en el interior de una cosmovisión. La famosa incompatibilidad entre la teoría ondu-



latoria y la teoría corpuscular de la materia surge sólo cuando imaginamos que ondas y corpúsculos son representaciones reales de aquello que es calculado por dos sistemas de ecuaciones diferenciales.

De manera análoga, toda afirmación teológica precisa del contexto de una cosmovisión para adquirir un significado que, de alguna manera, pueda confrontarse con las afirmaciones de la ciencia. Si el cielo de los teólogos, continuando con el ejemplo, no tuviese nada que ver con la realidad espacial o psíquica, se quedaría en una abstracción sin vida. Sobre un concepto puramente abstracto de Dios, en el sentido de una experiencia acósmica, ninguna ciencia, en el sentido moderno, tiene nada que decir; pero en este caso habría que añadir que la teología no es aplicable al hombre. Es necesario bajar al ruedo de un Dios creador del mundo, es decir, de un Dios con una función cósmica, para poder establecer un diálogo con la ciencia. Podría entonces discutirse sobre el mundo: habríamos bajado al plano de la cosmovisión.

Aquí debería completarse nuestro primer *excursus* filosófico sobre el padre del pensamiento occidental que vivió hace veinte siglos: Parménides. Aunque con muchos «si» y «pero», Parménides ha hecho creer (digo creer) prácticamente a todo Occidente que hay una relación intrínseca (si no de identidad) entre el ser (*to on*) y aquello que el pensamiento (*nous*) construye, produce, descubre, dice..., piensa sobre él. En pocas palabras, que nuestras ideas sobre la realidad son al menos una imagen de ella de manera que lo que la ciencia y la teología afirman no es una mera abstracción, sino que esta abstracción refleja la realidad —aunque sea la realidad del mundo ideal del idealismo. Dicho de otra manera, tanto el pensamiento cristiano como el científico pretenden decir algo sobre la realidad —por lo cual no podemos eludir el problema.

Me limitaré ahora a dos breves ejemplos.

a) El evolucionismo

Quizá ningún tema ha hecho correr tantos ríos de tinta hasta nuestros días como éste; lo trataremos, por tanto, a grandes rasgos.

¿Qué dice la teoría de la evolución? La palabra es tan genérica que sería necesario establecer primero una distinción entre micro y macro-evolución, entre el transformismo restringido y el total, entre la evolución de la especie y la de toda la realidad, entre la evolución histórica y la escatológica, etcétera. No entraremos, por tanto, en problemas concretos, sino que nos referiremos a la evolución como ideología.

El problema del «evolucionismo» no es tanto un conjunto de teorías (o de hipótesis) científicas cuanto la mentalidad que las hace plausibles. Éste sería el aspecto común a todos los evolucionismos. Se trata de esa *forma mentis* que aplicamos para alcanzar una cierta inteligibilidad de los fenómenos. El evolucionismo se ha extendido tan rápidamente porque esta forma de pensar es connatural al pensamiento científico moderno. En efecto, la ciencia moderna no pretende decirnos qué son las cosas, sino solamente describirnos los comportamientos (regulares, dentro del límite de lo posible) de las cosas. Describir el comportamiento equivale a desvelar su gestación, es decir, el origen y desarrollo consiguiente del fenómeno, o sea, su evolución. El «conocimiento» del pasado nos permitirá prever el futuro, y esto es cuanto interesa a la ciencia. Por decirlo brevemente, «cosmovisión» equivale aquí a «cosmogonía» e «inteligibilidad» a «explicación temporal». Entendemos «explicación» en su sentido más literal de aquello que despliega un fenómeno en su temporalidad, de lo que extiende el evento (es decir, la evolución de un fenómeno) en el espacio o lo distiende en el tiempo tal y como aparece extendido y distendido ante nuestro ojos. La hipótesis implícita sería que en este desplegarse hay

una verdadera continuidad y que esta continuidad es genética, intrínseca; es decir, que se trata de una verdadera evolución y no (como podría mantener una concepción budhista) de una sucesión de momentos instantáneos que nosotros conectamos mentalmente, de la misma manera que una película, y que nos da la impresión de que lo que precede es causa de lo que sigue, deduciendo un *propter hoc* de un *post hoc*. El evolucionismo, en efecto, cree haber comprendido un fenómeno cuando lo ve desplegado, distendido en el tiempo o extendido en el espacio.

Llegados a este punto hemos de distinguir tres problemas: uno *antropomórfico*, otro *epistemológico* y un tercero *metafísico*.

1) El problema *antropomórfico* consiste en extender la consciencia de nuestra evolución personal a todos los fenómenos observables. Recordamos nuestra infancia, nuestro crecimiento y, teniendo cierta consciencia de nuestra continuidad, atribuimos el cambio al desarrollo de cierta sustancia (nuestro yo) que permanece ella misma desarrollándose (es decir, «evolucionando») a partir de un origen que nos daría la clave para comprender lo que somos. Éste es el presupuesto implícito en la pregunta sobre los orígenes. Cuando a continuación nos preguntamos sobre el origen de las cosas o sobre el sentido de la evolución, proyectamos nuestra autoconsciencia personal sobre toda la realidad y adoptamos un modelo humano de pensamiento. Se trata, sin duda, de un antropomorfismo.

Convendría, sin embargo, comprobar si, y hasta qué punto, este antropomorfismo puede evitarse. ¿Qué quería decir Protágoras cuando afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas»? ¿Qué quiere decir el *Rg-veda* cuando canta que «el hombre es todo»? ¿Qué quería decir Aristóteles cuando decía que «el alma en cierto modo es todo»? ¿Y cierto cristianismo cuando afirma que el hombre es el fin (la finalidad) de la creación? A veces el hombre se convierte en el condimento de todos los platos, pero convendría ser conscientes de ello y también distinguir el

condimento de la comida. Todo lo que el hombre toca tiene la impronta del hombre. Toda objetividad es objetividad para un sujeto. ¿Es éste el antropomorfismo del evolucionismo?

Un ejemplo en el campo teológico nos puede ser útil para poner de relieve la connaturalidad que hemos mencionado entre evolución, pensamiento científico y mentalidad occidental, sobre todo judeo-cristiana —que es el tema que estamos desarrollando. Me refiero a la ontologización del derecho, fruto de la simbiosis entre el espíritu de la Torāh (Ley divina) y el genio jurídico romano. Las consecuencias son muchas y han configurado la civilización occidental. Pongamos un ejemplo que a muchos puede parecer forzado, porque el *mythos* que querría describir ha penetrado en la consciencia de la civilización cristiana, la cual representa un paradigma cualificado de la simbiosis mencionada —hasta el punto de que, con demasiada frecuencia, se habla de judeo-cristianismo como si fuese una sola religión. Se trata de la interpretación corriente de la llamada «sucesión apostólica», que no es otra cosa que un ejemplo de evolucionismo práctico. Lo que convierte en obispo al obispo de Roma, o de cualquier otra sede, es la ordenación episcopal, el sacramento, la iniciación, un acto nuevo y discontinuo, y no la sucesión jurídica del carisma episcopal de uno a otro. Hoy en día, sin embargo, aun reconociendo la distinción entre legitimidad y validez, se da más peso a la sucesión que al orden sacramental —en su caso se dará la iniciación al sucesor, más bien que nombrar sucesor al que ha sido «ordenado». El orden jurídico se ontologiza; la genealogía histórica se interpreta en sentido «evolucionista»: el mismo carisma es transmitido de uno a otro. Con esto no quiero poner en duda la legitimidad de la «sucesión apostólica», sino destacar la comunión en el *mythos*. Sea lo que sea, todo está enlazado. Un ejemplo claro es el rito romano del «Sumo Pontífice», cuyo nombre ya delata su origen no cristiano.

El problema profundo de la evolución no se refiere al origen temporal del hombre o del cosmos. Se trata de una cuestión más fundamental; están en juego nuestra identidad y nuestra dignidad. ¿Qué es el hombre? ¿Un epifenómeno del cosmos, un viajero apresurado o un microcosmos que refleja toda la realidad? Desde el punto de vista *material*, es ridículo tomar en serio el cuerpo humano como centro de la realidad, a pesar de su complejidad: existen miríadas de cuerpos en el universo y cada uno es distinto. Desde el punto de vista del *alma*, no sabemos si existen otros seres conscientes en el universo, pero existe una comunión cultural que nos permite una cierta *unanimidad* (un alma común). Desde el punto de vista del *espíritu*, experimentamos la infinitud y la unicidad de cada ser humano, pero esto evidentemente no es demostrable: si lo fuese, el fundamento de la prueba sería más fundamental que el *probando*, es decir, la experiencia misma. El espíritu no es «propiedad privada». Dicho con más propiedad, no hay *Zeitgeist* (espíritu del tiempo), sino que existen sólo, en sentido lato, algunas características anímicas comunes en determinada época.

Cuando la teología trinitaria afirma que el hombre es hijo de Dios, repitiendo de forma original una intuición que se encuentra también en Egipto, en Grecia, en la India y en otras culturas, quiere decir que el hombre no es un instrumento, un medio para cualquier otra cosa, ni un ser intermedio en una cadena indefinida de seres, sino que posee una dignidad personal que es fin a sí misma; que es divino o, más bien, que la corporeidad, la humanidad y la divinidad son tres dimensiones inseparables de su ser —como he intentado exponer en otro lugar.<sup>23</sup>

Repitamos: el problema de la evolución no es saber *cómo* evoluciona un ser, sino saber si la evolución nos permite conocer qué cosa *es* ese ser: ¿Quién *soy* yo? y ¿quién *eres* tú? No podemos reducir el hombre a una cadena de individuos.

23. Cf. Panikkar (2004).

Si se dice que la ciencia no se ocupa de este problema, la razón no puede ser más que un dualismo inestable, porque después de todo la ciencia es una construcción humana. «¿Qué es el hombre?», se preguntan los Veda y repite un salmo hebreo. Y nos olvidamos con frecuencia que la misma pregunta es la respuesta. El hombre es ese ser que se pregunta «¿Quién soy?» —y no solamente «¿De dónde vengo y a dónde voy?». Todo hombre en un momento u otro de su vida se pregunta «¿Quién soy?» —sin ser frecuentemente consciente de que la pregunta constituye su dignidad, lo que verdaderamente es: *homo quaerens*, un ser consciente de no saber, porque no se puede conocer el infinito, sino sólo convertirse en él, *serlo*.

Pero cuando Occidente añade un predicado a la pregunta (al contrario que los Veda) delata ya su mente que tiende a objetivar todo conocimiento (*quaerens fidem, beatitudinem, regnum Dei, iustitiam, pacem, infinitudinem*), que lo lleva inmediatamente a clasificar, comparar y en última instancia ignorar el consejo tal vez más difícil si no imposible de los Evangelios: no juzgar —a pesar de todas las «elucubraciones» sobre la frase que afirma que Dios hace salir el sol para buenos y malos y llover sobre justos e injustos.

Se entiende entonces que la cuestión del evolucionismo toca el punto de apoyo de la dignidad humana. El debate contemporáneo sobre el genoma humano es un ejemplo de ello.<sup>24</sup>

2) El segundo problema, relacionado con el primero, es *epistemológico*. Hemos insinuado ya que la ciencia moderna es *epistémé* y no *gnôsis*: un cierto conocimiento concreto de un aspecto de la realidad y no una cierta consciencia de la realidad. Aunque la palabra *epistémé* tenga muchos significados, quizá aclararíamos muchas cuestiones si la reservásemos precisamente para el conocimiento científico. Fiándonos más de la etimología que

24. Cf. Eastman (2005).

de la historia de la palabra, podríamos decir que la *epistêmê* es un verdadero *epi-stamai* (*istêmi*, de la raíz *stâ*), es decir, «poner delante» de nosotros las cosas, como un desfile de modelos, de manera que los modelos desfilen ante nuestros ojos para ser valorados y clasificados. Y si quisiésemos ser aún más sutiles, podríamos recordar que la matriz de *epi* no connota solamente «delante», sino también «sobre». La *epistêmê* sería entonces esa forma de conocimiento que se sitúa delante, pero también sobre las cosas, no sólo para conocerlas, sino más bien para controlarlas, dominarlas y poder predecir lo que harán, cómo se comportarán —ventaja sin duda no despreciable.

El pensamiento científico es ciertamente *epistêmê*. El «pensamiento cristiano» sería más bien una *gnôsis*, de acuerdo con toda la tradición —distinguiéndolo del llamado gnosticismo. En los últimos siglos, desde que el «pensamiento cristiano», a causa de un complejo de inferioridad comprensible y de un deseo apologético igualmente explicable, ha pretendido acceder al tan prestigioso *status* de pensamiento científico, ha tenido que recurrir en ocasiones a verdaderas acrobacias por querer ser también *epistêmê*, acabando finalmente por tenerse que batir siempre en retirada. El pensamiento cristiano no es «información», sino consciencia —no se apoya sobre la observación, sino sobre la experiencia.

¿Para qué sirve, entonces, la teoría de la evolución? Para ofrecernos un modelo de *cómo* han evolucionado las cosas con el paso del tiempo, reduciendo los saltos macroscópicos a variaciones teóricas microscópicas. También aquí la influencia del esquema del método científico es evidente: no sabemos cómo se pasa de una especie a otra, de un invertebrado a un vertebrado, por ejemplo, pero podemos experimentar la evolución dentro de una especie. Resulta fácil entonces extrapolar. Habiendo reducido la realidad a parámetros cuantificables, excluyendo el cambio cualitativo (pasando de una longitud de onda a otra observamos

un cambio de color) y siguiendo el modelo del cálculo diferencial (infinitesimal) no encontramos dificultad en admitir un paso de G a T (de un gato a un tigre) si postulamos pasos intermedios que «lentamente» nos llevan de G a T. Lo que no aparece en el experimento lo proyectamos sobre magnitudes temporales y, de esta manera, el cambio es mínimo. No creo que en este terreno el pensamiento cristiano pueda contribuir mucho, a no ser que, como pensamos, en este desfile de modelos, de especies (de animales o de seres) vea comprometida la dignidad del hombre, su destino o una incompatibilidad con la naturaleza de Dios —sin querer entrar de momento en el tema de la naturaleza de este misterio divino.

Resumiendo, el problema de la evolución es una cuestión de cosmovisión.

¿Qué nos dice entonces el «pensamiento cristiano» sobre la evolución? Volvamos al punto fundamental: ¿qué quiere decir «pensamiento cristiano»? Además, ¿qué «derecho» tiene el «pensamiento cristiano» para juzgar las demás formas de pensamiento? Algunos escolásticos, así como algunos filósofos hindúes, habían resuelto el problema con la teoría de la doble verdad, que, sin embargo, a la larga no se sostiene. El pensamiento de los cristianos a lo largo de la historia ha creído en un mundo jerarquizado, en el cual cada nivel superior contenía (y en cierto modo gobernaba) las esferas inferiores de los seres, y en el cual todo ser surgía, emanaba, era causado o producido por los estados superiores, hasta remontarse a una causa última y supremo origen. Se pensaba que este dinamismo estaba inscrito en la propia naturaleza o se derivaba de la Causa Última, de modo que no constituía un problema constatar que del barro o el estiércol surgiesen seres vivos. Esta evolución no se entendía en sentido metafórico, sino como un hecho físico. El problema surge cuando la evolución se transfiere de la física a la metafísica, de hipótesis de comportamiento a hipótesis cosmológica. Nos acercamos, por tanto, a la cosmovisión.



3) El tercer problema es *metafísico*. Hemos hecho ya referencia a que la respuesta a *cómo* una cosa ha evolucionado es muy útil, pero no desvela el misterio de la cosa. No podemos separar los dos problemas porque la génesis de cualquier ser nos ilumina sobre su naturaleza, pero debemos distinguirlos porque lo que el ser *es* no puede confundirse con el *cómo* ha llegado a ser lo que es. Identificarlos sería ya presuponer el evolucionismo. Surge entonces el problema teofísico:<sup>25</sup> ¿Qué es el Ser?

El pensamiento científico no se plantea la cuestión metafísica, el problema del Ser, sino de manera indirecta, pero no puede dejarlo de lado. Tampoco la teología puede confundirse con la metafísica o con la así llamada onto-teología. Pero el hombre no puede renunciar a una búsqueda de la inteligibilidad dentro de los límites de lo posible.

En última instancia, el problema del evolucionismo entra en contacto con el pensamiento cristiano cuando quiere decir qué cosa *somos nosotros*.

Resulta significativo que el llamado conflicto entre pensamiento cristiano y teoría de la evolución no se presentase hasta el momento en el que tanto la ciencia como la teología (como representante del pensamiento cristiano) no rebasaron sus propios límites y enfrentaron el campo de la cosmovisión dentro de las formas de pensamiento respectivas. Si la ciencia se limita a lo cuantificable y a lo demostrable, la teoría de la evolución no es científica. Si la religión se limita al fin último del hombre, la evolución puede ser una hipótesis aceptable en la medida en que explique, garantice u ofrezca un espacio para el destino de la persona.

El problema metafísico de la evolución es tan antiguo como el problema del cambio, es decir, de cómo un ser puede man-

25. La teofísica es una ciencia en la cual física y teología no están separadas, sino en relación ontológica.

tener su propia identidad aun cambiando. La distinción clásica entre sustancia permanente y cambio accidental sólo desplaza el problema. Pero entonces ¿qué cambia? Se trata de la conocida cuestión del *devenir*, es decir, de la relación entre identidad y diferencia –problema clásico de la filosofía que se remonta a Parménides y a Heráclito.<sup>26</sup> Así planteado el problema no tiene solución si no es remontándose a las premisas: ¿Quién le ha dado a la razón humana la autoridad sobre la realidad? Tocamos de nuevo el problema teosófico, es decir, el problema del último fundamento de la física: la metafísica.

#### b) La resurrección de Jesucristo

De acuerdo con la tradición cristiana, el hecho *físico* de la resurrección es central en la fe de los cristianos.

Debería ser evidente que la fe en la resurrección no puede reducirse a la aceptación de la creencia de los primeros discípulos, que hay que interpretar como una experiencia subjetiva que liberó una energía psíquica tal que los convirtió en fundadores de lo que después se llamará «cristianismo». Todo el edificio cristiano no puede apoyarse en la subjetividad de algunos discípulos, por intensa y sincera que haya podido ser su experiencia. Además, la fe (cristiana) debe ser personal y, por tanto, inmediata como toda experiencia existencial: no puede contentarse con ser «fe» en la fe de los demás, confianza en el testimonio de algunos privilegiados. Si la «fe científica» debe pasar la criba de la verificación racional, la creencia cristiana debe pasar la criba de la experiencia crística. Creencia no significa sumisión acrítica a la sola autoridad o a la sola razón, sino obediencia, como *escucha*

26. «*Dicitur autem creatura fluvius*» [la criatura es como un río], dice un texto repetido en la Edad Media. Cf. Panikkar (1972), pág. 224.

inteligente, al conjunto de las fuentes de verdad del hombre: la triple *empireia* de los sentidos, de la razón y de la fe, implicados los tres en la misma experiencia. Por experiencia existencial se entiende la consciencia de que tal experiencia transforma nuestra vida. El resto es puro reduccionismo intelectual. Para no romper la ligazón con la racionalidad he escrito que la «experiencia crítica» es también crítica en cuanto que no se pueden ignorar los «derechos» del intelecto, es decir, de la inteligibilidad de tal experiencia. No se trata de subordinar ni la experiencia a la razón ni la razón a la experiencia (espiritual en este caso). La primera actitud es racionalista; la segunda, fideísta. Se trata, en cambio, de un círculo vital, como ya hemos dicho en multitud de ocasiones. No es un problema dialéctico, sino dialogal. Sin esta experiencia personal no hay fe digna de tal nombre. La fe sin las obras está muerta (no es fe), dice la Escritura cristiana. La fe sin la contribución de la sensibilidad, de la inteligencia y del «tercer ojo», decían los escolásticos, es superstición y no es capaz de sostener una vida. Los samaritanos no tuvieron fe en Jesús por lo que la samaritana les contó de su conversación con él en el pozo (*propter tuam loquelam*), sino porque realizaron una experiencia personal.

Lo que se nos presenta como realidad es siempre un dato, un don, una gracia —pero no necesariamente una verdad. La verdad está filtrada por la interpretación y ésta depende de muchos factores.<sup>27</sup> De donde se deriva la necesaria colaboración entre las tres fuentes del conocimiento humano: los sentidos, la razón y la fe, como reza el subtítulo de este estudio.

La fe en la resurrección de Jesús cree en la resurrección física, es decir, real, de Jesús de Nazareth; pero, si no está acompañada de una experiencia personal, no es fe, sino simple aceptación de

27. En otro lugar me he permitido un juego de palabras en inglés: «truth lies in the interpretation» (en ambos sentidos: «reside» y «miente»).

un hecho incomprensible y prácticamente absurdo a la luz de la racionalidad.

Ahora bien, ¿qué quiere decir «cuerpo físico»? ¿Qué es la corporeidad? Y de nuevo se trata de un problema no de simple física, sino de cosmovisión. No se trata de aceptar superficialmente la resurrección y de defender una cosmología «científica» imaginando una especie de inmortalidad de las proteínas o del sistema nervioso de Jesús, presente en la Eucaristía o en cualquier lugar oculto del espacio y que se manifiesta de manera inverificable por los creyentes. Lo que sería increíble desde todo punto de vista, por no decir ridículo. Por otra parte, no debemos confundir la inmortalidad del alma (Platón) con la resurrección corporal.

Es un hecho histórico, instructivo y a la vez irónico que la teología cristiana, que ha pretendido ser la reina de las ciencias, *regina scientiarum*, haya acabado siendo su esclava. La clásica apologética se ha reducido a la acomodación de las intuiciones cristianas a los parámetros científicos.

Los escolásticos medievales lo entendieron bien y no dudaron en seguir el método opuesto, adaptando sus concepciones de la materia, del espacio y del tiempo a su experiencia cristiana, para poder explicar así aquello en lo que creían. En este sentido, fueron precursores del espíritu científico: interpretaban datos empíricos, pero de una *empireia* no sensible, e intentaban explicar la realidad partiendo de esta experiencia. No se trataba de un *intellectus quaerens fidem* (un intelecto que busca creer), sino de una *fides quaerens intellectum* (una fe que busca la comprensión), y sobre todo de un *quaerens* (una búsqueda constante). La fe no es una superestructura o un apéndice de la razón, sino una forma de conocimiento, como la sensibilidad. Pero la fe no es un conocimiento apodíctico, una evidencia racional. Podría llamársele una forma inferior de conocimiento si el criterio del conocimiento fuese la certeza,

pero podría llamársele superior si la adhesión a la experiencia se enraizase en la vida misma. Hay mártires de la fe y no tantos de la razón —sin excluir el peligro del fanatismo. Un himno del *Rg-veda*, después de haber descrito los orígenes del mundo, termina diciendo que aquel que contempla la creación en lo alto de los cielos seguramente sabe de dónde surgió, o tal vez no lo sabe.<sup>28</sup> El supremo conocimiento es *agnôsia*, ignorancia, en el cual la mística representa la experiencia de la fe. En una palabra: la fe es consciencia de otro orden.

Apoyándose en Platón y Aristóteles, y llevando a cabo operaciones de auténtica alquimia espiritual, los medievales pudieron ofrecer una cosmovisión que hacía *creíble* su creencia. Hoy, sin embargo, esta cosmovisión ya no nos convence. Habiéndose atrofiado aquella visión, las fórmulas medievales han perdido vida y consistencia.

Aquí se plantea un verdadero problema. Está claro que nos encontramos frente a dos visiones de la realidad: una que cree que las leyes físicas reflejan el comportamiento real de los cuerpos y otra que cree que los cuerpos pueden resucitar y que, por lo tanto, es posible una vida eterna, incluso corporal. La eternidad no tiene duración, no es tiempo. Es erróneo traducir «vida eterna» como «vida que dura para siempre», como es desorientadora la confusión entre *bios* (vida fisiológica) y *zôê* (vida humana-divina). Los Evangelios llaman a *zôê* vida eterna, literalmente «fuerza vital», que he traducido como *tempiternidad*<sup>29</sup> (*âyus* en sánscrito), porque no es intemporal, sino que trasciende el tiempo. «*Ut*

28. RV X, 129,7.

29. La tempiternidad expresa una experiencia que no se opone dialécticamente ni a lo eterno ni a lo temporal, sino que ve una constante interacción e interpenetración entre los dos dentro de un más amplio tejido de la existencia humana y de la trascendencia divina. Se experimenta lo «eterno en lo temporal» y lo «temporal en lo eterno» en una unidad indivisible.

*ergo et tu sis trascende tempus*» (para que tú seas trasciende el tiempo), dice lapidariamente san Agustín.

El pensamiento cristiano se ve, por tanto, obligado a cambiar la visión del mundo de la ciencia y a decir que el cuerpo es algo más que el sistema material descrito por una fisiología científica. No se discuten los datos de la ciencia, pero se afirma que los «datos» son sólo parciales. El pensamiento cristiano, como dicen muchas otras «antropologías», no reduce al hombre a la animalidad racional. En nuestro ejemplo conviene, sin embargo, ofrecer una alternativa creíble sin recurrir a la fácil evasión del milagro. La teología más tradicional afirma ciertamente que la Eucaristía no es un milagro, porque no hay en ella ninguna alteración de las llamadas leyes físicas. No se puede criticar la concepción física del cuerpo si no se elabora una concepción «cristiana» más convincente de la realidad corporal. Afirmar que es una verdad de fe a la cual sólo pueden tener acceso los miembros de un club esotérico significa esquivar la dificultad y equivale a defender una teoría mágica de la fe. Lo cual no quiere decir que esta experiencia no sea posible sin superar una cierta superficialidad del vivir humano. Así como la vida intelectual va más allá que la vida de los sentidos, la vida de la fe no puede limitarse a la vida racional. La simbiosis es imperativa.

A lo largo de la historia del pensamiento humano se han formulado dos teorías que responden a este problema, que no es sólo del cristianismo. Como repetiremos una vez más, el problema se remonta a qué testimonio otorgamos más confianza: a la experiencia de la razón o a la de la fe —aunque el problema de la conciliación entre ambas permanece.

Una primera hipótesis es la de la llamada teoría de la doble verdad, una que vale para lo material, el mundo sublunar, el *vyāvahārika*, el mundo físico, y otra que vale para el mundo sobrenatural, el empíreo, el *paramarthika*, el mundo metafísico. Permanece siempre, sin embargo, el problema de cómo armonizar

ambas verdades sin caer en la esquizofrenia personal, cultural o cosmológica.

La segunda hipótesis es la mística como experiencia integral que incluye la tercera dimensión de la realidad, la que se ve con el «tercer ojo», como es llamada la fe en algunas tradiciones, incluso en la cristiana. Si admitimos que el cuerpo es sólo lo que nos dice la ciencia moderna, al menos hasta hace poco tiempo, deberíamos abandonar la fe en la resurrección y en la presencia real de Cristo en la Eucaristía y en el mundo si queremos conservar una cierta racionalidad. La razón debe ser ciertamente superada, pero no borrada. Aquí el pensamiento cristiano no puede ir a remolque de la ciencia y debe poder formular su propia cosmovisión. Lo que no puede hacer es tergiversar la cuestión. El conflicto es real y es un conflicto entre cosmovisiones.

En casos como éste el pensamiento cristiano debería tomar la iniciativa y ser creativo. No basta con decir que la ciencia moderna padece estrabismo y que nos priva metodológicamente y a priori de la incorporación de la tercera dimensión en el conjunto de los conocimientos sobre el hombre. Lo que se necesita es elaborar este pensamiento y reconocer que desde hace algunos siglos el pensamiento cristiano está en crisis, va a remolque, está en actitud defensiva, con retiradas «estratégicas» que podrían llevar a pensar que no existe un pensamiento cristiano auténtico. Para enfrentarse a este problema, hace medio siglo empecé un proyecto al que di el nombre de *teofísica*.<sup>30</sup> No habiéndolo podido continuar de manera sistemática, haré ahora un resumen. Se trataba de tomarse en serio la cosmovisión cristiana no tanto adaptando la física a la teología, cuanto elaborando una visión de la realidad en la cual las intuiciones cristianas no fuesen ni un apéndice ni un suplemento, sino una toma de conciencia de la «naturaleza» misma de las cosas: el *existencial cristiano*. Hay que recordar que

30. Cf. Panikkar (1961).

la fe no va contra la razón, sino que es una forma distinta de conocimiento. El desafío continúa en cualquier caso abierto.

No puedo evitar expresar una sospecha: que el pensamiento cristiano, habiendo pretendido monopolizar el ámbito del pensamiento religioso, lo está pagando ahora a un alto precio, porque ha sido prácticamente desplazado por el pensamiento científico. La contribución de otras culturas sería de importancia capital. Se vería entonces que muchas de las intuiciones cristianas, que parecen incompatibles con la ciencia moderna, resultan aceptables a los ojos de otras visiones del mundo. Tal vez la vida, el espacio, el tiempo, la materia, etcétera, no son lo que la ciencia moderna describe, sino mucho más, y la ciencia describe sólo un aspecto de la realidad que designamos con estos nombres. Tal vez debamos emanciparnos del dominio de la ciencia sobre el pensamiento humano. Y no se diga que las otras eran (o son) concepciones pre-críticas de la realidad porque no se trata de «volver atrás», sino de dejarse fecundar por otras visiones del mundo sin olvidar los descubrimientos de la «modernidad». Es significativo que muchos supuestos intentos «liberales» y «progresistas» de explicar la resurrección corporal se refugien en refinamientos psicológicos, espirituales o esotéricos y abandonen precisamente el cuerpo. Por otro lado, numerosas interpretaciones conservadoras se acercan mucho a la magia y a la superstición. Tal vez una simbiosis con la ciencia iluminada por la contribución de otras culturas sería mucho más fecunda.

¿Cómo creer, entonces, en la resurrección? Ante todo, no se trata de lo que Aristóteles en la *Metafísica* llamaba sufrir «la constricción de la verdad» («*ab ipsa veritate coacta*», *anagkazome-noi*). La fe es un acto libre y no se deja constreñir. La verdad nos hace libres, dice la Escritura cristiana. Es la fe en la resurrección la que nos permite la alegría de la vida. No por casualidad la resurrección constituye el centro de la fe «cristiana». Aventuraría las siguientes consideraciones.



Jesús muere y es sepultado. Poco después el sepulcro aparece vacío y ni sus enemigos discuten el hecho. Jesús aparece varias veces, come con los suyos y se deja tocar. La resurrección es la transformación de Jesús en el Cristo. Cristo es el Jesús resucitado. De Jesús no queda sino el recuerdo. Cristo, en cambio, es vivo y real. Esta realidad no es solamente anamnésica o psíquica, es también física y corporal: es una presencia real, tan real como la de un trozo de pan o la de un pobre que tiene hambre. En la Eucaristía no es el pan el que se transforma en Cristo, sino Cristo el que se transforma, se manifiesta en pan y como tal se le reconoce en la liturgia eucarística. Este Cristo unigénito, primogénito, cuerpo místico, vida, alfa y omega, luz, principio, cuerpo, materia, es el símbolo central de la realidad para los cristianos. Tal vez el «cuerpo» es mucho más de lo que dice la ciencia. Existen otras dimensiones de la realidad también física que exceden el campo de la ciencia. Glosando el mensaje evangélico del Prólogo de Juan *«In Principio est Verbum [...] et Verbum caro factum est»*,<sup>31</sup> «En el Principio había el Verbo hecho carne», diría que no se trata de un Principio (vacío) que *después* se hace carne, sino que en el Principio está la carne —sin entrar ahora en la problemática del «Principio».

Estamos tan acostumbrados a las distinciones científicas que nos afanamos en explicar sólo científicamente el fenómeno individual de la física del cuerpo de Cristo, como si la resurrección fuese una transmutación química. «A mí lo hicisteis», dijo Jesús refiriéndose a cualquier acción buena o mala hecha al prójimo; el mismo Jesús que se atrevió a afirmar: «Antes de Abraham yo soy». En este sentido, el pueblo cristiano llamaba a los creyentes «cuerpo de Cristo», de aquel Cristo que había existido antes del comienzo del mundo, como sugiere el Libro de la Sabiduría y como afirman muchas tradiciones religiosas. El hombre «reali-

31. Jn I,1-14.

zado», según muchas religiones equivale homeomórficamente al hombre resucitado, y la visión de la realidad adquiere una nueva profundidad: «Quien me *ve* a mí ha visto al Padre». La creencia en la resurrección equivale a reconocer en Cristo un símbolo (*el* símbolo, para los cristianos) de la solidaridad universal y del carácter divino de toda la realidad. La visión es completa: quien no ha visto al Padre no me ha visto a mí.

*Surrexit, non est hic*: «Ha resucitado, no está aquí» (en ningún aquí), dijeron ya, anunciándolo por primera vez, los anunciadores, es decir, los ángeles (de la buena nueva). Jesús huyó cuando quisieron hacerlo rey. Jesús desapareció, como en Emaús y siempre, de todo *aquí* limitante. Pero *resurrexi et adhuc tecum*, «he resucitado y todavía estoy contigo», canta la liturgia latina haciéndose eco de un salmo: no está en ninguna parte, pero está con nosotros y en nosotros; en cada *nosotros* que lo sea auténticamente. El hombre es más que un solo cuerpo «animado» por un alma (racional) –más, no menos.

Quiero decir con ello que si no somos capaces, *minutis minuendis*, de realizar la experiencia de nuestra propia resurrección (cosa implícita en la experiencia del tiempo litúrgico y no de un tiempo lineal), no captaremos jamás lo que quiere significar la resurrección de Cristo y con Cristo. Ni la resurrección ni la vida eterna, junto con la esperanza, pueden ser expectativas de futuro (lineal). Se fundan en una cosmovisión diferente. «Si Cristo hubiese nacido mil veces en Belén y no hubiese nacido en ti, estarías perdido para siempre», dice la mística cristiana en palabras de Ángelus Silesius. Se acostumbra a interpretar el *kerigma* de la resurrección en el contexto semítico de una «historia de la salvación». La salvación de la persona tiene lugar ciertamente en la historia, pero no es un hecho histórico. El tiempo no ha de ser interpretado necesariamente como un tiempo lineal.<sup>32</sup> La resurrección cristiana aparece

32. Resulta significativo que las múltiples explicaciones de la resurrección por parte de la teología moderna que he podido consultar (K. Barth, R. Bult-

En síntesis, si la resurrección es el hecho central del mensaje cristiano, no puede ser considerada como un mero apéndice y debe, por tanto, transformar radicalmente la existencia humana y su concepción de la realidad. La aportación de la interculturalidad puede ser muy valiosa. No digo que el «despertar», la «realización», el «nuevo nacimiento» sean los mismos conceptos, pero ciertamente son «equivalentes homeomórficos». Tarea de la *teofísica* es ayudarnos a realizar una experiencia del mundo congruente con las grandes intuiciones de la humanidad. Como ya he dicho, ésta me parece que es la tarea del tercer milenio.

## 2. La diferencia cosmológica es la diferencia entre los mitos fundamentales

A las múltiples diferencias (ontológica, teológica, trascendental, simbólica, etcétera) que el pensamiento moderno ha ido estudiando habría quizá que añadir la diferencia de cosmovisión, es decir, la *diferencia cosmológica*, que no puede confundirse con las otras. Cada cultura tiene, en efecto, su visión del *cosmos* —es decir, de la realidad. Esta diferencia ha sido prácticamente olvidada a causa de la monoculturalidad reinante y de la hegemonía casi absoluta de la racionalidad en los últimos siglos de la cultura predominante. La diferencia cosmológica se basa en la diversidad de los mitos y la mito-logía comparada no puede seguir las reglas de una sola *logía*, como sucede todavía habitualmente. Pero no podemos ni debemos (en este momento) estudiar esa compleja cuestión. Baste con la referencia hecha.

Se trata, por una parte, de constatar que existen distintas visiones del mundo, distintas cosmologías y, por la otra, de comprender que existe una diferencia entre nuestra experiencia del mundo (que se convierte, cuando es consciente, en nuestro *logos* sobre el mundo) y este mismo mundo o universo. Este último

después de la muerte del *ego*, como nos enseña el evangelista Juan y como repiten los místicos.

El desafío no es pequeño. La resurrección es el punto central de la revelación; casi todas las religiones del mundo nos hablan de un estado celestial, no temporal, iluminado, realizado, no contingente y de tantos otros equivalentes homeomórficos. Ya hemos dicho que la eternidad no es un tiempo largo que no se acaba nunca y que el espacio no es un «contenedor» donde se mueven los cuerpos. Hemos afirmado también que el hombre no es sólo un mono desarrollado o un mero cuerpo energético y que las religiones no son simples sistemas éticos de comportamiento. El cambio es mucho más fundamental: toca los fundamentos mismos de la realidad. Falta, sobre todo al hombre moderno, un sentido cósmico de la existencia humana, la visión *cosmo-teándrica* de la realidad. En otras palabras, la Materia es una abstracción, del mismo modo que lo es Dios o el Hombre. Hay que distinguir, pero no separar. La resurrección de Jesús es la confirmación de lo dicho.

Se impone una observación. Para explicar la resurrección hemos utilizado los datos de la Escritura, pero la fe en la resurrección no se funda en ninguna exégesis, sino en una experiencia inspirada por la Escritura y que para hacerse comprensible utiliza frases de los libros sagrados.

El desafío de la ciencia moderna a este respecto es positivo: nos obliga a reflexionar sobre la naturaleza de la realidad, incluyendo la realidad física. Repito que la fe es una forma de conocimiento y que, por tanto, no puede evitar los conocimientos de la ciencia.

---

man, M. Scheler, A. Gehlen, M. Buber, D. Sölle, J. M. Pohier, I. Moltmann, E. Schillebeeckx, W. Pannenberg, M. Fraijó, N. Lohfink, W. Marxen, A. Torres Queiruga...) no discutan el mito de la historia —semítico y lineal. Los cristianos llaman a Jesús «el Señor» de la historia, pero han hecho de él su esclavo.

no es un mundo kantiano «en sí» que puede *aparecer* distinto para cada uno o al menos para cada cultura. No existe un mundo (*noumenon*) único para todos, ni muchas visiones de este «único» mundo, muchas *Weltanschauungen*. No se trata de que exista un mundo «objetivo» que después cada uno subjetiviza a su manera. El mundo no es ni objetivo ni subjetivo, sino más bien el punto en el que objetividad y subjetividad se encuentran.

La diferencia cosmológica es la que existe entre el *mythos* del cosmos, en el que *creemos* vivir, y el *logos* del cosmos sobre el cual «filosofamos».

Esto nos lleva a la relativización de toda cosmovisión, lo que, como hemos dicho, no significa caer en el relativismo.

Ya hemos constatado que los conflictos entre lo que se define como «ciencia» y la «fe» son conflictos que se desarrollan en la palestra del mundo, en el campo de las cosmovisiones. Si el pensamiento científico no se conforma con ser un pensamiento estrictamente formal (matemático), el pensamiento cristiano no se conforma con ser una consideración sobre un mundo ideal (escatológico), sino que ambos inciden sobre eso que, por una y otra parte, es llamado «realidad» o «mundo» en este contexto —mundo, repetimos, que no es necesariamente el mismo.

La diferencia hermenéutica es la que se da entre todo *texto* y su interpretación, que incluye su *contexto* junto con el *pretexto* que se esconde en todo texto. La diferencia cosmológica, en cambio, es la que hay entre el texto, junto con su interpretación, y lo que llamaría la *urdimbre*, el lugar del texto en el conjunto de las cosmologías existentes. Pretexto, texto, contexto y urdimbre forman el tejido de la realidad, tal y como el espíritu humano está en condiciones de conocer.

Intentaremos dar dos ejemplos de cada uno de los cuatro casos:

«Dios creó el cielo y la tierra.»

«Cualquier transformación energética en un sistema aislado produce un aumento de entropía.»

Para interpretar correctamente estas dos afirmaciones debemos integrarlas en la *quaternitas* mencionada. Puesto que existe una interdependencia entre estos cuatro factores, es indiferente con cuál empecemos.

#### a) Textos

Todo texto representa la materia prima de la interpretación. El texto tiene cuerpo, contenido, objetividad y dice mucho más de lo que el autor haya querido decir. Lo que el texto dice no depende sólo de lo que está escrito, sino también de lo que se lee en él, es decir, de la perspectiva del lector. La lectura correcta de un texto implica también al lector.

Ya Pitágoras, en el siglo VI a. C., había dicho que la pureza de vida (*katharsis*) nos abre la puerta del conocimiento. Y el último Padre de la Iglesia occidental, el papa san Gregorio Magno, afirmaba que las palabras de la Escritura crecían al mismo tiempo que el sentido de los lectores («[...] *verbi sacri eloqui* [...] *iuxta sensum legentibus per intellectum crecunt*») –principio, éste, que cierta exégesis literal ha olvidado. Todo texto leído, es decir, hablado, es un nuevo evento. El texto no es sólo objetivo. Su objeto implica también al lector.

Fuera de contexto, las dos frases citadas sobre la creación y la entropía pueden «decir» algo completamente distinto. Si cambiamos los contextos, el texto religioso puede significar que un Ser, más allá del mundo físico, ha hecho surgir de la nada las galaxias, el sistema solar y en particular el planeta Tierra. Podríamos, por tanto, también imaginar ese Dios tal vez como una fuente de calor, o como una concentración de energía primordial, la cual, más allá del sistema del universo astronómico, sin tener

necesidad alguna, habría hecho aparecer el mundo a partir de un no-universo y le habría dado después una especie de código secreto que se habría manifestado con el paso del tiempo.

Leído así, el texto puede servir para confirmar la interpretación científica, yendo bastante más allá de la interpretación del Pentateuco.

Por otra parte, nuestro texto científico puede servir en el ámbito cristiano como una metáfora para explicar que todo tiene un precio; que, si no nos abrimos al infinito, es decir, si no rompemos el círculo cerrado de la contingencia, no hay salvación posible. Nosotros no podemos hacer nada: necesitamos de una energía divina que nos haga superar la muerte. Si no nos cargamos de la energía divina que mantiene «la diferencia de potencial» y que proviene de la trascendencia, estamos todos condenados a la muerte, al infierno.

Podríamos continuar explorando este texto, como ya se ha hecho, y, partiendo de la ley de la entropía, intentar demostrar el fin del mundo, la escatología cristiana y la contingencia de lo creado. Esto nos alejaría, sin embargo, del texto, con el peligro de hacer pseudo-ciencia y pseudo-teología, con el riesgo de las indebidas extrapolaciones.

Si transfiriésemos ahora el texto bíblico en un contexto budhista, se interpretaría como si dijese que, cuando todo estaba en paz porque no existía nada, ni siquiera el tiempo, «algo» (aunque sin tiempo ni espacio ni nada) apareció de repente y se puso a hacer este mundo de cielo y tierra —que quizá existe sólo en (nuestra) mente.

Si transfiriésemos el texto científico a un contexto hindú, por ejemplo, lo leeríamos como si dijese que la energía, que es una cualidad espiritual e irreducible a cualquier medio, es considerada en el texto como una cosa material y mensurable que nos condenaría a la pérdida de la libertad y nos haría creer que podemos existir en sistemas cerrados. El segundo principio de la termodinámica sería parangonable a la ley del *karma* —etcétera.

b) Contextos

Dentro de los respectivos contextos, el texto religioso sobre la creación nos dice que el Ser supremo, la Vida eterna y primordial, el Absoluto, ha ampliado y extendido su aventura lanzándose a producir todas las cosas, de modo que todo el universo no sería más que un juego o la aventura de una realidad con-tingente, tangente, es decir, que roza de modo tangencial la inmensidad divina, de manera que este universo no sería nada en sí y por sí, y sería, en cambio, todo, es decir, divino en el punto de contacto con la tangente. Nos dice que todas las cosas son criaturas, es decir, divinas por una parte y nada por la otra: ex-tensiones en el espacio, dis-tensiones en el tiempo, in-tenciones en la mente, *ex*-sistencias en el Ser; que existen en cuanto conservan esta tensión dinámica entre una presencia divina inmanente y una ausencia trascendente. La creación es *ex nihilo* porque es sólo *a Deo*. La creación es *creatio continua*, como ya decían los escolásticos: si Dios crea, es aquí y ahora donde (todavía) crea.

El segundo texto (el científico) leído en su contexto afirma que la energía, es decir, la capacidad de producir trabajo, o sea, de usar una fuerza (la necesaria para mover una masa u oponerse a la gravitación), se mantiene constante si no es dispersada y no se le oponen obstáculos externos, y que cuando eso sucede produce calor; que, además, está dotada de una especie de inercia que, en ausencia de influencias externas, hace que se oriente en una única dirección. Se sigue que el movimiento continuo es imposible, que nunca se pasa por dos estadios iguales y que este universo tiene una historia, un comienzo y un fin.

Realizaríamos, por tanto, extrapolaciones indebidas si quiésemos deducir del primer texto que el universo es un sistema aislado, y del segundo que el mundo es contingente. En resumen, cada texto encierra en su propio contexto un significado que



ofrece la posibilidad de entenderlo, de criticarlo y también de hacerle decir lo que no «dice».

c) Pretextos

Se puede realizar el examen de los pretextos de un texto examinando, como hemos dicho, sus contextos y descubriendo así de qué manera el autor del texto lo utiliza con una intencionalidad que será tanto más eficaz cuanto más oculta y más identificada con el texto, de manera que parezca que el que habla es el propio texto.

Lo sabían perfectamente los antiguos, que afirmaban que detrás de todo texto sagrado se escondía la intención del revelador que quería decirnos algo. El mensaje de un texto sagrado no es lo que (nos) «dice», sino lo que quiere decir el que lo ha inspirado. Por este motivo, la interpretación requiere fe, como siempre ha mantenido la tradición. Si no se conoce al autor y se ignora el pretexto, se hace más difícil comprender el texto. Es necesario conocer quién habla para entender de qué habla, a no ser que no se forme ya parte del mismo contexto, como sucede en un encuentro entre científicos o entre teólogos. El derecho que la Iglesia se arroga de interpretar un texto se basa en el hecho de que (sólo) ella conoce los pretextos. Ningún texto es puramente objetivo, es decir, sin pretexto. No hay duda de que el pretexto del primer texto sobre la «creación» es fundamentar el mono-teísmo en todos sus aspectos. La lectura cristiana posterior lo ha interpretado como una creación de la nada, dado que su pretexto era el intento de contradecir a los platónicos cuando hablaban de un demiurgo que daba forma a la materia prima, eterna y, además, divina, cosa que los cristianos no podían admitir en cuanto que pensaban que contradecía no sólo lo que podía decir el texto (la creación de la nada no es muy explícita en el Génesis),

sino también lo que pensaban que querían decir los autores y el inspirador del texto citado. Le ahorramos al lector la inmensa bibliografía sobre el tema.

Las escrituras del Antiguo Testamento, a partir de los libros sagrados de Moisés, son, a su vez, el pretexto para conservar, estimular e incluso crear la identidad y la cohesión del pueblo de Israel. Como es sabido, son escritos revisados *post factum*. Tampoco el Nuevo Testamento es inmune a las intenciones apologéticas de los evangelistas y de otros escritores de textos sagrados. Olvidarlo sería ingenuo, llevaría a interpretaciones fundamentalistas y deshumanizaría a los propios escritores. Todo el que escribe aspira a algo, tal vez sólo a decir la verdad —«su» verdad.

Por otra parte, las discusiones sobre el movimiento perpetuo y sobre la cantidad constante de energía (que en cierto sentido es un círculo vicioso, porque introduce el concepto de energía potencial para mantenerla siempre constante) constituyen el pretexto para estudiar el comportamiento del calor y llegar a la famosa fórmula de Clausius que enunciará el segundo principio de la termodinámica. Se está en plena revolución industrial. La energía resulta indispensable y el calor es su fuente más evidente. Es necesario descubrir las relaciones entre ellos. La fórmula resulta vital para el mundo de la naciente época industrial. No se discute sobre el sexo de los ángeles, que no interesa, sino sobre las formas de la energía, cuestión que implica a todos.

La historia de la ciencia está llena de tales pretextos y uno de los casos más famosos es el de Galileo. El promotor de la objetividad científica, en efecto, estaba cargado de un extraordinario *pathos* subjetivo. Sus textos son un pretexto para demostrar el error de los aristotélicos y la prioridad de la revelación natural (divina y eterna) del «gran Libro de la Naturaleza» sobre la revelación «positiva» de las Escrituras, que debían leerse mediante la clave proporcionada por aquélla. O, usando sus propias palabras, «es la teología la que debe interpretar los datos de la ciencia y

no a la inversa» —porque la «ciencia», según él, no hacía más que interpretar los datos de la naturaleza (que consideraba divina).

No existe, en fin, un texto escrito sin una intencionalidad precisa que esconde muchos pretextos, cuyo conocimiento nos proporciona las claves hermenéuticas para comprender cualquier texto. La hermenéutica no puede ser una ciencia perfectamente objetivable, precisamente porque una parte de su «objeto» es el sujeto mismo que se revela y se esconde en el texto.

No se puede reducir la intencionalidad de un texto a la dimensión objetiva; el intento implica también al autor y para conocer al autor no basta con saber leer el texto.

Como bien sabían los caballeros medievales, detrás de toda arma blanca está la mano de un caballero... y de una dama que se la hacía empuñar. Detrás de la discusión actual en las escuelas de los Estados Unidos sobre las teorías de la creación y de la evolución se esconden intereses no sólo ideológicos, sino generados a veces por millones de dólares. Tanto el texto de Hammurabi, como las inscripciones de Aśoka, como los obeliscos egipcios, tenían muchísimas intenciones, a veces secretas, a veces manifiestas, y la mayor parte de las veces inconscientes.

Por decirlo brevemente, el pensamiento científico y el «pensamiento cristiano» no son dos estructuras formales de puro pensamiento. Detrás de cada pensamiento están el pensador y su «dama», que no es necesariamente una mujer: puede perfectamente tratarse de una diosa, una idea o una ambición; en todo caso, de una amante. Parafraseando a Dante, podríamos decir: «el amor que mueve el corazón y los otros textos».

#### d) Urdimbre

El hombre no puede renunciar a intentar comprender, ni puede comprender las cosas si éstas no han sido reconducidas a una

cierta armonía sobre un trasfondo holístico. Sería quizá necesario añadir que esta ansia humana es un anhelo constitutivo del hombre, proyecto, por otra parte, continuamente frustrado, pero ésta es la condición humana. Es necesario aquí hacer una distinción importante entre com-prender y en-tender. El comprender es racional y requiere la «reducción» a una unidad inteligible. La razón fija y aprisiona su propio «objeto». Entender implica un entendimiento que supera la comprensión. En este caso, el intelecto no aprisiona, sino que se aproxima a la cosa.

La urdimbre es la cosmovisión en la que se sitúan los contextos y apunta más bien a un entendimiento que a una comprensión. El libro del Génesis puede hablarnos de Dios, y Clausius, de la entropía; tanto el uno como el otro, sin embargo, nos hablan a nosotros y nos hablan del mundo en el que vivimos.

Es precisamente aquí, en la urdimbre, donde nos resulta indispensable el conocimiento del *mythos*, el ámbito que abraza diferentes contextos y en el que se construye una urdimbre que no se apoya sobre las mismas leyes que los textos. Por decirlo de otra manera: el encuentro entre el pensamiento científico y el pensamiento religioso no debe tener lugar ni en el campo científico ni en el campo teológico. La partida debe jugarse en un campo neutral. Ambos pensamientos, por tanto, se hallan en el terreno del *logos*, de la palabra (no necesariamente) racional y ambos pretenden que sea favorable a ellos. Si queremos, por tanto, que la relación que buscamos sea realmente imparcial, no bastan ni la razón dialéctica ni el intelecto teológico. Ésta es la trampa en la que han tropezado muchas buenas intenciones. Por este motivo, el diálogo entre religión y ciencia es algo mucho más serio que un ecumenismo por las buenas. En él se pone en juego la propia naturaleza del ser humano, si no se quiere caer en los irracionalismos, los cientifismos o los fideísmos acríticos y estériles.

El método para este diálogo no es dialéctico (la dialéctica no es universal), sino dialogal: la propia plataforma para el consenso

o el disenso se construye dialogando. Desde el punto de vista de la interpretación he introducido la noción de hermenéutica *diatópica* en cuanto que los puntos de partida (los *topoi*) no son necesariamente comunes. Una historia comparada de las ideas es muy útil, pero la urdimbre es algo más que la idea.<sup>33</sup>

Captar la urdimbre humana no es tarea fácil. Sin embargo, ser conscientes del problema es ya un gran paso adelante.

Vivimos todos en un contexto particular. Pensamiento científico y pensamiento cristiano forman parte de un contexto cultural básicamente occidental, aun si sus contextos individuales son distintos. Toda cultura es una especie de macro-contexto que, en cierta manera, es posible llegar a conocer, pero la urdimbre no permite que exista un supersistema que la abarque. Debería existir entonces una superestructura, y así *ad infinitum*. Ningún ser humano puede abrazar el espectro total de la experiencia humana; nadie puede permitirse el lujo de decir qué es el hombre hasta que la última mujer de la última isla del último tiempo no haya dicho su última palabra. El hombre no es una cosa, ni la consciencia humana es jamás absolutamente objetivable. *Homo loquens*.

Por esto sólo la urdimbre nos abre al *mythos* y no a la mito-logía, que significaría ya una sumisión del *mythos* al *logos*. Y si el error de otras épocas fue una subordinación acrítica al mito, el de nuestro tiempo no es distinto; sólo que el *mythos* es ahora la creencia de haber desmitificado la realidad con la ciencia.

Texto, contexto y urdimbre forman el *tejido* humano. Cada uno de nosotros participa de manera más o menos activa en la formación de la urdimbre de su propia existencia; pero ésta se inserta en el *tejido* que se había trenzado antes de nosotros en el mundo en el que vivimos, en la cultura que nos rodea.

33. Cf., entre otros, Nakamura (1992).

Ni el pensamiento científico ni el pensamiento cristiano forman todo el tejido de la vida humana. Quizá otra palabra para decir *tejido* sería *cosmovisión*. Pero las metáforas son peligrosas. El tejido sugiere unidad, las cosmovisiones son distintas. Deberíamos, por tanto, subrayar que el tejido puede tener muchos colores y estar formado por distintas urdimbres. Por otra parte, el tejido humano no puede ser visto; en primer lugar, porque es demasiado extenso; en segundo lugar, porque estamos dentro, y, en tercer lugar, porque no está (todavía) acabado.

El *tejido* no es nuestro. El mundo en el que vivimos, el universo del que somos conscientes, no es el resultado de nuestro pensamiento, pero tampoco una «realidad» en sí, única para todos, un dato absoluto. La realidad no es el fruto de nuestra interpretación, ya que nosotros mismos, con nuestra interpretación, pertenecemos a la misma realidad y la modificamos. El mundo nos viene dado no como un objeto a indagar o como objeto de pensamiento, sino como don, como algo que nos abraza, en el cual podemos vivir y descubrir nuestros objetos. En una palabra, la realidad no nos es dada como *logos*, sino que nos es ofrecida como *mythos*, como ese horizonte en el que situamos también nuestra idea del mundo.

La diferencia de las cosmovisiones deriva del hiato entre este mundo nuestro que nos es dado en el *mythos* y el mundo, también nuestro, descubierto en el *logos*. Ello hace imposible cualquier absolutización, porque toda reflexión se reconoce inserta en un *mythos* que la hace posible y, en consecuencia, la limita. He hablado en otra parte del efecto *pars pro toto*: nosotros vemos el *totum in parte*; la *pars* representa el *totum*, pero no lo es.

### 3. Tarea de nuestro tiempo es la simbiosis provisional del saber humano

Entiendo por *sym-biosis* no tanto la coexistencia como la *convivencia*.

Hace unos cincuenta años establecía una distinción entre síntesis y sistema, y defendía la síntesis como la superación de la esquizofrenia cultural de nuestro tiempo, sin caer por ello en un sistema que deba ser coherente —cerrado, en última instancia. La fragmentación de los conocimientos nos ha llevado a la fragmentación del conocedor. Hoy, sin embargo, las connotaciones de la palabra «síntesis» están más próximas a «sintético», de manera que aconsejarían un cambio de metáfora y pasar de la química a la biología (de la síntesis a la simbiosis). En ningún caso, por tanto, se trata de un sistema. El sistema, para alcanzar la unidad de los conocimientos, precisa un criterio integrador. El sistema es un edificio que se construye, es una *summa* que se elabora para que resulte totalmente coherente. Si el hilo conductor es el credo cristiano, haremos de la teología la *regina scientiarum*; si es la ciencia calculadora, todos los otros conocimientos serán *ancillae scientiae*.

La simbiosis, en cambio, no tiene planos pre-constituidos ni criterios integradores. El sistema se construye, la simbiosis se vive; el sistema es artificial, la simbiosis es natural. La vida es precisamente esta coordinación y esta convivencia. Cualquier interferencia externa la hiere y se justifica sólo como una cirugía terapéutica para volver las cosas a una condición natural, en la medida de lo posible. En todo caso, se podría pensar en la alquimia tal y como la entendía Paracelso, es decir, como la participación creativa del ingenio humano en la tarea de hacer que el universo alcance su plenitud, dado que, según los alquimistas, Dios dejó la obra incompleta para que fuese el hombre el que la llevase a su plenitud.

Pues bien, como hemos dicho, el tejido de nuestra vida no lo hemos hecho nosotros; lo recibimos. A este respecto destacamos una diferencia entre el pensamiento científico y el cristiano: el primero interpreta el tejido como un dato a comprender y utilizar, y el segundo, como un don del que disfrutar y estar agradecidos. Estas actitudes no son incompatibles, pero no es fácil conjugarlas. Este modo de entender los datos primordiales, esta receptividad respecto al don, es función más del *mythos* que del *logos*. Se deriva que la función del *mythos* resulta esencial.<sup>34</sup>

Los problemas son profundos y la cuestión concreta de la que nos estamos ocupando lo es en particular. Una aproximación más epidérmica no resolvería el problema.

Después de tantos siglos de tensiones más o menos fuertes, con víctimas por ambas partes (víctimas segadas precisamente entre los individuos más sensibles e inteligentes), no sólo el cristianismo ha ido perdiendo terreno, sino que también la ciencia ha sacrificado buena parte de su armonía y complementariedad. Parece, por tanto, llegado el momento de alcanzar algo más que una paz política, como la que ahora parece quererse alcanzar con Galileo. No será por decreto como podrá llevarse a término esta tarea, aunque una política inteligente, ausente en otros tiempos, podría ser de gran ayuda. Si hemos tomado conciencia de la situación mundial, no podemos contentarnos con actitudes defensivas y apologéticas, como cuando hablamos de la dignidad del cristianismo y de la indignidad de los cristianos, de la nobleza de la ciencia y del mal uso de las tecnologías. Es éste un ejemplo de fragmentación que hemos de superar. ¿Cómo conocer el cristianismo sino a través de la praxis de los cristianos? ¿Cómo entender la ciencia si no es viendo lo que se hace con ella? «Por sus frutos los conoceréis.» Ni el cristianismo ni la ciencia son ideas o

34. «El verdadero filósofo es un amante del mito», dijo Aristóteles.



teorías desencarnadas que existen sólo en un mundo ideal. No estamos discutiendo sobre hipótesis matemáticas, sino sobre realidades humanas; no sobre dos abstracciones, sino sobre la vida misma de la humanidad. A la simbiosis no se llega ni con la victoria de una de las dos partes, ni mediante compromisos bienintencionados o demostraciones de tolerancia civil. La simbiosis se vive —como el funcionamiento sano de cualquier organismo vivo, sea biológico, sociológico o cultural. No se trata de privilegiar un saber denigrando el otro, ni de establecer una jerarquía más o menos a priori. Se trata de abrirse a la luz, venga de donde venga, que, por recordar la frase evangélica, es la vida del hombre —del *homo sapiens*.

Insisto en que la situación actual nos lleva a reconsiderar radicalmente el sentido de la aventura humana de los últimos milenios. Por eso la aproximación intercultural es necesaria.

Debemos, sin embargo, atenernos a nuestro tema. Me limitaré a sugerir tres puntos en los que la simbiosis entre ciencia y cristianismo sería posible; o, cambiando la metáfora, tres puentes mediante los cuales sería posible establecer una comunicación. El primer punto es capital e implica consecuencias que inciden en la problemática general. Los otros dos son simplemente ejemplos de una posible fecundación mutua.

a) *Agnôsia* de toda *gnôsis* (ignorancia de todo conocimiento)

Después de las lecciones de la historia y las reflexiones de la «sociología del conocimiento», debería resultar evidente que todo conocimiento no sólo está integrado en el tiempo y en el espacio, sino que también es función de estos dos factores, y, por tanto, intrínsecamente transitoria. Lo que una época ha defendido otra lo ha modificado, completado e incluso rechazado. Y esto sucede tanto en el mundo del pensamiento científico

como del pensamiento cristiano. La tolerancia era una herejía en el siglo xvii y una virtud en el xix y en el xx.

Esta *agnósia* no se refiere solamente a aquello que va más allá del otro lado del límite, sino que penetra también en el corazón mismo de lo que se conoce, en cuanto se lo conoce. Se sabe conscientemente algo cuando se sabe que se sabe. Ésta es la debilidad de la reflexión que debilita el saber, pero que lo hace humano. De lo contrario sería fanatismo. Brahman, pura consciencia (*cit*), no sabe ni siquiera que es Brahman —dice el Vedānta. Dios Padre no *es* (más allá de ser Padre, que es pura relación), confirma la teología cristiana. Sabiendo que se sabe, se introduce ya un saber del saber (que se sabe) que se distingue de la cosa sabida y, por tanto, en cierto modo, la deja en penumbra —dado que esta consciencia se vuelve hacia el saber que se sabe y no hacia la cosa (conocida). Cuando aquel que conoce se conoce a sí mismo, deja de ser conocedor para convertirse en conocido —sin querer entrar por ahora en esta problemática. Hay, sin embargo, más cosas que decir.

En el conocimiento de algo, a pesar de nuestra identificación con ello, somos conscientes de que no lo agotamos, de que no eliminamos su misterio, ni lo fagocitamos totalmente. Esto no sucede en el caso del conocimiento científico, que es abstracto. La resistencia de la cosa conocida nos está revelando que ella es real. La luz ilumina sólo una masa opaca, que es la que nos permite ver el aspecto que vemos. Si fuese totalmente transparente, sería invisible (incognoscible). El mismo pensamiento de la omnisciencia divina está viciado por el presupuesto de que el Ser sea totalmente cognoscible; es decir, parte del dogma parmenideo según el cual el Pensar es coextensivo con el Ser.

Un *primer corolario* nos lleva a la doble realidad de todo conocimiento.

La primera relatividad, como ya hemos dicho, es la que pone en relación el conocimiento y el ser. Todo conocimiento

verdadero nos desvela el ser, pero no lo agota necesariamente. La segunda relatividad nos afecta ya de manera más directa: es la que pone en relación pretexto, texto, contexto y urdimbre, y, por tanto, deja espacio al pensamiento científico y al pensamiento cristiano, cada uno en su campo.

La aparente obediencia de la naturaleza a los esquemas conceptuales de la inteligencia humana es uno de los temas más apasionantes del pensamiento. «¡Mira cómo el cielo y el mar me obedecen!», podría exclamar entusiasmado un científico. De la misma manera, la contemplación (también la cristiana) se entusiasma con la luminosidad que adquieren las cosas, con la belleza misteriosa de la realidad y de su luz infinita.

En resumen, todo conocimiento es conocimiento de lo cognoscible —de la realidad. Todo ser es un misterio. La mística es consciente de ello. La noche, la vacuidad, las tinieblas, hacen posible la luz, la *gnôsis*. «Bienaventurados aquellos que han llegado a la absoluta *agnôsia* (ignorancia)», dijo Evagrio Póntico en el siglo iv. Por ello hemos escrito que la simbiosis, tarea de nuestro tiempo, es constantemente provisional y no por ello menos válida. La contingencia está inscrita en el corazón de la realidad. La idolatría (la absolutización de cualquier ser, idea o creencia —sin excluir nuestra concepción del Absoluto—) es el mayor de los pecados.

Esta actitud no es el llamado agnosticismo, que es la renuncia a la búsqueda, al *quaerens*, como ya hemos dicho. Los Dioses aman la tiniebla, dicen los Veda, y Yahweh habita en la oscuridad, se hace eco la Biblia. Dicho de manera muy simple, el agnóstico sabe que no sabe, el místico no sabe que sabe; el primero es consciente de su ignorancia (y sufre por ello), el segundo ignora su conocimiento (y disfruta de ello). La ciencia «hincha», dice san Pablo en una frase que, sin embargo, hay que interpretar correctamente. «Desconocido para el que lo conoce, conocido por quien no lo conoce», dice la *Kena-Upaniṣad*. Se

salvan aquellos que hacen las obras de misericordia sin saber que me las hacen a mí, repite san Mateo. «*Nube del no saber*», dice la mística medieval. Dicho de manera filosófica: la epistemología no tiene poder salvífico. La puerta del conocimiento es muy estrecha, aunque no está cerrada para nadie.

Un *segundo corolario* es la posibilidad intelectual de superar el racionalismo sin negar la razón, a la cual, sin embargo, se le reconoce el derecho de veto. «Conocimiento» no equivale a «conocimiento racional», así como «racionalidad» no equivale a «inteligibilidad». Hay muchas formas de racionalidad, pero también hay muchas formas de inteligibilidad y, por encima de ambas, hay muchas otras formas de consciencia.

Un *tercer corolario* se refiere no sólo a la posibilidad, sino también a la conveniencia de una mutua fecundación entre las culturas. Ninguna de ellas puede manejar por sí sola la situación en la que se encuentra la humanidad. La interculturalidad es hoy mucho más que un lujo académico: es una necesidad vital para la supervivencia humana. La convivialidad<sup>35</sup> de la que hablamos no es sólo de pensamiento y teórica, pero debe manifestarse también la praxis humana. Ninguna cultura puede, tal vez, enseñar nada a las demás, pero toda cultura puede y debe aprender mucho de las otras. Me atrevería a decir que sólo sobrevivirán aquellas culturas que sepan aprender de las otras, lo que no significa dejarse amaestrar ni mucho menos colonizar. Aprender quiere decir asimilar sin perder la propia identidad.

Un *cuarto corolario* podría ser aún más importante, dado que de él depende directamente la convivialidad humana: la justificación del pluralismo. El hecho de que el hombre se encuentre frente a visiones del mundo incompatibles entre sí y a filosofías inconmensurables sólo quiere decir que el hombre «experimenta» su limitación constitutiva; en otros términos, su contingencia.

35. Plena comunión de vida.

El individualismo moderno ha hecho plausible la humildad individual (yo soy tan pequeño que no puedo abrir la puerta del conocimiento), pero no el orgullo colectivo, nosotros (cristianos, ateos, laicos, hindúes...) tenemos las llaves de la puerta del conocimiento. La fe, como conocimiento sin objeto (epistemológico), nos libera del fanatismo.

b) Los límites del pensamiento científico

Cuanto hemos dicho hace evidente que el conocimiento científico es una forma particular y limitada no sólo de aproximación a la realidad, sino también de pensamiento.

Hablando tradicionalmente, el pensamiento científico podría asimilarse al cálculo o a la capacidad de prever el curso de los fenómenos. Se trata, en efecto, de un conocimiento posible sin amor, que ha abandonado la pretensión de conocer y que se limita a establecer leyes sobre el comportamiento de los fenómenos.

El triunfo de nuestra era científica actual ha convertido el pensamiento científico en paradigma de todo pensamiento: su influencia en todas las demás ramas del conocimiento, incluida la filosofía, es innegable.

Se diría casi que ha conquistado el monopolio de las mismas palabras que han sido el vehículo de las grandes intuiciones de la humanidad. Así, por ejemplo, «tiempo», «masa», «peso», «espacio», «energía», «cuerpo» y, en cierta medida, «hombre», «animal», etcétera, parecen tener sólo el significado que la ciencia le atribuye a esos términos: entidad más o menos mensurable o al menos experimentable.

La otra cara de la moneda es, sin embargo, igualmente innegable. En primer lugar, el triunfo de la ciencia no hubiese sido posible si no existiesen otras causas profundas, no reducibles sólo a la sed humana de poder. Si la ciencia ha dominado la

escena mundial hasta llegar a parecer universal, y ha permeado todo el mundo actual desplazando en la práctica otras formas de conocimiento, debe de haber algo en su naturaleza, o en la naturaleza humana, que haya hecho posible su predominio.

En otras palabras: los conocimientos de la ciencia han obtenido los resultados más espectaculares sobre la realidad. Los cálculos matemáticos, por axiomáticos o formales que resulten, han conquistado un poder real sobre las cosas. El mundo físico parece obedecer a lo que la razón científica calcula. El conocimiento científico es un factor cognitivo de primer orden. Pero, como ya hemos repetido, existen muchas otras formas de conocimiento no reducibles al conocimiento científico.

Los límites del pensamiento científico no se reducen, sin embargo, al número limitado de sus objetos, sino también a la forma limitada de su método, como ya hemos dicho. La limitación del pensamiento es doble:

1) No toda la realidad es científicamente pensable; existen otras formas de pensamiento que nos desvelan otros aspectos de la realidad.

2) No toda la realidad es pensable; y, aunque exista un pensamiento no científico que nos abra a la realidad, el pensamiento no agota ni el Ser ni la realidad.

Formulados teóricamente, estos enunciados parecen poco menos que evidentes. Sin embargo, en la praxis de una gran parte de la humanidad la vida se presenta de tal manera complicada que deja poco tiempo para cultivar lo que los latinos llamaban *otium* y que hoy es considerado un vicio —entendido como vaguería. No llama la atención entonces que cultivar el Espíritu en uno mismo haya pasado a un segundo plano y casi se haya convertido en la especialización de una casta.

## c) La relativización del pensamiento cristiano

El pensamiento cristiano, sea por causas históricas complejas, sea por una característica de la misma mente humana reforzada por el carácter occidental (no judío precisamente), ha llegado a creerse universal, desde el momento en el que ha pensado que «verdad» es sinónimo de «universalidad» y, esta última, de «universalidad absoluta».

Habiendo resumido los límites del pensamiento científico en dos puntos, podemos hacer lo mismo con el pensamiento cristiano:

1) No toda la realidad puede ser reducida a una interpretación cristiana —no podemos excluir a priori otras interpretaciones válidas de la realidad.

2) No toda la realidad es crística, ni aun escatológicamente. Éste es el misterio del mal —o, si se quiere también, el símbolo del infierno.

No se trata ahora de discutir los dogmas cristianos, sino más bien de darse cuenta de que estos dogmas son válidos sólo si se toma conciencia de sus límites, es decir, del contexto concreto y limitado que les confiere su significado. Así, por ejemplo, todo aquello que se puede decir de un Dios «absoluto» estará siempre sujeto a la limitación y a la contingencia de la interpretación y la recepción humanas.

La palabra que representa este necesario reconocimiento de las irreductibilidades religiosas y culturales es *pluralismo*.

No son pocos los que le tienen miedo a esta palabra y tienen ciertamente razón al criticarla si se le atribuye el significado de renuncia a la verdad y la caída en un relativismo que se autodestruye. ¿Qué no se ha hecho y dicho en nombre de Dios, la religión o la democracia? Se puede siempre abusar de cualquier palabra. «Pluralismo» no quiere decir ni «pluralidad», ni «relativismo», ni «caos». Por un lado, quiere decir «relatividad» y, por tanto,

excluye cualquier absolutismo, mientras que, por otro lado, significa la experiencia de la contingencia humana. Si antes hemos señalado y criticado las extrapolaciones indebidas de la ciencia, ahora hemos de reconocer que han sido y continúan siendo perpetradas también por cierto «pensamiento cristiano».

Recordemos aquí cuanto hemos dicho más arriba a propósito de pretexto, texto, contexto y urdimbre.

El pensamiento cristiano alimenta cierto temor de perder su primado entre las cosmovisiones –tal vez más por influjo de Hegel que del Evangelio. En cualquier caso, el reconocimiento de la relatividad cristiana no le quita nada a su verdad –aunque haya sido entendido hasta ahora como un ataque a la visión cristiana de la verdad o de la realidad. Ser conscientes de los propios límites es el primer paso para su superación. Los cristianos no deberían tener miedo. Cristo mismo reconoce que existe un Misterio, el Padre, que está por encima de él. Pero éste no es ahora nuestro problema.



SEGUNDA PARTE

FÍSICA Y TEOFÍSICA



## REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Al periodo en el que la ciencia teológica representaba la totalidad del saber le han seguido otros periodos, en los cuales las diversas ramas del saber humano se han ido haciendo poco a poco independientes de la teología y, como reacción, han querido cortar todos los nexos con ella. En el contexto de esta reacción hay que colocar el nacimiento de la ciencia moderna. Ésta es la «versión oficial», lo cual no quiere decir que no sea verdad y que la teología no tenga su parte de responsabilidad. Pero lo que se olvida con frecuencia es el precio que se ha pagado por esta independencia: la fragmentación del conocimiento en saberes más o menos especializados y la atrofia del conocimiento holístico —que no puede ser la suma de las «ciencias» especializadas.

Es un hecho en cualquier caso grave que, desde hace ya unos siglos, la teología ha estado en gran parte ausente del ingente esfuerzo del hombre para conocer el mundo físico tanto desde el punto de vista práctico como del especulativo. La teología había sido considerada fundamentalmente como una ciencia «contemplativa» (en sentido estricto), y por ello se ha preocupado poco por transformar el mundo, investigarlo y, más pasiva que la ciencia, no ha pretendido conquistarlo. Me refiero a la teología como saber, porque muchas religiones, entendidas como praxis, han querido, en efecto, «convertir» al mundo, salvarlo, pero con mucha frecuencia han invitado a huir de él. La espiritualidad cristiana

ha sufrido cierta evolución y desde una actitud monacal, que prácticamente ignoraba el mundo, ha alcanzado poco a poco una posición secular. De manera análoga, la teología en su conjunto, después de haberse dedicado inicialmente al problema de una Divinidad trascendente, ha ido bajando a las realidades *ad extra* hasta interesarse por las estructuras ínfimas del ser concreto. La «teología de la liberación» puede ser un ejemplo de ello –comprobado por la reacción de una «teología» más clasista que acusa a la primera de «haber descendido» al análisis de problemas meramente humanos (políticos).

En nuestros días podemos asistir a un creciente interés hacia lo que yo he llamado «secularidad sagrada». <sup>36</sup> Así como sería errado que una espiritualidad secular pretendiese minar aquello que la monacal, por ejemplo, haya elaborado y adquirido, del mismo modo sería también erróneo pretender que una «teología de las realidades terrenas» o de la ciencia pretendiese prescindir de la teología tradicional. <sup>37</sup> No sólo se completan la una a la otra, sino que se compenetran y fecundan recíprocamente, aunque con frecuencia se critiquen. En la realidad todo está conectado con todo: *sarvam sarvātmakam*, decían los antiguos. El más pequeño cambio energético de la última de las partículas elementales no es sino una repercusión de algo que sucede en el seno trinitario. Nosotros estamos en la Trinidad –pero no tenemos todavía la instrumentación intelectual para manejar las nuevas intuiciones.

Permanece, sin embargo, el hecho de que hasta ahora se ha escrito, pensado y sufrido relativamente poco sobre la integri-

36. Cf. Panikkar (2004).

37. En 1952, por iniciativa de Hedwig von Skoda (fundadora de «Équipes internationales de renaissance chrétienne»), impartí un curso (todavía no publicado) sobre la «Theologie der irdischen Gegebenheiten» (Teología de las realidades terrestres).

dad de la realidad. Era quizá necesario que la ciencia se desfogase un poco por su cuenta y no era oportuno molestarla demasiado durante su luna de miel con el conocimiento y la sabiduría. Los tiempos, sin embargo, están cambiando.

Era necesario también que la teología descendiese de su trono de reina soberana y se emancipase del miedo al panteísmo, que la ha hecho caer en un cierto dualismo muy comprensible en el ambiente monoteísta. Para no confundir a Dios con el Mundo, se ha pensado que era necesario acentuar la diferencia entre ellos. Para no reducir el mundo a simple apariencia, se ha hecho necesario atribuirle sustancialidad. Éste es el dualismo responsable de la dicotomía a la que hemos aludido —no resuelto tampoco por la reacción opuesta del monismo.

En estas relaciones de la teología con el mundo científico se han recorrido varias etapas, que empiezan a ser estudiadas.

No sólo el caso de Galileo, sino Copérnico, Tycho Brahe y también Descartes de manera drástica (aunque cuidadosamente preparados por el nominalismo postmedieval) representan el exilio de la teología del mundo de la ciencia. A una injerencia excesiva se responde con una cortés división de los territorios. A la *regina scientiarum* se le concede una digna jubilación para que pueda continuar cultivando su terreno peculiar, el de un Dios que parece que debe de ocuparse sólo de las almas y de su salvación o de aquello que haya tenido a bien revelarnos. «Sin poner mínimamente en cuestión la verdad de la fe y deseando ir al cielo como cualquier fiel cristiano.» Descartes pensó poner aparte todas las opiniones discordantes y confiarse a la sola (*suya*) razón para descubrir la verdad de las cosas.

La filosofía, durante cierto tiempo, hizo de puente entre la ciencia y la teología, pero poco a poco su carácter híbrido la condujo hacia la pura racionalidad y la separó de la teología, haciéndole perder su *ontonomía* o la hizo inscribirse en el ámbito de las ciencias positivas, cesando así de existir como filosofía para

convertirse en una variante cualquiera de la actividad científica. Para ilustrar con un ejemplo lo que quiero decir basta abrir al azar cualquier libro de teología escrito en la Edad Media, o en la Edad Moderna o Contemporánea. Los primeros están llenos de referencias tomadas de las ciencias físicas de su tiempo: la generación espontánea, la teoría del calor, de los humores, del fuego, etcétera, sirven como ejemplo y muchas veces como fundamento a teorías filosóficas sobre el conocimiento, la creación, o la analogía del ser. Para entender hasta qué punto no sólo la filosofía, sino también la teología y la misma formulación del dogma son deudoras de las teorías cosmológicas basta citar los beneméritos (pero desconocidos) trabajos de A. Mitterer. En seguida nos daremos cuenta de cómo el contenido de las doctrinas cristianas, incluidos los dogmas, son deudores de las teorías cosmológicas de su tiempo, sin las cuales las doctrinas serán malinterpretadas.<sup>38</sup> Los segundos (los modernos) parecen, sin embargo, moverse en un mundo desencarnado, de espíritus puros, e incluso éstos sin leyes psicológicas. Están lejos de la ciencia contemporánea a ellos —y así los dogmas parecen caídos de las nubes.

Sin embargo, el alejamiento recíproco de ciencia y teología nunca ha sido total. La teología, a pesar de todo, ha mantenido cierta presencia dentro de la misma ciencia en virtud del imperativo moral que la ciencia ha sentido siempre dentro de sí misma. No es verdad que la ciencia sea amoral y mucho menos que lo sean los científicos. El ejemplo de muchos físicos nucleares hoy en día no es ni de personas llenas de escrúpulos ni el de moralistas puros, sino el de científicos que se dan cuenta de la complejidad de los problemas. El debate sobre las cuestiones atómicas, genéticas, etcétera, no carece de una preocupación moral, por encima de cómo ésta se resuelva. Cuando para hacer avanzar la ciencia en la Alemania de Hitler se hicieron experimentos médicos en

38. Cf., por ejemplo, Mitterer (1948).

seres humanos la conciencia universal de la propia ciencia se rebeló –y también hoy cuando se hacen se mantienen ocultos. Más aún, podemos ver que uno de los incentivos de la ciencia es su preocupación por resolver los problemas más humanos de la existencia, como la comida, la casa, por no hablar de la salud –aunque aquí se ve la ligazón intrínseca entre la ciencia tecnológica y la economía.<sup>39</sup> La ciencia no se ha desinteresado nunca del hombre y nunca se ha liberado de la preocupación moral; aun cuando se haya constatado la separación, la ciencia afirmaba ser benéfica, mejorar la calidad de vida del hombre o por lo menos servir al «Progreso» –categorías todas ellas morales.<sup>40</sup> La fórmula de la ciencia por la ciencia, paralela a la del arte por el arte, es todo menos científica. Que más tarde la ciencia se haya aliado con la economía como anteriormente lo había hecho la teología con la política es otro problema –que no podemos ignorar, pero que no podemos desarrollar en este momento. La ciencia moderna no es pura –en los dos sentidos de la palabra, como tampoco lo es la teología.

La teología está todavía presente ante todo con una moral negativa, con vetos que trascienden el orden de la ciencia y frente a los cuales ésta, sin embargo, se pliega o se rebela. La ciencia, por ejemplo, no ha llegado todavía a encontrar diferencias fisiológicas fundamentales entre el animal y el hombre, y, sin embargo, se ha negado a colocarlos en el mismo plano. Se acepta matar a un chimpancé para hacer experimentos «científicos», pero no a un hombre –¡hasta ahora!

La teología está presente también en virtud de una moral positiva que invita a la ciencia a seguir un camino en vez de otro

39. Cf. como ejemplos Rossi (2002) y Eastham (2005).

40. Cf. como ejemplos Heisig (2003, págs. 47-69), como crítica moral de la invasión del ser humano por la medicina moderna, y el ya clásico Illich (1976).

y a ayudar al hombre en sus problemas más urgentes. Cuando la ciencia, por ejemplo, se ha puesto al servicio del Estado, a pesar de los múltiples abusos, lo ha hecho en virtud de un imperativo moral que sentía dentro de sí. Asimismo, el paso de la ciencia a la técnica no se dio, en primer lugar (al menos teóricamente), condicionado por un interés económico de explotación o poder, sino por un impulso moral que empuja a la ciencia a ser útil y prestar sus servicios a la humanidad, aunque después este ideal pueda ser corrompido para servir solamente a una clase, un grupo, una nación, una raza o una economía —con las consiguientes «justificaciones» teóricas, de las cuales también la filosofía y la teología son responsables.

Estoy haciendo esta defensa de la ciencia pura para no caer en la crítica fácil de una actitud pesimista que ve el mal por todas partes. Mi crítica no es moral y extrínseca a la ciencia, sino que se dirige a la fragmentación del saber, o, mejor, al abandono de un conocimiento distinto (por no decir superior) de los «saber» particulares. Hemos dicho ya que la ciencia no es pura, entre otras cosas porque en la realidad no hay ciencia pura, es decir, aislada del hombre. Una cosa es la abstracción y otra el desgajamiento de un conocimiento particular respecto de un conocimiento del todo.

Hubo una época en la que la investigación científica era considerada peligrosa para la fe y, por tanto, desaconsejable desde el punto de vista cristiano. Los males de tal actitud se están pagando todavía hoy. Pero las razones son comprensibles por ambas partes. La ciencia clásica (es decir, racional) no tiene necesidad de un «primer motor» y quizá eso no es ni siquiera esencial para sus cálculos. La teología clásica (es decir, monoteísta) no puede admitir la *ontonomía* de la ciencia.

Actualmente, el científico que se encuentre sumergido en el mundo científico y al mismo tiempo sea profundamente creyente no puede no sentir en su ánimo una profunda tensión y a veces



también oposición, no tanto en el orden doctrinal como en el orden más sutil del propio planteamiento de los problemas y de la esfera de intereses. No se puede negar que la modalidad religiosa y la científica son con frecuencia antagónicas. Ello ha llevado a la construcción de compartimentos estancos que muchas veces no son fruto de la cobardía, sino una sana reacción de defensa. Mientras no exista una *teofísica* digna de este nombre (llámese como se quiera), el científico creyente sufrirá siempre un cierto malestar crónico a causa de la dimensión exclusivamente positivista de la ciencia. En la primera parte, tratando de la resurrección de Jesús, nos hemos limitado a hacer referencia a cuál podría ser una concepción de la corporeidad (o de la materia) más en consonancia con una visión teofísica de la realidad –pero aquí sólo podemos rozar esta problemática.

Lentamente se va imponiendo en la cultura occidental una filosofía que no quiere desinteresarse de la ciencia y que podría ser algo más que puro cientifismo (o análisis epistemológico del conocimiento científico). Esta filosofía es, al menos de hecho, aliada de la teología. La filosofía le recuerda a la ciencia que existen otras cosas además del objeto científico. Pero hay más: la filosofía surge muchas veces en el interior mismo de la ciencia sin necesidad de ser importada desde el exterior. Piénsese, por ejemplo, en el nacimiento de la psiquiatría y la psicología de lo profundo, que, aun naciendo en el seno de la ciencia, pronto la han trascendido –porque se encuentran con el hombre. Es, asimismo, significativo observar cómo buena parte de los grandes físicos no se resisten a la tentación de escribir su libro de filosofía, que representa un nuevo síntoma del hecho de que la separación entre ciencia y teología no es ni natural ni duradera.

Finalmente, la misma teología va haciendo su aparición en la escena científica, tanto es así que hoy es corriente hablar de la «teología de las realidades terrenas», de una «teología del trabajo» y de la *consecratio mundi*. A pesar de que las ideas en

circulación a este respecto son todavía rudimentarias, se habla no sólo de la teología del amor humano y del tiempo libre, sino también de una teología de la propia técnica y de la máquina. Los problemas, en cualquier caso, surgen y no pueden reducirse a genéricos timbres de alarma de tipo moral como, por ejemplo, en el caso de la biogenética o de la nanotecnología, sin querer entrar ahora en ningún campo específico.

En resumen, las relaciones entre física y teología son intrínsecas y no sólo porque coinciden en algunos campos como el moral. Ambos conocimientos se refieren a la realidad y confluyen en el hombre. Éste es el problema del que ofreceremos sólo algunos apuntes.

#### IV. LA TEOFÍSICA

La palabra puede sonar extravagante para quien está acostumbrado a la «política de los dominios separados» y sigue temiendo la injerencia de los teólogos en los asuntos del mundo a causa del «cesaropapismo» (también intelectual) de hace algunos siglos. Hay que decir inmediatamente que el *theos* de la teofísica no es necesariamente el Dios de un monoteísmo rígido —y ciertamente no es un Dios sustancia, aunque sea personal. No olvidemos que la persona es pura relacionalidad. La teofísica quiere simplemente subrayar que la «ciencia» de la realidad material (física) pertenece también *ontonómicamente* a la teología, porque el *logos* sobre el *theos* quiere abrazar toda la realidad —donde abrazar es una metáfora amorosa y no posesiva.

Repitamos que el *theos* de la teofísica es ese misterio divino que permea toda la realidad y no habita sólo en un *topos ouranios*, en un cielo trascendente; es un Dios encarnado o trinitario —por no salirnos del lenguaje cristiano.

Es significativo que autores modernos, a pesar de la apertura al buddhismo y al hinduismo, puedan moverse todavía dentro de una forma de pensamiento monoteísta. El monoteísmo no es sólo la creencia en un Dios, en un Ser supremo, sino también una forma de pensamiento que lo hace posible: la soberanía de la racionalidad, es decir, la creencia de que la realidad puede ser

reducida a un solo Principio. El monoteísmo es el *mythos* que hace plausible la creencia monoteísta.

A modo de introducción señalaremos algunas características de esta presunta teofísica.<sup>41</sup>

### 1. Problemática cosmoteándrica

La visión que se deriva de una concepción de la realidad que no excluye a Dios nos lleva, en primer lugar, a no extrañar al hombre del mundo.<sup>42</sup> Una posición extrema consiste en la concepción ingenua, y tal vez arcaica, que considera al hombre como una cosa entre otras, sin discriminación ni distinción; pero el otro extremo consiste en tomarse tan en serio la razón o también el espíritu que, orgullosos de este «privilegio», olvidemos que el hombre es polvo de la tierra y *humus* de este planeta, «cosa» con las cosas, contingente con los otros seres, aunque auto-consciente. Sin embargo, si se ven las cosas teofísicamente, no hay el hombre, por un lado, y el mundo, por otro, sino un *antropocosmos*, primer elemento de una realidad todavía más total que a su vez culmina en un *teocosmos* en el cual Dios no deja de ser el Dios *del* mundo, ni el mundo, el mundo *de* Dios –sin especificar ahora el sentido (*advaita*) de los genitivos. La teofísica debe encontrar todavía su lenguaje.

Pero, volviendo ahora a la visión *cosmoteándrica*, vemos que en ella no sólo no se separa el alma del cuerpo, sino que tampoco la tierra y el hombre son antagonicos y están dividi-

41. La palabra *teofísica* fue introducida en Panikkar (1961).

42. Cf. Wilber (1998), cuya traducción española lleva el título más explícito de *Ciencia y Religión*. Wilber habla de tres ojos –de los sentidos, de la razón y espiritual (que nosotros hemos llamado «de la fe» por seguir la tradición). La fe es también conocimiento.

dos, de la misma manera que el Hombre y Dios, aun siendo distintos, no son separables, sino mentalmente. Pero la mente, repetimos, no es el árbitro de la realidad. Existe una simbiosis positiva que llega tan lejos como para permitir una *cierta* reconciliación entre el hombre y la máquina —sin condenar a toda máquina como deshumanizante, aunque el peligro sea real. La razón última de ello se basa en el fondo en el hecho de que el hombre y la máquina (por material y técnica que sea) no son dos «cosas» completamente heterogéneas la una a la otra. En este sentido, habría que distinguir entre máquina de primer y de segundo grado. La primera es una extensión del cuerpo y utiliza energía natural. La segunda es independiente y tiene sus leyes independientes del hombre.

Esta unidad entre el hombre y el cosmos, que lentamente se va descubriendo, está preñada de consecuencias en todos los campos. La relación que hoy se admite entre nuestro cuerpo y nuestra alma, por ejemplo, supera el dualismo que ha corroído una buena parte de la cultura occidental. Superando la concepción de la época dualista postcartesiana (aunque de origen platónico), en la que se oscilaba entre defender al hombre como espíritu puro o defenderlo como constituido de alma y cuerpo, consideradas como dos sustancias distintas, la unidad del hombre es ahora considerada más profundamente. De aquí surge la visión contemporánea de una ascesis positiva que no desprecia el cuerpo y también la concepción plenamente humana de la misma mística, que no puede ser completamente acósmica e incorpóral. Incluso las mismas cosas adquieren una nueva dimensión porque se vuelve a descubrir el parentesco antiguo entre ellas y el hombre. Cristo, cuando anduvo sobre las aguas, fue algo más que un taumaturgo, y cuando un santo predicó a los peces fue algo más que un poeta. Las piedras vivientes de las Escrituras budhistas y cristianas, el agua viva, el fuego supratemporal, la zarza ardiente que arde sin consumirse, las piedras preciosas

de la Jerusalén celestial, los muchos ojos o alas de los animales celestes, el cordero sacrificado y, sin embargo, vivo... representan todos algo más que primitivismos o hebraísmos y simples metáforas que es necesario «demitificar» o «metafisizar». En resumen, la *teofísica* es el fundamento de lo que hemos llamado *ecosofía*<sup>43</sup> —que se diferencia de una ecología casi exclusivamente pragmática.

La teofísica no se limita, sin embargo, a una visión «teológica» clásica del mundo «creado», sino que pretende mucho más. Pretende ante todo ver el Dios *de las cosas* o el Dios *en las cosas* y ver las cosas *en* Dios. No pretende ver al Dios trascendente, al Otro (*alius*), por medio de un telescopio que va más allá de las cosas, sino que aspira a ver más bien como un microscopio el aspecto más recóndito de lo que las cosas mismas son, su núcleo más íntimo, su constitución meta-física —es decir, espera ver a Dios mismo inseparable de las cosas (el *alter*). Para hacer esto no recurre a la contemplación del *más-allá*, sino a la observación rigurosa del *más-acá*.

Debe quedar claro que la teofísica, tal como se entiende aquí, no es compatible con un *theos* exclusivamente trascendente y absolutamente monoteísta. La Trinidad debe recuperar su lugar. Dios es esencialmente relación y en esta relación está el Hombre y también está el Cosmos.<sup>44</sup>

Es necesario recuperar la antropología tripartita tradicional que considera al hombre como un ser formado por cuerpo, alma y espíritu. Como cuerpo somos materia viva, como alma somos autoconscientes, como espíritu somos divinos. El hombre es material, consciente y divino en su misma naturaleza, donde naturaleza no es solamente *physis*.

Una observación lingüística es pertinente en este momento. El lenguaje, sobre todo el alfabético, es individualizante. Si de-

43. Cf. Panikkar (2004).

44. Cf. Panikkar (1994b).

cimos agua, no decimos aire; si decimos Hombre, no decimos Dios; si se habla de Justicia, no se habla de Amor; pero no hay, simplemente no existe, agua sin aire, ni Hombre sin Dios, ni Justicia sin Amor –y viceversa. El concepto individualiza, el símbolo conecta: es siempre meta-físico. Sin embargo, para captar la polaridad y ser conscientes de la armonía (o de la desarmonía) no sirve el conocimiento científico. Éste ve sólo la compatibilidad o la incompatibilidad –el científico sólo capta la armonía de las cosas en cuanto hombre. El chino y el japonés antiguo se aproximan a este pensamiento: un *haiku* dice lo que no dice. La Sibila solamente sugiere, la palabra no es unívoca... Pero, por otra parte, no podemos hacer una mezcla de todo y debemos distinguir –pero no separar. Pensar es más que calcular o llegar a ideas claras y distintas. Si decimos, por tanto, Hombre, no decimos ni Dios ni Materia, sino estos *microcosmos* y *microtheos* que no existen sin Materia ni sin Dios. En una palabra, Hombre, como también Dios, son simples abstracciones.

## 2. Temporalidad tempiterna

Por su propia peculiaridad de querernos ofrecer una visión no dividida (*advaita*) de la realidad sin separarla de su fundamento, la teofísica, aunque valore positivamente el tiempo lineal, no permanece prisionera de él –en un doble sentido: vertical (tempiterno) y también horizontal (temporal). La cruz sería un símbolo de esto porque no hay un brazo sin el otro. Ningún ser está completo mientras es peregrino e itinerante, ninguna estructura está terminada (y, por tanto, ninguna afirmación es definitiva) hasta que no haya agotado su itinerario óntico –por lo menos en una visión no-budhista de la realidad, en cuanto que el budhismo se expresaría con otro lenguaje. Por otra parte, la teofísica se cuidará mucho de querer trascender el tiempo simplemente

saltándolo a pie juntillas y colocándolo inmediatamente en la visión atemporal, como si la temporalidad de las cosas fuese un mero accidente. La visión teofísica no es atemporal y menos aún eterna, sino *tempiterna*. No «ve» las cosas *sub specie aeternitatis*, sino temporalmente, pero desde una perspectiva tempiterna: *sub specie tempiternitatis*. Es decir, nos da la visión de un ser o de un proceso que trasciende su periplo temporal en su inmanencia, nos ofrece la apertura constitutiva de un ser que en cuanto *es* presenta una temporalidad todavía en gestación y desarrollo. De aquí la humildad y la provisionalidad características de la teofísica. Quiriendo descubrir al máximo las cosas, porque las estudia como divinas, se ve obligada a decir lo mínimo, dado que esta aventura divina *ad extra* está todavía desarrollándose en el tiempo y en el espacio. La teofísica no niega la posibilidad de realizar un salto fuera del tiempo, pero reconoce que en este caso ya no se trataría de física y, por tanto, tampoco de teofísica.

La teofísica precisaría un nuevo lenguaje, pero no dispone de otro más allá del formado por las palabras antiguas. Así como el Ser de Dios es más bien o al menos también un No-ser en la medida en que no se le aplica esta categoría (de Ser), aunque no tenemos otra (No-ser está siempre ligado al Ser), análogamente la realidad vista desde la teofísica es más bien trascendente en su inmanencia e inmanente en su trascendencia; es como la sombra real del Ser –por seguir utilizando este lenguaje. Algunas filosofías de la India hablan del Mundo (y de la materia) como del Cuerpo de Dios, aun afirmando que Dios no *es* cuerpo, pero *tiene* un cuerpo. La teofísica reconoce la distinción entre lo Divino (*Theos*) y lo Material (*Physis*), pero no lo separa –como no separa el tiempo de la eternidad (la eternidad no «viene» después del tiempo).

La teofísica ofrece, por tanto, algo más que una visión unívoca de la realidad. Paradójicamente, la metáfora principal del



conocimiento, sobre todo en Occidente, es la de la visión. Ahora bien, la visión humana ve siempre un conjunto al mismo tiempo, una polaridad, y nunca, o casi nunca, un objeto solo. Cuando la teofísica se concentra en el tiempo, por ejemplo, capta ante todo el aspecto temporal y, por tanto, escatológico de las cosas concretas. La visión escatológica representa aquí un final de los tiempos que, como límite matemático de una serie convergente, sigue perteneciendo a la misma serie y no ha superado todavía la barrera del tiempo y del espacio. La teofísica, en cambio, capta los tres tiempos juntos en el único presente real. El pasado es un recuerdo y el futuro, una proyección. El cielo nuevo y la tierra nueva de la revelación cristiana, así como la reabsorción en Brahman de algunas *Upaniṣad*, por citar sólo algún ejemplo, adquieren para la teofísica una importancia primordial.

Esta temática no es un apéndice que se encuentra incómodo en la teofísica, al contrario de lo que sucede en la teología clásica y más aún en la ciencia físico-matemática. La escatología es precisamente la visión del estado final de la materia, como también del cuerpo y de las otras entidades físicas. La visión teofísica nos mantiene en una constante apertura y preparados para cualquier eventualidad mientras las cosas son (en ser) y el tiempo sigue su ritmo. Hasta qué punto pueden permitirse extrapolaciones y puede decirse algo sobre aquello que ahora «es», en función de lo que «será», es tarea delicada e importante de la teofísica. Dicho de otra manera, lo que nosotros llamamos espacio, tiempo, materia, luz y otros *fenómenos* físicos tienen una dimensión teofísica que completa la cuantitativa y que no es solamente estética. Durante demasiado tiempo el conocimiento holístico ha sido separado de la ciencia meramente física y material.

La muerte y la resurrección, por ejemplo, son dos categorías fundamentales de esta concepción teofísica del universo. Mientras un ser, un proceso o cualquier factor o dato no está «muerto», no ha cumplido su tiempo o su misión. Por otra parte,

nada válido podría afirmarse si la dimensión de la resurrección no estuviese *inmediatamente* conectada con la muerte. La ley de la transformación de la energía y en general los principios de la termodinámica, así como la ley del *karma*, por dar dos ejemplos, adquieren bajo esta perspectiva una luz considerable. La teofísica se encuentra siempre *in fieri*, en devenir.

En resumen, el tiempo de la teofísica no es una temporalidad lineal que se desarrolla desde un principio hasta un final, su categoría no es tanto la velocidad y tampoco la distancia (que tiene que ser siempre entre cuerpos) cuanto la densidad, por así decirlo, un tiempo más o menos cargado de intensidad —como, por otra parte, nos muestra el sentido común: una hora de angustia, de sueño, de alegría o de dolor no tiene los mismos sesenta minutos. El tiempo real no es homogéneo. Podría hablarse de un tiempo más o menos pleno, pero no de un tiempo más o menos largo. La frase evangélica sobre la «plenitud de los tiempos» (*plêromatôn kairôn*) adquiere aquí un sentido completamente distinto que la teofísica debería de aclarar.

Tomemos el adjetivo «escatológico» en el sentido más literal: al final del *logos*, en el límite extremo del *logos*, allí donde se podría situar el espíritu. La teofísica busca aproximarnos a la realidad material sin desgajarla de la totalidad de lo real: no separando la física de su conexión constitutiva con el misterio divino (que no es algo extraño a la materia), encuentra la dimensión escatológica, situada en el límite mismo de la lógica. No es, por tanto, un concepto-límite, sino el límite de un concepto, del cual, sin embargo, somos conscientes.

Esta experiencia del tiempo es profundamente distinta del gran *mythos* de Occidente, sobre todo monoteísta, por no hablar del gran dogma de la *historia* como lugar donde se desarrollan los sucesos de la vida, tanto humana como cósmica. No estoy afirmando que el *mythos* de la historia sea falso, sino que la historia es el *mythos* que nos ofrece el horizonte del que

emerge lo que captamos como realidad. Esto nos lleva a otra característica.

La teofísica presenta finalmente una visión del mundo material auténticamente teológica, en el sentido que hemos indicado más arriba, es decir, como visión del Dios que se revela inmanente en el universo y no ya en su conjunto, sino en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza. Entre física y teofísica rige una relación *advaita*, a-dual. No se trata, por tanto, de caer en el panteísmo, sino de librarse del miedo. Las cosas no son Dios, pero no *son* sin Dios. Dios no es parte de las cosas, ante todo porque Dios no tiene partes. El Creador (si queremos utilizar este lenguaje) no se retira tras el acto creativo. Creación y conservación son un mismo acto. La creación es un acto continuo —o, dicho de manera más tradicional, un acto eterno, tempiterno prefiero decir. Como ya hemos apuntado, la teofísica no sólo nos da una nueva visión de la física, sino también una nueva visión de Dios.

La teofísica, sin embargo, es ante todo física; una física que, sin embargo, no ha sido segregada de la realidad por medio de abstracciones que acaban volviéndose rígidas y volviéndose meras estructuras conceptuales (generalmente matemáticas). La materia no es un accidente de lo real; la teofísica es una parte esencial de la teología —si queremos todavía emplear este nombre. Donde no hay física no hay teofísica posible, pero el concepto de física es considerado aquí en todas las acepciones del vocablo, sin excluir las más contemporáneas, fenomenológicas y matemáticas. La concepción clásica de cierta cosmología afirmaba que la física aristotélica, por el hecho de excavar en la sustancia de las cosas, permitía un contacto con la realidad y, por tanto, ofrecía una plataforma para remontarse hasta la realidad última. Pero la «ciencia» moderna, por el hecho mismo de haber renunciado a cualquier afirmación sobre la naturaleza real de las cosas, creía disfrutar de una total

independencia respecto a la teología, dado que no pretendía hacer ninguna afirmación metafísica. Fue éste el malentendido histórico entre Roberto Belarmino y Galileo Galilei. En un contexto clásico la confrontación tenía sus razones, pero inscrito en una visión más general es evidentemente insuficiente. No se puede «extrañar» una ciencia del ámbito del ser de las cosas (y, por tanto, del Ser) sólo porque no hace referencia a la naturaleza de la realidad. Indiscutiblemente, tal ciencia no ofrecerá una base para poder remontarse causalmente hasta un Dios sustancia, pero ello no quiere decir que no posea una ligazón con la divinidad, incluso todavía mayor que el de la causalidad epistemológica. Lo que aquí nos interesa es destacar simplemente cómo la visión científico-matemática de la realidad nos revela un aspecto de esta realidad y de la realidad última, no ciertamente en cuanto trascendente, sino en cuanto inmanente; una ligazón con esa misma realidad que tantas tradiciones llaman Dios.

La dimensión teológica de la teofísica aparece más clara cuando consideramos que representa un modo de aproximarse a la realidad física, con todos los medios de los que dispone el hombre para el conocimiento de la realidad, sin excluir la fe. También aquí, cuando hablamos de fe, no la consideramos desgajada de otras formas de conocimiento. Más aún, la fe incide siempre sobre el conocimiento intelectual, y con frecuencia también sobre el racional. No tiene sentido, por ejemplo, postular la fe en un animal. La visión de la fe no excluye ni quita de en medio la consideración científica, aún más, en nuestro caso la presupone y la necesita. En segundo lugar, cuando hablamos de fe no entendemos una especie de simple aceptación de las «verdades de fe» o de los «datos revelados», como proposiciones intelectualmente elaboradas que deberían ser manejadas y recombinadas con las «verdades científicas» y los «datos de la ciencia» para armonizarlas y conjugarlas, preparando el terreno para sucesivas e interesantes deducciones.

Ante todo, la verdadera teología no es una mera ciencia de conclusiones de los así llamados «hechos revelados». Para que un hecho sea revelado debe reconocerse como tal y, por tanto, las conclusiones serían conclusiones de hechos reconocidos por la fe como datos de fe —algo que nos lleva a un círculo vicioso. Cuando decimos que la teofísica, además de ser física, es verdadera teología, queremos decir que es una simbiosis positiva y vital entre un «*intellectus quaerens fidem*» y una «*fides quaerens intellectum*» (entre un intelecto en busca de la fe y una fe que busca la inteligibilidad); que es una apertura y un camino que nos sensibiliza para poder descubrir la dimensión recóndita y real de las cosas. Estamos con ello muy lejos de la intención de hacer concordar la fe con la razón o la teología con la ciencia. La tarea de la teofísica es otra, una tarea que nace del interior de la propia fe y ve el mundo material bajo una luz que no elimina la de la razón, sino que la completa y enriquece.

No se trata aquí de ningún fideísmo. Hemos llamado «contemplativo» a este aspecto de la teofísica recuperando el sentido primigenio de la palabra, que no quiere decir desinterés por la materia, sino visión de la realidad como un templo, símbolo de la morada humano-divina, como algo sagrado —la «sagrada secularidad».

Para poder mostrar ahora la fecundidad de la teofísica sería necesario proporcionar algunos ejemplos e ilustrar cómo una visión teofísica del mundo aporta nuevas luces tanto a la física como a la teología.

*A la física*, por un lado, porque le devuelve aquella dignidad de ciencia sobre lo real, es decir, teológica en cuanto que el *theos* no es un ser puramente trascendente y extraño a la realidad material. La teofísica en cuanto tal no es una mera elucubración abstracta (o matemática) que limita su actividad y sus intereses a los simples procesos, fórmulas y comportamientos que generan la satisfacción de la razón o el poder sobre los hombres o sobre

la naturaleza. La dignidad de la física es mucho más que todo esto y la teofísica la hace consciente de ello. Lo dicho no quiere obviamente desvalorizar el extraordinario poder de abstracción de la mente —aunque hay que recordar que los números pitagóricos eran algo más que los algoritmos modernos. En cualquier caso, la teofísica reconduce a la física al corazón mismo de la realidad. Entonces también la física descifra la revelación de Dios en cuanto inmanente en la realidad material, por usar un lenguaje tradicional.

*A la teología*, por otro lado, le da una luz nueva ante todo porque la reconcilia con el mundo científico que se había casi separado de su ámbito, y al mismo tiempo este contacto la vivifica y la enriquece. Pero fundamentalmente porque revaloriza el mundo material y le da un valor «teofísico» a la corporeidad y, por tanto, a la sensibilidad —al mundo de los sentidos. Desde el punto de vista cristiano se toma en serio la centralidad de la Encarnación y en general la dignidad de la realidad material, superando la esquizofrenia cultural de nuestro tiempo sin por ello caer en el monismo tradicional. La dimensión teológica de la «creación» material sólo puede venir de la aportación de la teofísica. Ofreceremos un ejemplo.

### 3. La simultaneidad

Entre las muchas aporías que presenta la física contemporánea, tanto la física postnewtoniana como la filosofía postcartesiana, con repercusiones que van hasta Planck y Einstein, está el problema de la llamada sincronicidad o aparente a-causalidad de muchos fenómenos infra-atómicos.<sup>45</sup> Los casos de sincronicidad

45. Los grandes nombres de Heisenberg, Bohr, Schrödinger, Dirac, Bell, Pauli, Prigogine, Bohm..., quedándonos entre los físicos, y sin dejar de lado

fueron observados ante todo en el campo psicológico y estudiados principalmente por Jung, pero hoy en día fenómenos análogos han sido encontrados también en la física contemporánea. Las paradojas más conocidas son el comportamiento de la onda/corpúsculo de las partículas elementales y la teoría de la complementariedad de Niels Bohr. Los casos son demasiado numerosos para no requerir una revisión de los propios fundamentos de la física.<sup>46</sup> ¿Cómo, por ejemplo, dos sucesos en el campo subatómico pueden ser simultáneos sin una información mutua (teorema de Bells, etcétera)? Es aquí cuando se hace indispensable la contribución de la teofísica, porque el problema físico, aun habiendo introducido el factor humano (el observador que modifica lo observado), ha dejado de lado una variable esencial: el *theos* entendido no como un Ente separado, sino relacionado con el fenómeno mismo (ontonomía).

Las hipótesis planteadas van desde la simple física a la metafísica, pero no se ha osado todavía dar el último paso por culpa de una concepción acrítica e insatisfactoria de la divinidad. De ahí la importancia de la visión cosmoteándrica, que no escinde la realidad en compartimentos estancos, sin caer, sin embargo, en el monismo.

Recogemos algunas de estas teorías, sin adentrarnos en su complejidad. En este campo confluyen tanto la física como la antropología y la teología. Nuestra lección tiene un valor meramente heurístico.

Resumiendo y simplificando, podríamos dividir en tres las hipótesis planteadas para enfrentarse a la nueva situación.

---

a Jung, pueden servirnos de ejemplo. Cf. para la física la abundante bibliografía en Panikkar (1961), Cantore (1977), Jaki (1978), Barbour (1990) y, en relación a Jung, Mansfield (1999)...

46. Cf. Mansfield (1999) por sus numerosos ejemplos y su conexión (que pocos libros de ciencia hacen) con la obra de Jung.

1) En la *complementariedad* de Bohr, ondas y corpúsculos son considerados como hipótesis complementarias —aunque la complementariedad presupone un trasfondo común que permanece inexplicable, de lo contrario ninguna de las dos hipótesis podría explicar completamente el fenómeno. Para Bohr, la cuestión era más simple porque reconocía que el observador modifica lo observado y que, por lo tanto, es el experimento el que introduce la complementariedad.

Toda partícula tiene su *momentum* (masa  $\times$  velocidad) y su posición (dentro del conjunto), pero no podemos medir uno sin modificar el otro. Esto ha llevado a hablar de «instrumentalismo», según el cual todas nuestras elucubraciones sobre la realidad física dependen del instrumento de observación. Nadie discute hoy en día este hecho. El problema consiste, sin embargo, en el grado de dependencia entre el fenómeno observado y el observador. La observación indudablemente modifica el fenómeno (observado), pero no es seguro que sea la causa única del nuevo comportamiento de la partícula, porque el nuevo comportamiento no es previsible.

La complementariedad es, en cualquier caso, una primera herida al pensamiento dialéctico basado en el principio de no contradicción. Los fenómenos aparecen como contradictorios porque son vistos desde una perspectiva diferente, pero permanece el hecho de que las dos hipótesis (ondulatoria y corpuscular) ofrecen una explicación satisfactoria del fenómeno completo. No se trata aquí tanto de complementariedad cuanto de la posibilidad de una doble explicación. Esto nos lleva ya a la segunda hipótesis.

2) La paradoja se debería entonces a las *limitaciones de nuestro conocimiento* de las leyes de la naturaleza, como sostenían Planck, Einstein y más recientemente David Bohm con su hipótesis de la existencia de variables escondidas, que lo llevaron a su idea del orden implícito (*implicate order*), orden que se «explicita» sola-



mente con nuestras observaciones. Lo que nos parece «a-causal» o «sincrónico» es debido a nuestra ignorancia de las leyes más ocultas de la naturaleza. En resumen, cierto *realismo crítico* nos hace notar que nuestros conocimientos sobre el mundo son sólo parciales y que, por lo tanto, no podemos extraer conclusiones apodícticas. Esto también resulta difícilmente negable.

3) Las *hipótesis idealistas* se presentan como las más plausibles en cuanto que para negarlas hay que usar las propias ideas —con el peligro de caer en un círculo vicioso. Somos prisioneros de nuestras ideas o, más bien, nuestro mundo (ideal) es la prisión de la que no podemos evadirnos. El *noumenon* es incognoscible o no existente. Esta hipótesis ofrece una enorme variedad. No hay duda de que nuestra mente participa e influye en las observaciones, pero no se puede probar que la realidad física, cuyo conocimiento depende ciertamente de nuestras ideas sobre ella, sea un puro ente ideal sin consistencia propia. Es más bien plausible que exista una realidad ontológicamente independiente; en caso contrario el comportamiento de las partículas estaría teóricamente determinado y hay graves sospechas de que ello no es así.

Podríamos citar los grandes nombres de la filosofía idealista, desde Berkeley y Kant en adelante hasta la más reciente hipótesis del «mentalismo» de Victor Mansfield, quien simplemente afirma que todo objeto de experiencia es un factor de nuestra mente —aunque no se puede demostrar (sin caer en un círculo vicioso) que sea *solamente* eso. El dogma de Parménides reaparece de nuevo.

Estas tres hipótesis desde ningún punto de vista pretenden ser exhaustivas, pero nos dan una idea de la problemática. La teofísica no nos proporciona una respuesta unívoca. De los distintos problemas, acepta la mayor parte de las hipótesis y las sitúa sobre un trasfondo más armónico sin unificar las dis-

tintas soluciones, pero también sin dejar que se dispersen en el dualismo de leyes matemáticas, por un lado, y comportamiento físico, por otro –o, lo que es aún más importante, sin el divorcio (la esquizofrenia) entre ciencias de la materia, por una parte, de la *psyché*, por otra, y de Dios (como un Ente separado), por otra. Los dualismos pueden ser superados sin caer en el monismo. Ésta es la sabiduría del *advaita* (a-dualidad), como hemos mantenido repetidamente.

La conexión entre el hombre (el observador) y el mundo (lo observado) es a estas alturas indiscutible. El dualismo cartesiano ya no es sostenible. Alma y cuerpo no son dos entidades independientes. Mente y materia no son separables, aunque distintas. Sigue siendo todavía problemática la relación entre el cosmos y lo divino, cuyo estudio es tarea específica de la teofísica. Ya hemos dicho que Dios es relación (y muy real) con el hombre (Trinidad radical), pero hemos dejado en la penumbra la relación entre Dios y el cosmos. Es verdad que algunos teólogos hablan de la «creación continua» y de la inmanencia de Dios, pero el miedo a caer en el panteísmo permanece en muchas mentes en cuanto que no ha sido superado todavía el monoteísmo rígido de un Ser sustancia y esencialmente trascendente. Si Dios es un Ser absoluto, no puede tener con el mundo más que una *relatio rationis* (una relación no real, sino sólo mental), como sostenía cierta escolástica –contra el dogma cristiano de la Encarnación. La alternativa no es ni el ateísmo ni el politeísmo, sino la visión trinitaria, como he intentado explicar en otra parte.<sup>47</sup> La tarea de la teofísica no es discutir sobre Dios, sino reflexionar sobre el mundo a la luz del misterio divino, lo que en cualquier caso implica una cierta concepción de la divinidad. Las llamadas leyes naturales, por ejemplo, no son consideradas como datos inmutables, sino simplemente

47. Cf. Panikkar (1998).

empíricos, lo que puede decirse también de la razón humana. No se puede hablar, por tanto, de constantes universales en un universo que no conocemos plenamente sin llevar a cabo una extrapolación indebida y reconociendo a nuestra razón el papel de juez universal de la realidad. Esto no quita que, admitiendo la inmutabilidad de lo creado (y, por tanto, también de la «razón» en su relación con la realidad), no se puedan postular principios firmes —*rebus sic stantibus*, decían los latinos. Pero quizá ni Dios, ni el Mundo (ni el Hombre) son entidades estáticas.

Muchas de las aporías que hemos citado en esta perspectiva no parecen insuperables, porque han de ser situadas en un contexto más amplio, mejor aún, más profundo. Tomemos como ejemplo el fenómeno infra-atómico de la *simultaneidad*.

Preferimos hablar de simultaneidad más bien que de sincronicidad, que es el término utilizado tanto por la psicología como por la ciencia. El *chronos* de la palabra vuelve a sugerir un tiempo lineal que está en el origen de muchas dificultades. La *simultaneidad*, en cambio, se refiere tanto al tiempo como al espacio.<sup>48</sup> *Simultas*, en efecto, significa ser o estar juntos, aunque la palabra incluya también connotaciones temporales. Hemos perdido el sentido de la *contigüidad* de la realidad y la seguimos interpretando de manera dualista. Las cosas se tocan. Contigüidad no quiere decir solamente cercanía, sino también que los seres se tocan (de la raíz indoeuropea *tagtango*, yo toco, de la que derivan *tangente* y también *contingente*). Los cuerpos se tocan, son contiguos, simultáneos. La realidad es entera, íntegra (*integer*): todos sus constituyentes se tocan. En el toque no hay dos cuerpos, pero tampoco uno solo: el toque es la tangente (en un solo punto) de

48. La raíz indoeuropea de «simultaneidad» (de *simul*) es *sem* (en sánscrito, *sāmaḥy* en inglés, *same*). También el griego *hama* significa contigüidad tanto espacial como temporal.

la contingencia; es simultáneo, pero no lo es necesariamente la consciencia de ello. De nuevo el *advaita*.

Este toque se haya expresado en contextos diferentes en muchas tradiciones culturales que hablan del mundo como Cuerpo de Dios, así como en la cristiana, que habla del Cuerpo místico de Cristo.<sup>49</sup>

El cuerpo es un símbolo teofísico y no sólo material: más aún, la materia es una simple abstracción mental. En cualquier caso, la realidad no es ni una ni múltiple: ni el número ni la cantidad son metáforas adecuadas de la realidad, la cual es anterior e irreductible a números, a cantidad. «Todo está conectado con todo»: ésta es una intuición intercultural casi universal (*pratiya-samutpāda, quodlibet in quodlibet*, etcétera). Existe una relación de inter-in-dependencia en toda la realidad. Todo ser tiene su grado de libertad, que le confiere dignidad y merece nuestro respeto. Hemos llamado a esta relacionalidad intrínseca «ontonomía».

«*Le prévisible n'est pas libre*», decía Simone Weil. El mundo de la físico-matemática no es libre, aunque a nosotros pueda parecernos indeterminado. Ni el Mundo, ni el Hombre, ni Dios son esclavos del dogma parmenideo que no deja lugar a la libertad y convierte a la realidad en esclava de la lógica. La vida es constante novedad, la creación es continua, la ley de la inercia es válida para la razón y la física, pero la realidad es libre, no tiene necesidad de someterse a leyes ontológicas. Basta con acercarse a culturas distintas de las monoteístas para darnos cuenta de que el «derecho divino» representa una «blasfemia», así como la imagen de un Dios legislador

49. Se me aconseja a veces no emplear palabras como Cuerpo Místico, Cuerpo de Dios o Fuerza Divina, porque tales expresiones, a causa de su abuso, resultan desorientadoras o molestan a la mentalidad laica y también científica, de la misma manera como también en el pasado se aconsejaba evitar expresiones que, aun no siendo formalmente heréticas, eran *piarum auribus offensivae* (ofensivas para los oídos piadosos). Sin embargo, es importante explicar el sentido de las palabras que usamos.

que tendría también que someterse a sus propias leyes –aunque se le concede la libertad de tener caprichos (llamados milagros) con el pretexto de que es el autor de las leyes (perdóneseme la caricatura). Recordemos lo dicho en la primera parte: la ciencia moderna es una construcción mono-cultural –genial, pero no universal, como veremos más adelante.

La física contemporánea se está acercando ahora a una visión teofísica de la realidad. El cuerpo no es solamente masa inerte, ni la materia es autónoma del alma y del espíritu. Su relación es *ontológica*, es decir, a-dualista. El abismo del dualismo está siendo lentamente superado. Dios y el Mundo no son dos entidades separadas, aunque diferentes, como atestigua la razón.

No se trata de «volver atrás» –siguiendo la metáfora de un tiempo lineal. La física contemporánea debe hacer un salto ulterior. Repetimos que la teofísica presupone una nueva visión tanto de la materia como de Dios, como también del Hombre.

Las correlaciones de la visión cosmoteándrica son verdaderas correlaciones, es decir, relaciones en una doble dirección. La jerarquía de la realidad es una correlación constitutiva, pero no de lo superior a lo inferior, sino en el sentido auténtico de la palabra, es decir, de «orden sagrado». Así como «A es el doble de B» implica que «B es la mitad de A», la teofísica nos dice que si Dios es el Dios *del* Mundo, el Mundo es el Mundo *de* Dios (en relación jerárquica).

Para mantener la unidad de las leyes físicas y adaptarlas a la armonía y a la belleza de la realidad, la cosmología medieval había adoptado la idea aristotélica de potencialidad, que después fue retomada, como de contrabando, también por la física moderna hablando de *energía potencial*, pura construcción de la mente dirigida a salvaguardar la racionalidad de la física. Ello permite reconocer la «ley de la conservación de la energía», como un postulado de la mente transferido después a la física. Podemos encontrar un paralelismo con esta intromisión de la mente en

el campo de la física con la introducción, en su día, del éter (*aether*) como pura relación física para explicar racionalmente la propagación de las ondas electromagnéticas –teoría después abandonada en cuanto superflua y sustituida por la de la relatividad general. La *actio in distans* era y es todavía un problema que la física por sí sola no puede resolver. Mi sospecha es que este «quinto elemento» fue ya introducido por Empédocles para mantener la unidad teofísica del universo. El éter permitía creer en la contigüidad, es decir, en la unidad y la armonía del cosmos.

La potencialidad de la física contemporánea no determinista presenta una modalidad esencial distinta de la de la física clásica que todavía sigue el esquema determinista de Laplace y la interpretación individualista de la realidad. Sin embargo, el comportamiento de la energía potencial en la física clásica no es conocido, es indeterminado. En efecto, no es energía física; lo es sólo en potencia. El comportamiento de la energía potencial en la física contemporánea es indeterminable; no se puede saber cuál será; presenta una indeterminación radical. El comportamiento de las partículas no está decidido a priori –ni vale la ley de la probabilidad.

Las leyes probabilísticas no reconocen necesariamente los grados de libertad de la materia. Aceptan todavía la universalidad de la causa eficiente: nuestra interferencia modifica lo observado y no conocemos la trayectoria de la partícula (en el ejemplo ya clásico) que, sin embargo, teóricamente ya está fijada. Las probabilidades clásicas admiten la causalidad. La física contemporánea admite las correlaciones. Éstas no son causales, sino correlativas –aunque en distintos grados. Dios y el Mundo, por ejemplo, están en una correlación no igualitaria, sino jerárquica. Podemos *pensar* un Dios sin Mundo, aunque de hecho no hay Dios sin Mundo; no podemos, en cambio, pensar un Mundo sin un referente último (Dios) –que en el caso extremo sería el Mundo mismo.

La teofísica no está en condiciones de resolver todos los problemas de la física cuántica a los que hemos hecho referencia,

pero muchos de ellos dejan de serlo. Un postulado moderno continúa siendo la necesidad de la información que se puede transmitir a la velocidad (¿máxima?) de la luz en función de transmisora. La sensibilidad, como primera clave del conocimiento, puede ayudarnos a aceptar que la simultaneidad puede ser posible porque no precisa de un transmisor (intermediario). El toque sensible de un cuerpo con otro no tiene necesidad de transmisión, es inmediato y, por lo tanto, lo es también su efecto —aunque mi consciencia del toque precise del sistema nervioso que transmite la información al cerebro de manera que yo me dé cuenta. Esta conexión de todo con todo se explica con la imagen del universo como un solo cuerpo, cuerpo místico, espiritual, sutil, etcétera. Pero aquí la palabra «cuerpo» no significa sólo materia inerte. La raíz *kṛp* (de la que deriva *corpus*) significa «forma», «belleza». La belleza es un atributo de la realidad, de la realidad todavía indivisa, es decir, *cosmoteándrica*. No hay cuerpo sin Dios, pero tampoco hay Dios sin cuerpo (no en abstracto, sino de hecho). El cuerpo de Dios no está separado (aunque sea distinto) de él; es separable sólo con la mente abstracta.

La simultaneidad de la física contemporánea no sería entonces irracional, sino plausible. Hemos construido nuestra visión del mundo con los parámetros de la física clásica y éstos comienzan a mostrarse incompatibles con los fenómenos de simultaneidad. El problema no se presentaría si, habiendo usado los tres ojos del conocimiento, hubiésemos llegado a otra visión del Mundo. No estamos en un círculo vicioso, sino en un círculo vital que, como he explicado en otro momento, tiene su origen en la contingencia humana —y, por tanto, también en nuestro pensamiento, pero no necesariamente en la realidad. *Anagkê stênai* (hay que pararse —en algún sitio—), decían los griegos.

Muchas aporías del pensamiento humano, esencialmente contingente, se resolverían si nos abstuviésemos de proyectar el pensamiento sobre la realidad. Ya la paradoja de Zenón de Elea

en el siglo v a.C. se debe a esta extrapolación del pensamiento fuera de su campo (aunque Zenón sólo pretendía criticar a los pitagóricos). Para que el veloz Aquiles pueda alcanzar a la lenta tortuga debe superar la mitad del recorrido y luego la otra mitad hasta el infinito. El argumento de Zenón se apoya sobre el hecho de que cuando Aquiles alcanza el lugar donde se encuentra la tortuga ésta ya ha avanzado un poco, lo que se repite a continuación. Aquiles no podrá, por tanto, alcanzar nunca a la tortuga porque debería pasar por un número infinito de estados intermedios. No por casualidad Zenón ha sido considerado por algunos como discípulo de Parménides. El espacio pensado (divisible infinitamente) no es el espacio real —pero la ciencia moderna no ha superado todavía plenamente a Parménides.

Hemos hablado de la «puerta estrecha del conocimiento» y no de tres puertas que nos abren a tres mundos: el divino, el humano y el material. Este pensamiento está también en la base de la hipótesis de Jung cuando habla de *Unus Mundus*. Pero tampoco a través de la puerta del conocimiento podemos entrar en contacto pleno con toda la realidad. Somos contingentes, tocamos la realidad en un solo punto, que, sin embargo, permite a quien tiene los tres ojos plenamente abiertos «ver» la realidad.

Ello no quita que la realidad tenga tres dimensiones que debemos distinguir, pero no separar. La puerta del conocimiento está abierta, aunque sea estrecha, pero es solamente una puerta. Debemos sobrepasar el umbral y caminar en campo abierto. El ser humano es *homo viator*, un peregrino sobre un terreno virgen.



## V. EL ORIGEN DEL COSMOS

En la intuición cosmoteándrica el problema del origen temporal del cosmos no se presenta como un dualismo entre un Dios eterno y un mundo temporal, porque el fundamento de la realidad es la *perichôrêsis* trinitaria y no una sustancia. No se trata, por tanto, de especular sobre un Dios creador y descargar sobre Él los enigmas de la mente humana, sino de una visión distinta que, sin eliminar el misterio de la realidad, no lo proyecta exclusivamente sobre un Ser Supremo y solamente trascendente. En la visión cosmoteándrica, o de la *trinidad radical*, Dios, Mundo y Hombre *no son* el uno sin el otro y preguntar quién *había* antes parece un juego pueril para saber quién llega primero en una carrera temporal. La palabra *origen* puede significar jerarquía, es decir, «orden sagrado» (*holoarchia*, dice Ken Wilber) como, por ejemplo, Padre respecto a Hijo, pero sin el Hijo no hay Padre (y viceversa), o puede significar orden temporal. La teofísica es consciente de que hablar del origen temporal del mundo, es decir, de su *inicio*, equivale a indagar sobre el inicio de Dios —olvidando que Dios *es* el Inicio. En otras palabras, la cuestión del Inicio es un pseudo-problema —también filosóficamente, porque «antes» del tiempo es ya una noción temporal en cuanto que equivale a preguntarse qué tiempo hay (había) antes del tiempo.

El problema tiene, sin embargo, una larga historia por el hecho de que el concepto abstracto se ha vuelto independiente del pensamiento concreto.

Para no complicar las cosas y no salirnos de nuestro ámbito, me abstengo de desarrollar otra hipótesis, también teológica y cristiana, que desde un punto de vista cosmoteátrico no tiene necesidad del dogma físico de la creación. Por decirlo brevemente, la primera frase del Génesis («Dios creó el cielo y la tierra») debería ser superada por Jn I, 3 («Todo es originado (*egeneto*) por Él» –el Logos–).

En el fondo, la teofísica no es solamente el motor escondido que dirige la investigación científica, sino que ha sido la aspiración consciente de la mayoría de los fundadores de la ciencia moderna. Newton decía que sus obras teológicas eran tan importantes como sus escritos científicos. Las obras de un Kepler o de un Copérnico se encuentran en la misma línea que las efusiones de un Agustín o un Anselmo. Los conflictos de la teología con Galileo, y con casi todos los otros científicos, surgieron precisamente porque la separación de los dominios parecía una blasfemia aún más grande que los conflictos que, en aquellos tiempos, no se podían evitar. Tampoco los modernos están excluidos del anhelo de una concepción global y también mística del universo. Tanto Planck, como Einstein y Heisenberg, por citar sólo algunos nombres, nos han ofrecido un ejemplo de este anhelo.

«*O Qui lumine Naturae, desiderium in nobis promoves luminis Gratiae, ut per id transferas nos in lumen Gloriam; gratias ago Tibi, Creator, Domine, quia delectasti me in factura Tua, et in operibus manuum tuarum exultavi*», escribió Kepler en su libro de ciencia («Oh, tú que, por medio de la luz de la Naturaleza, suscitaste en nosotros el deseo de la luz de la Gracia, para que nos transporte a la luz de la Gloria, te doy gracias, Creador y Señor, porque me has hecho disfrutar en lo que has hecho y así he exultado en la obra de tus manos.»)

Veamos algunos detalles de esta problemática.

## 1. La cuestión del «inicio del cosmos»

Una concepción corriente de la teología de la creación influida (aunque indirectamente) mucho más de lo que corrientemente se cree por una cierta concepción de la ciencia coloca el «acto creador de Dios» al comienzo del tiempo (la *chiquenaude* de Descartes). De tal manera, una vez que Dios hubo creado el mundo pudo, como Creador, descansar el séptimo día y limitarse a «conservar» el universo y a ejercer una especie de supervisión de ingeniero-jefe. Es evidente que la ciencia no puede mostrar una excesiva consideración hacia un Dios cuya tarea ha consistido en poner en marcha el universo y que ahora se limita a «tapar los agujeros» que la ciencia todavía no puede explicar, para retirarse después «estratégicamente» cuando la explicación científica llega. Ésta es evidentemente una caricatura, pero tampoco la física sola puede decir mucho sobre la creación y el científico creyente se encuentra, a su pesar, encerrado en una dicotomía que no favorece ni a su fe ni a su razón. Se cae entonces en el dualismo doctrinal y en la esquizofrenia personal que ya hemos indicado, que hace reír a los no creyentes, como dice santo Tomás que «*mundum non semper fuisse*» no se puede demostrar y «*sola fide tenetur*», es decir, que sólo por la fe se sabe que el mundo tuvo un inicio.<sup>50</sup> La teofísica nos hace ver, entre otras cosas, que la cuestión del inicio del cosmos no es un problema sobre el que la física pueda decir algo –y tampoco la Biblia, porque lo que santo Tomás llama con este nombre no es más que la interpretación literal, y, por tanto, racional, de las primeras palabras del Génesis: «Al principio creó Dios cielo y tierra».

A la palabra «principio» se le atribuye generalmente un significado estrictamente temporal, aunque con frecuencia se usa para traducir palabras de otras lenguas que no tienen nada que

50. *Sum. Theol.* I q.46, a.2.

ver con el concepto moderno de temporalidad. Cuando el himno *Hiranyagarbha* del *Rg-Veda*, el Prólogo del Evangelio de Juan u otras cosmogonías dicen *agre, en arché* o expresiones similares no quieren indicar fundamentalmente un inicio temporal y menos aún el de un tiempo lineal. En este contexto, el *inicio del Cosmos* es, estrictamente hablando, una noción meta-cósmica y no tiene nada que ver con un tiempo cero.

Éste sería un claro ejemplo del peligro de una algoritmización completa de la realidad física, creyendo que la matematización de la física es un espejo fiel de la realidad física. Un tiempo 0 (cero) permite un tiempo -1, como si el tiempo estuviese representado por una serie matemática.<sup>51</sup> El tiempo real no es mensurable, como ya hemos dicho.

Ya los escolásticos cristianos debatían si el cosmos podía existir *ab aeterno* y muchos de ellos no lo encontraban contradictorio. La idea filosófica de creación podría perfectamente ser la de una *creatio ab aeterno*, dado que no existe un tiempo en el que Dios no sea Creador —aunque la expresión sea desorientadora, porque la eternidad no permite un *ab*. La misma expresión *ab aeterno* es contradictoria.

Otra idea común a la escolástica era que Dios crea el mundo constantemente porque en Dios no hay tiempo: y entonces la *creatio* es *continua*. La imagen de un arquitecto y, peor aún, la de un ingeniero que trabaja durante algún tiempo y después se concede un largo *sabbath*, una vacación indefinida, era considerada pura interpretación de la Biblia pueril y poco convincente. El que da la vida, el Padre de muchas tradiciones, no es el relojero divino autor de un mundo mecánico. Más de una tradición humana, como hemos dicho, afirma que el mundo es el Cuerpo de Dios —por lo tanto, concomitante con Él y no necesariamente idéntico a Él. Todas las perplejidades de la teodicea surgida para justificar

51. Cf. los dos volúmenes de Balmès (2003-2004).

el terremoto de Lisboa de hace siglos o el más reciente tsunami del sureste asiático no son problemas para la teofísica, porque ese *theos* no existe.

El *inicio del Cosmos* quiere indicar el Fundamento, la Base, la Materia última, el Sustento (*skambha*), el Sí-mismo del universo como canta el *Atharva-veda*. Según una intuición predominante, este universo tiene necesidad de un Fundamento (*Grund*) –aunque a veces ha sido definido como *Ungrund* (sin fundamento). Esta es la idea de la contingencia que piensa el cosmos como tangencial a esta Base (*Grund*). Él tocaría en un «punto» (*cum-tangere*) algo que es «más», más estable, más real, más verdadero... que el cosmos mismo. Los problemas son complejos y, después de todo, nuestros antepasados no eran tan estúpidos.

Hay que añadir que, víctimas del monoculturalismo, nosotros tendemos a valorar las viejas cosmologías con los parámetros de nuestra cosmología científica moderna. Desde el momento en el que no disponemos de otros, olvidamos que nuestros parámetros son tan relativos como los de las cosmologías antiguas. Tendemos a olvidar (por dar un ejemplo más próximo a nosotros que la antigua cosmología del jainismo) que incluso las categorías del universo ptolemaico no eran las de Copérnico y que, por tanto, no se pueden comparar sin más. Los Dioses, los espíritus, un cielo material, un espacio cualitativo, una naturaleza humana ligada a la tierra viva, eran ingredientes esenciales del universo ptolemaico prácticamente desaparecidos del sistema copernicano. Tendemos a leer estos sistemas como si fuesen dos textos distintos, olvidándonos que la comparación de contextos requiere una interpretación distinta que la de los textos.

En resumen, la relativización de toda visión antigua del mundo, que nos es fácil reconocer, debería incluir también la relativización de nuestra propia visión del mundo –mucho más difícil porque constituye nuestro *mythos*, que sólo podemos discernir desde una perspectiva intercultural.

Dicho de otro modo, la creación no es algo del pasado, sino del presente, el «*fiat*» creador no es un acto al comienzo (temporal) del mundo, sino que es el acto tempiterno de Dios con el cual Él «crea» las cosas a través del tiempo, lo que es un acto del presente. Cualquier persona contemplativa «ve» que «Dios» *hoy y ahora* da vida al mundo. Dios no está sólo al inicio y al final del mundo, sino que lo está creando en la medida en que el universo es, subsiste y se desarrolla. Toda la teoría de la evolución no es más que una reacción contra un concepto estático del universo que una concepción post-cartesiana de la realidad nos había inculcado. En estos problemas la teología no es un suplemento añadido a la física, sino su dimensión más profunda, su alma invisible que nos salva de la preocupación del pasado y de la obsesión del futuro. Todos los trabajos actuales sobre la expansión del universo, sobre el origen de la vida, sobre la evolución, sobre la esencia de la cibernética o sobre el automatismo son en el fondo problemas teológicos que ni la físico-matemática por sí sola, ni la teología *ad usum* pueden resolver de manera adecuada. Los problemas reales del mundo implican también al hombre y ese otro aspecto de la realidad que es el misterio divino. Dios no es extraño al mundo.

El problema del «inicio» en el fondo pregunta cómo ha comenzado este mundo, porque pone en el mismo plano la pregunta sobre *qué* es este mundo con «*cómo* ha comenzado *este* mundo». El *este* es sustituido por el *cómo* del «desarrollarse». El *este* permanece misterioso hoy como lo era hace milenios, aunque desplazando la curiosidad sobre el *cómo* nos parece que alejamos nuestras inquietudes cosmológicas y metafísicas. Los contemporáneos del «Nuevo Orden Mundial» se consuelan con la convicción de que los problemas cosmológicos y metafísicos no pueden tener respuesta y se concentran, por lo tanto, en la cuestión científica. Algunos de ellos, sin embargo, parecen intuir que puede haber algo más. Hemos llegado así al corazón del problema.

## 2. El problema filosófico

El *inicio* es seguramente un concepto temporal. Se refiere al tiempo. Ahora bien, el tiempo está relacionado con el cambio. Podríamos referirnos a la primera ley de Newton (sin preguntarnos si ya la había formulado Galileo o al menos aplicado, desde el momento que las raíces se encuentran ya en Grecia) y decir que si no hubiese cambio alguno el tiempo carecería completamente de sentido.

Podemos decir que el tiempo es la «medida del cambio», usando la palabra medida (*metron*) con un significado distinto del original atribuido al primero de los Siete Sabios de Grecia, Cleóbulo de Lindo, cuando decía que *metron ariston*, es decir, la medida, la moderación, la cautela, el sentido de los límites, la ponderación... es la cosa mejor. Con el descubrimiento de las máquinas, sin embargo, para calcular el cambio, el *metron* interno de todas las cosas, el tiempo se ha convertido en una medida externa de este movimiento. La visión original era distinta. Todas las cosas suceden «en el» tiempo, porque el tiempo es esa cualidad de las «cosas» que les «permite» suceder. El universo ha sido casi siempre considerado como vivo y el tiempo es su respiración (*prāṇa, brahman, Atem*). Ya hemos citado a los antiguos griegos, que describían la vida, *zôê*, como «el tiempo del ser», *chronos tou einai* (Esiquio), mientras que el *Atharva-veda* habla del tiempo como el Dios supremo sobre el que se apoya todo el mundo. El tiempo, lo mismo que el espacio, es intrínseco a los seres. Las cosas *son* tiempo y no sólo transitan en él.

El espíritu investigador del hombre quiere viajar en el «tiempo» y quiere conocer el inicio del cosmos, «los orígenes del universo». Vemos cosas y acontecimientos que se suceden uno después de otro. Deseamos volver atrás, subir o bajar a los orígenes de cada cosa. Es más fácil buscar los orígenes recorriendo un camino temporal que no arrojándose al abismo del Ser. La mente humana,

además, parece preguntarse si los orígenes están al principio o al final, si las cosas se mueven porque son empujadas desde el origen o atraídas hacia el fin. Algunas culturas son predominantemente *arqueológicas* –miran hacia el pasado. Otras culturas, sin excluir la que se remonta a Aristóteles, son más bien *escatológicas* –es decir, miran hacia el final, y piensan que la energía generadora esté al final y no al principio. Se decía que Dios actuaba como causa final, o, según la bella expresión de Aristóteles, *ὄς ἐρόμενον*, como el amado, el deseado, como un imán erótico. Y es verdad que a veces conocemos mejor una cosa sabiendo lo que llegará a ser más bien que verificando lo que ha sido.

Estamos haciendo, por tanto, una distinción entre «origen» e «inicio». Quizá para conocer el origen, es decir, la fuente de la que ha sido generado un suceso, debemos de esperar un poco, aprender a ser pacientes y dirigir nuestra atención al *telos*, a la escatología. La cultura moderna, en cambio, cree poder conocer mejor el presente conociendo el pasado –de donde se deriva la importancia dada a la historia. Hay también mucho interés por el futuro, pero generalmente en una perspectiva lineal e histórica. Es sabido que muchas de las civilizaciones humanas no tienen una idea lineal del proceso temporal y menos aún recta. No tenemos ningún tipo de prueba para decir que el tiempo es una línea recta, una curva, una senoide, una espiral, una superficie discontinua o cualquier otra cosa. Es difícil superar la imagen espacial de la temporalidad.

Hablar del inicio del cosmos en este sentido equivale a preguntarse de dónde viene este mundo actual, de dónde viene el dinamismo que gobierna los cambios que vemos en este nuestro cosmos, mientras la pregunta misma sobre qué es este cosmos permanece abierta. El cosmos tradicional estaba centrado en el sistema solar circundado por algunas increíbles luces (estrellas) que indicaban, sin duda, que no estamos solos en el universo. Los medievales europeos hacían una precisa distinción entre lo



que sucede en el normal mundo *sublunar* (es decir, bajo la luna, o sea, sobre la tierra), los sucesos *sub sole* (bajo el sol, es decir, en el cosmos) y el significado de todos ellos *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de la eternidad) —donde todo adquiriría su valor real: las famosas esferas cósmicas.

¿Cómo ha empezado este cosmos? La cuestión que subyace tras el interrogante y le confiere importancia es la siguiente: ¿en qué medida la respuesta nos ayuda a entender el cosmos actual y nuestra presencia en él?

Llegados a este punto debemos volver al argümento de nuestra primera parte: el pensamiento evolucionista.

Como ya hemos señalado, una cosa es la evolución de las especies de Darwin (y las sucesivas elaboraciones) y otra es el darwinismo social, y otra aun es la teoría de la evolución como *forma mentis* que hemos llamado *pensamiento evolucionista*. Las tres teorías, aunque correlacionadas, deben distinguirse, aunque sea la última la que le da credibilidad a las otras dos. Repito de manera muy sucinta lo que ya hemos dicho: el pensamiento evolucionista nace de la convicción de que génesis equivale a evolución y que conocer la evolución de un proceso lleva a comprender el proceso mismo. En otras palabras, la convicción de que descubrir el *cómo* de un proceso (cómo se presenta, se desarrolla, se manifiesta...) lleva al conocimiento del *qué* (es el proceso). En pocas palabras, el devenir corresponde al ser: la respuesta a Parménides la proporciona Heráclito. Se deriva de ello que la *naturaleza* o *physis* de un fenómeno está inseparablemente ligada a su nacimiento, a su génesis, a su devenir.

La mente humana, aun reconociendo su intrínseca relación, se resiste a identificar el Ser con el Devenir. No debemos permanecer atados a esencias (elementos constitutivos) inmutables, pero tampoco podemos ahogarnos en las tierras pantanosas y traicioneras del puro devenir. Conocer el inicio de un fenómeno

es de valor inestimable, pero este conocimiento por sí solo no es suficiente. No se conoce una cosa sin conocer también su fin.

El pensamiento evolucionista nos lleva a contentarnos con la simple explicación de *cómo* una cosa ha evolucionado. Sabemos ciertamente que descendemos de nuestros padres y lo mismo vale para los otros animales. Sabemos cómo se han formado los cristales y quizá también cómo la superficie de la tierra se ha desarrollado en las eras pasadas. Son éstos conocimientos preciosos que nos abren a la posibilidad de prever algunos modelos de comportamiento y también de formular algunas leyes: todo este conjunto de conocimientos, sin embargo, no nos revela la naturaleza de nosotros mismos, de un animal, de un cristal o de la tierra. Si nos concentramos exclusivamente en intentar saber cómo el pasado ha llegado al presente, es fácil que nos dejemos escapar lo que he llamado *presente tempiterno*. En pocas palabras, el inicio del cosmos no nos da la llave para entender el cosmos; el desenvolvimiento temporal del universo mantiene todavía en secreto qué es el universo mismo. La naturaleza tiene una historia y su desvelo muestra modelos, proporciona sugerencias y nos permite establecer algunas leyes, pero la formulación del *cómo* no sustituye el *qué*. La realidad es constante novedad. Deducir de la situación actual del mundo cómo era hace milenios no es exactamente lo mismo que deducir cómo vivía el pueblo español en el periodo medieval partiendo de la situación política actual de España. La naturaleza es menos voluble que el hombre, pero suponer que es sólo «materia» inerte que sigue leyes deterministas es una hipótesis infundada. También la materia tiene sus grados de libertad.

Quizá ni siquiera necesitemos conocer el inicio del cosmos para tener un conocimiento suficiente de qué es el cosmos mismo. Quizá el conocimiento de un arco de tiempo suficientemente largo de su vida ya nos permite vivir conscientemente en su interior. La imagen televisiva de un paisaje ignoto nos hablará

en la medida en que seamos capaces de disfrutar del paisaje que nos rodea. Si no apreciamos una flor, no sabremos descubrir la belleza de un jardín. Voy más allá y me pregunto si avanzar a lo largo de la autopista del tiempo lineal puede ser el único o quizá el mejor método para llegar al conocimiento del universo.

Puedo simplificar todo ello con una referencia a los orígenes del *homo sapiens*.

Si queremos saber qué es el *homo sapiens*, primero tenemos que intentar encontrar uno o, mejor, varios ejemplares. A nuestro alrededor hay muchos. Descubriremos en seguida aspectos comunes y diferencias individuales. Elaboramos entonces una compleja antropología científica. En un determinado momento, sin embargo, tropezamos con lo que para cada uno de nosotros es un ejemplar especial de *homo sapiens*: nosotros mismos. Descubriremos e intentaremos aplicarnos a nosotros mismos toda la antropología conocida. Nos daremos cuenta entonces de una cosa: que todos nuestros conocimientos antropológicos ignoran lo que más nos interesa, la unicidad (singularidad) de nosotros mismos. Descubriremos entonces que cada uno de nosotros es único y, como tal, no es objeto de conocimiento científico ni es susceptible de clasificación. Todo puede ser clasificado, con excepción del clasificador y del criterio de clasificación —que tendría necesidad de otro criterio, y así *ad infinitum*. El conocimiento de un cierto inicio de mí mismo y de los otros me ayudará sin duda a entender mejor al *homo sapiens*. Sé que él ha evolucionado y que hace miles de años era en parte igual y en parte diferente. Las diferencias me ayudarán a indagar qué es más y qué es menos importante (e incluso esencial) en el *homo sapiens*. El conocimiento del *homo sapiens*, sin embargo, no será la misma cosa que la comprensión de mí mismo (y de mi Sí-mismo). Para comprender el misterio del hombre, nuestro dolor y nuestras alegrías, las angustias y las certezas, nuestros sueños y nuestros deseos, nuestro conocimiento de nosotros mismos y nuestro *ātman*, nuestros presupuestos y

nuestros mitos, nuestros amores y nuestros odios, nuestros sentimientos oceánicos y nuestra libertad, nuestro pensamiento y aquello en lo que se basa, en resumen, para entender la realidad que yo *soy* y que mi prójimo *es*, quizá necesitamos muchos otros medios, parámetros, introspecciones y consideraciones distintas de las que se necesitan para reflexionar sobre la evolución del *homo sapiens*, sobre sus antepasados o cómo una molécula de ADN influye en la cadena proteínica lineal –por interesante que pueda ser este problema para la biología molecular. El «conócete a ti mismo» del templo de Delfos no está incluido en el conocimiento científico del *homo sapiens*. Nuestra unicidad no se explica por nuestro origen cósmico. Y si negamos ser únicos, destruimos nuestra libertad, nuestra dignidad, nuestra alegría. No somos únicamente un número en la lista de nuestros antepasados y de nuestros contemporáneos. Por el contrario, quizá un amigo que me quiere bien me ayudará más a conocerme a mí mismo (quien soy) que cientos de análisis «científicos».

El lector impaciente tendrá quizá la impresión de que estoy divagando y evitando la «verdadera» cuestión científica. Pasemos, por tanto, a un tercer nivel.

### 3. El interrogante científico (el *big bang*)

El interrogante sobre el *inicio del cosmos* tiene una connotación distinta en la *ciencia moderna*. Por «ciencia moderna», ya hemos dicho, no se entiende una modernización de la *scientia*, *gnôsis*, *jñāna* de las antiguas culturas, sino el paradigma científico desde la «nueva ciencia» hasta los científicos contemporáneos, incluido el cambio de paradigma que ha tenido lugar más recientemente.

Tomemos el *big bang* como un símbolo, porque es sabida la debilidad físico-matemática de esta hipótesis (además de su

ontologización del tiempo), pero su fascinación es indudable porque parece proporcionar el «eslabón perdido» entre la ciencia física moderna y la sed cosmológica del hombre, que quiere tener un modelo del universo.<sup>52</sup>

Podríamos haber utilizado un lenguaje más «científico», es decir, en este caso más matemático, y comentar las ecuaciones de Dirac de 1928, el problema de la antimateria, de las teorías sobre la formación de las galaxias, de los agujeros negros, de las cuatro «fuerzas elementales de la naturaleza», de la nucleosíntesis, de los rayos cósmicos, etcétera, pero la teofísica, aun reconociendo el valor de las matemáticas, no pierde de vista el conjunto y así no se aleja de la realidad física y del hombre que vive en ella.

Una cierta ciencia extrapola en formas conceptuales y nos habla de la «expansión del universo», en vez de limitarse a describir su observación, que es indirecta porque no va más allá de la deducción (obtenida de la variación del espectro de las galaxias y de la extrapolación de algunas observaciones realizadas sobre nuestra Vía Láctea, a pesar de la hipótesis de Hubble de 1929) de que cuanto más lejana está una galaxia más «rápidamente» aumenta la distancia entre las dos partes. Estas variaciones implicarían, por tanto, una menor densidad de los elementos constitutivos de las galaxias. Ello es interpretado como un indicador de la «edad de las galaxias», como si se tratase de la edad de una persona humana o de una verdadera y propia expansión en el espacio, como la de las nubes en el cielo. Pero cuando la ciencia piensa en el inicio de tal expansión, el tiempo en relación al punto inicial, un inicio temporal —como si la teoría de la relatividad se

52. Cf. el hermoso libro de Nicolaeescu (2002), que toma muy en serio la hipótesis del *big bang* basándose en cálculos sobre la física de las partículas. Cf., sin embargo, su afirmación liberadora: «*L'acte créateur scientifique ne peut pas être réduit à la simple évidence empirique*» (pág. 161).

aplicase sólo al espacio y no al tiempo—, nos encontramos ya en pleno campo de la cosmovisión.<sup>53</sup>

Análogamente, cuando un cierto cristianismo dice que un Dios creador «al principio de los tiempos» llamó a la existencia a este mundo material y que Él continúa sosteniéndolo, si no exactamente como un Dios Atlas, ciertamente de una manera un poco más metafísica, pero siempre física; cuando se presenta como «alma», «padre», «arquitecto», «ingeniero» o cualquier otra cosa, ya nos encontramos de lleno en el terreno de la cosmovisión. Ya hemos abandonado el pensamiento teológico formal sobre el misterio de Dios y lo aplicamos a lo que llamamos «universo», olvidando que «no te harás ninguna imagen de Dios», porque «nadie ha visto nunca a Dios», como dijeron entre otros Moisés y Juan el Evangelista.

¿Cuáles son, entonces, los polos de la discusión? Simplemente, dos concepciones del mundo: una que postula la creación de un mundo real por obra de un Dios (en una determinada visión del mundo) y otra en la cual la intervención divina no aparece (quizá con la excepción del inicio del tiempo, para reservar todavía un sitio a Dios).

Son dos cosmovisiones enfrentadas, pero mientras la primera parece intrínseca a la visión cristiana de la vida, la segunda representa un compromiso. La primera es una concepción rígidamente monoteísta del universo, la segunda tiende a separar a Dios del Mundo y deja en todo caso lugar para una energía primordial o una Fuerza misteriosa. Los más conciliadores entre los teólogos le reconocen a Dios al menos un papel: el de haber dado un «papirotazo inicial» como decía Pascal del sistema metafísico de Descartes, o el «saque de honor» que dio comienzo al espectácu-

53. Para una visión materialista de la ciencia, que toma «distancia del materialismo metafísico» para defender el materialismo científico, cf. la interesante obra de Bellone (1973).

lo; los científicos más conciliadores, por su parte, se consideran satisfechos si se les garantiza una política de competencias separadas: a cada uno su terreno. Dios permanece extraño al terreno científico, excepto quizá al haber puesto en marcha la «creación», que continúa con sus leyes —que nosotros hemos *deducido* del comportamiento del mundo.

Los científicos más severos nos dirán que todo esto es superfluo y sin sentido científico alguno: que Dios no es sólo una hipótesis superflua, sino una hipótesis nociva. Los teólogos más rigurosos, a su vez, añadirán que un *deus ex machina* al inicio o al final de la comedia cósmica es una caricatura de lo divino: el inicio del universo no sería un problema de la física —en todo caso, de la metafísica.

El problema entonces puede ser formulado desde un doble punto de vista. Por un lado, filosófico, «¿Cuál es la relación entre Dios y el mundo?», y, por otro, científico, «¿Cuál es la relación entre el mundo y la teoría del big bang (o teorías análogas)?». Pero ¿de qué mundo hablamos? Si llegados a este punto creemos que podemos abandonar la metafísica y apoyarnos sólo en la física, nos reencontramos inmediatamente en el campo de la batalla de cosmovisiones. Como ya decían los mitos antiguos, el mundo es el campo de batalla entre los Dioses (demonios y ángeles incluidos) y los hombres. En definitiva, es el conflicto entre la teología y la ciencia. La cuestión, sin embargo, no atañe ni a la fe cristiana ni a la científica, sino a la visión del mundo que aceptamos, teniendo en cuenta lo que dicen del mundo determinado pensamiento cristiano y determinado pensamiento científico. Nos concentramos en el pensamiento cristiano porque en las otras religiones el problema no se plantea o se plantea de manera muy distinta. Para empezar, debemos investigar si el cristianismo y la ciencia nos hablan del mismo «mundo» y analizar los «instrumentos de observación» que ambos utilizan, porque según sean cambiará el mundo «descubierto». Y si se nos dice que se trata del mundo

en el sentido corriente, entonces entramos de lleno en el mito de la cosmovisión que subyace tras ambas formas de conocimiento y suponemos gratuitamente que es el mismo.

¿Qué nos dice, entonces, el pensamiento científico? Mucho sobre la matemática abstracta, algo sobre el *big bang* y poco sobre el mundo real.<sup>54</sup>

¿Qué nos dice el pensamiento cristiano? Mucho sobre la Encarnación y sobre la resurrección del hombre, algo sobre la creación y muy poco sobre el mundo físico.

El diálogo no puede ser dialéctico, porque no sabemos si se trata del mismo *legein* –de la misma narración–, sino que deberá ser dialógico, escrutador de los respectivos *logoi* –de los distintos lenguajes.

¿Qué nos dice sobre el *big bang* el «pensamiento cristiano»?

El pensamiento cristiano podrá decir, por una parte, que no ha tomado en consideración el tiempo físico del universo. Ni el «Principio» de la Biblia ni el de san Juan se refieren al «inicio del tiempo físico». Por otra parte, la teoría del *big bang* parece suponer que este mundo tuvo comienzo en virtud de una fuerza energética ínsita en la materia misma que continúa todavía expandiéndose. Preguntarse si el *big bang* es compatible o no con el pensamiento cristiano es una pregunta metodológicamente impropia y filosóficamente capciosa. *Metodológicamente impropia* porque presupone un reconocimiento acrítico del tribunal de la razón discursiva, como si ésta pudiese decidir sobre la verdad de dos proposiciones epistemológicamente distintas sometiéndolas al criterio de compatibilidad, es decir, de no-contradicción racional, sin haber establecido previamente si ambas proposiciones tienen el mismo referente. *Filosóficamente capciosa* porque parece

54. Cf. el ambicioso estudio de Barrow-Tipler (1998), que intenta mostrar los límites y la indispensabilidad del factor humano en cualquier cálculo –con abundante bibliografía.



reducir el pensamiento cristiano a un cuerpo cristalizado de doctrinas (y, por tanto, deberíamos hablar de «doctrina cristiana» o, mejor aún, de «doctrinas aceptadas por los cristianos») o incluso reducido a una exégesis muy particular de la Biblia.

Dicha exégesis consistiría tanto en la interpretación racional de un texto como un dato (semejante al pensamiento científico) cuanto en la interpretación de la Biblia a la luz de una forma de conocimiento distinta del conocimiento científico. Ahora bien, dejando aparte la naturaleza de este tipo de conocimiento, se trata de entender si es posible partir de algo comparable con la hipótesis del *big bang*.

Dejando de lado las formidables dificultades filosóficas y teológicas ínsitas en la interpretación cristiana, así como la *necesidad* (ya negada por santo Tomás) de un «inicio de la creación», nos limitaremos a considerar si la Biblia puede decirnos algo del *big bang*.

La primera respuesta es que la Biblia no nos dice nada. La segunda debería aclarar si el «pensamiento cristiano» puede contentarse con ser una mera exégesis bíblica (algo que muchos pensadores cristianos no admitirían). La tercera tendería, por una parte, a explicar cómo la tradición histórica de los cristianos ha interpretado esas frases de la Biblia que hablan de la creación del mundo y, por otra, si se trata del mismo mundo. La cuarta respuesta sería la propiamente hermenéutica y la que interesaría al científico: determinar, si es posible, una interpretación de la narración bíblica en armonía o desacuerdo con la hipótesis del *big bang*.

No se necesita demasiada especulación filosófica ni histórica para darse cuenta de que basta con cambiar el contexto de un texto y acercarse a él con un pretexto diferente para que el texto diga prácticamente lo que nosotros queramos que diga.

Éste es el punto metodológicamente débil de toda componenda. «Dios creó en seis días el cielo y la tierra». Prescindiendo del misterio del sujeto de la frase («Dios») y de la ambigüedad del verbo («crear»), podemos empezar interpretando el sentido de los

«seis días» y del «cielo y la tierra» a la luz de lo que queremos que digan. Parece obvio, en consecuencia, que reducir el «pensamiento cristiano» a la búsqueda de afinidad con las hipótesis científicas no sólo lo priva de toda autonomía y, por tanto, de toda credibilidad, sino que lo rebaja también a una condición subordinada del pensamiento científico. Esto sería reconocido como el paradigma de la racionalidad.

En pocas palabras: hay una interpretación literal cristiana (seis días de 24 horas), y una interpretación literal científica (15.000 millones de años). El problema es doble. El primero es metafísico: ¿qué es el Origen (no temporal) del mundo? El segundo, antropológico: ¿a qué se reduce la dignidad del hombre si es solamente un individuo «perdido» en un universo prácticamente infinito?

Para aclarar el primer problema, es necesario distinguir entre el problemático *inicio* del tiempo lineal y el *origen* metafísico de la Existencia y del Hombre. Problemas que se salen tanto del campo de la ciencia moderna como del de la teología tradicional. Por lo que se refiere al segundo problema, es necesario superar el *mythos* contemporáneo del primado de la *cantidad*, que proviene en gran medida de la influencia de la ciencia sobre el hombre moderno.

Hemos hecho ya referencia al abandono de la hipótesis del *big bang* por parte de muchos investigadores y también a la actual incapacidad de la ciencia moderna para ofrecernos un modelo del universo. La cosmología científica se limita a buscar parámetros matemáticos que concuerden con las observaciones de algunos experimentos y puedan, por tanto, aplicarse en sentido predictivo para controlar algunos fenómenos y, en este caso, sugerir que la «edad» del universo conocido por nosotros puede estimarse en 15.000 millones de años. La atractiva hipótesis del *big bang* reside en el hecho de que, a pesar de todas las debidas reservas, nos ofrece un cuadro fundamentalmente energético de una posible evolución real de nuestro universo material. Pero la pregunta sobre el origen del cosmos no es sólo una cuestión

matemática o científica o una confrontación con estos ámbitos, sino también una legítima pregunta cosmológica en sentido más amplio: ¿cuál es el origen temporal de nuestro universo?

Podrían existir muchos otros *kalpa*, muchos otros universos, y nuestro inicio cósmico podría no ser un inicio absoluto. Surge entonces el interrogante de si nosotros, gracias a la ciencia moderna, podemos decir o no algo sobre el interrogante humano del origen temporal de nuestro cosmos. El destino humano parece ligado al del universo y este universo parece haber revelado a la física moderna cuán antiguo es.

Nosotros no nos relacionamos con el tiempo en el sentido que otras culturas atribuyen a este término. Hablamos de *chronon*, la unidad natural físico-matemática del tiempo considerado constante. Esta unidad puede ser incluso el minuto-segundo como partición práctica del movimiento solar o del movimiento infra-atómico, recurriendo a un modelo antropomórfico o, mejor aún, materiomórfico. Podemos simplemente decir que, debiendo recorrer una mínima distancia posible (de lo contrario prevalecería la fuerza de atracción) a la máxima velocidad, podemos extrapolar una unidad de tiempo que se podría llamar *chronon*. Lo que es importante aquí para nosotros es el modelo cosmológico, si la expresión «inicio del cosmos» debe referirse a nuestro universo.

Me limitaré a tomar en consideración tres puntos:

1) El universo en cuestión es el universo astronómico aceptado por la ciencia moderna basada en la muy frágil teoría de la velocidad constante de la luz, de la variación de los colores en el espectro y del comportamiento (paradójico) de las partículas elementales. Aunque tenemos alguna información modesta sobre el mundo extra-solar y algunas todavía más limitadas de fuera de la Vía Láctea, la ciencia sostiene que estas leyes físico-matemáticas son válidas en todo el universo y afirma la constancia de estas leyes en una extrapolación que supera con mucho los límites de una posible verificación, porque todos los instrumentos de verificación

están ligados al «verificante» (el hombre). La astrofísica contemporánea ha realizado experimentos importantes que cualifican cuanto hemos dicho, pero no hemos abandonado el sistema solar ni podido superar la subjetividad del experimentador. El hombre es medida de todas las cosas, decía Protágoras y continuaremos repitiendo.

Las afirmaciones modernas son fascinantes e importantes. Pero el enorme progreso en el campo físico-matemático y en parte en los experimentos sobre el sistema solar no nos permiten extrapolar sin fundamento y deben hacernos cautelosos, evitando conclusiones apresuradas y aplicaciones cosmológicas.

Aun suponiendo que se pueda encontrar el punto de unión (la unificación) de las cuatro fuerzas físicas (electromagnéticas, gravitacionales, nucleares débiles y fuertes) en la llamada «Gran teoría unificada» (lo que todavía no ha sucedido), nos encontraríamos siempre considerando «energías» exclusivamente físicas. También la singularidad de un tiempo cero que, por sí mismo, y más allá de toda aproximación científica, no permite ninguna conclusión. A no ser que reduzcamos el cosmos a un mero amasijo de fuerzas, debemos confesar que se han ignorado otras dimensiones de la realidad.

2) Nuestra segunda observación es más importante. Depende todo de las palabras, pero no tenemos otra cosa. El tiempo físico-matemático no es el tiempo cosmológico; no es tiempo real, de acuerdo con el valor que en la práctica todas las culturas del mundo han dado a esta palabra. El tiempo de la ciencia moderna es un parámetro físico-matemático, una magnitud cuantificable, la medida de una relación objetivable entre espacio inmóvil y velocidad. Un factor sin duda muy importante, pero no igual a esa «realidad», o entidad, que otras culturas han designado con el nombre de *tiempo*. Nos encontramos, por tanto, frente a un círculo vicioso, porque la velocidad está ya intrínsecamente correlacionada con el tiempo; por lo tanto, para medir el tiempo

mismo necesitamos el tiempo –cosa que sirve sin duda para medir el tiempo pero que no nos dice qué es el tiempo. Cualquier reloj debe moverse siempre a la misma velocidad (constante) para medir el tiempo.

Habiendo relativizado (si no ridiculizado) todas las otras cosmologías, no debemos ahora absolutizar la cosmología científica moderna como la única que está en condiciones de desplazar a las otras y proporcionarnos un modelo real del universo. Hay que hacer una neta distinción entre la cosmología moderna (la teoría científica global del cosmos) y las otras cosmologías tradicionales o «cosmovisiones» (las visiones del universo que tienen otras culturas) –pero la última palabra todavía no se ha dicho.

Podemos estar de acuerdo en el hecho de que mi edad es la expresión de mi tiempo, pero la edad de una piedra –y, análogamente, la edad del universo– necesita de una medida distinta del *metron* de mi tiempo personal. Tiempo, después de todo, es una de esas palabras que desafían tanto la objetivación (el tiempo sin un sujeto que perciba o sufra el cambio no es tiempo), cuanto la subjetivación (para que exista un tiempo, las cosas deben realmente cambiar, lo que requiere un trasfondo inmutable o independiente). El tiempo no es una entidad ni subjetiva ni objetiva. El tiempo es real, pero no está ni «allí» (objetivo), por lo cual hay un mismo tiempo para todos, ni está «aquí» (subjetivo), de manera que sea un hecho privado de cada uno de nosotros. El tiempo es relación y la relación es relativa.

La idea del *inicio del cosmos* es probablemente un antropomorfismo. Hemos tenido un inicio porque definimos el ego como aquello que ha comenzado con nuestro nacimiento. La tierra ha tenido un inicio porque delimitamos la tierra a ese amasijo de materia con una determinada forma que llamamos nuestro planeta: lo que, sin embargo, no significa el inicio absoluto de esa «materia» que «a continuación» se convierte en planeta. Pero el principio del cosmos parece apuntar hacia un inicio absoluto y

este concepto es más bien ambiguo. Un inicio lo es si se pone en relación con algo con respecto al cual es un inicio. Este «algo» «anterior» al inicio no puede existir temporalmente –de lo contrario no podría ser un inicio absoluto. En otras palabras, nosotros podemos concebir «algo» carente de inicio, pero no un inicio absoluto, porque algo es un inicio sólo en relación a otra cosa, y, por lo tanto, no es absoluto. La noción misma de inicio es una noción relativa. Jugar con el No-ser como si *fuese* un ser no es correcto. Si el mundo es temporal, no hay inicio del cosmos, porque siendo temporal siempre habrá un inicio *antes* de nuestro inicio. Si el mundo es eterno, no puede tener tampoco un inicio porque la eternidad (no tiempo) no puede estar *antes* del mundo y, por lo tanto, no puede ser su inicio. ¿No se tratará, por tanto, de un pseudo-problema como ya hemos mencionado desde el «inicio»?

3) ¿Significa ello quizá que Dios o la religión no pertenecen al pensamiento científico o que el pensamiento científico, en cuanto tal, debe ser intrínsecamente a-teísta y a-religioso? Todo depende de nuestro concepto de ciencia y de nuestra idea de Dios; pero en todo caso nuestras reflexiones sobre el inicio del cosmos no pueden apoyarse sobre un concepto pre-constituido de Dios o de la religión que se alinee a favor o en contra de la existencia de este inicio.

En otras palabras, si las concepciones cosmológicas de tiempos pasados condicionan la idea de Dios, también la visión científica actual del universo condiciona nuestra visión de Dios. Tanto la teología como la ciencia nos hablan de un mundo real. No podemos subordinar la ciencia a la teología ni la teología a la ciencia. El gran desafío de nuestro tiempo consiste precisamente en el hecho de que estas dos grandes actividades humanas no pueden encontrar una cierta armonía sin una mutación radical de ambas. La palabra teofísica querría simbolizar la *ontonomía* entre las dos. Intentaremos ofrecer algunas reflexiones.

## VI. PENSAMIENTO SUSTANCIAL Y PENSAMIENTO FUNCIONAL

El Ser no es primordialmente sustancia: Occidente lo ha oído decir de Heráclito en adelante, pero no ha creído completamente en ello hasta la gran revolución desencadenada por la ciencia moderna. El problema no es nuevo. Algunos presocráticos, así como los escolásticos, ya lo habían visto, pero la ciencia moderna ha encarnado esta nueva visión en el mundo cotidiano, por así decirlo. La ciencia moderna parecería, en efecto, eludir el problema aristotélico de la sustancia negando en sus especulaciones científicas toda importancia al pensamiento predicativo, para el cual las cualidades no son más que atributos cuantificables de la sustancia. Es necesario, sin embargo, decir que esta «gran revolución» ha sido precedida por la intuición trinitaria cristiana según la cual Dios no es sustancia (en cuyo caso sería triteísmo), sino más bien relación, aun si, después de Constantino, ha prevalecido el monoteísmo.

En cualquier caso, es necesaria una fuerte ascesis intelectual para ir más allá del pensamiento predicativo. No tiene sentido preguntarse qué es un electrón si no se supera el primado de la sustancia dando consistencia al mundo de las simples funciones. Así como la pregunta relativa al *ser* de una figura geométrica tiene un sentido distinto a la pregunta relativa al *ser* de una bola de billar o de un queso holandés, la cuestión referente al *ser* de un

electrón, de una onda, de un protón, de un fotón, tiene un significado distinto de la pregunta análoga sobre el *ser* de un átomo de plomo, de una molécula de agua o de un pedazo de madera. La filosofía que ha superado el platonismo sabe bien que cuando especulamos sobre el amor, la voluntad, la libertad, no hablamos de sustancias, sino de relaciones. Una cierta cosmología medieval quizá lo había olvidado, cosificando las fuerzas de la naturaleza. En pocas palabras, el ser no es solamente la sustancia.

Hemos criticado el evolucionismo diciendo que con él la ciencia no responde a la pregunta sobre qué cosa *es* el hombre, pero hay que añadir que la ciencia contesta a esta crítica explicando cómo *funciona* el hombre e invirtiendo el dogma de cierta filosofía que afirmaba que el funcionamiento de una cosa depende de lo que la cosa *es* (*operari sequitur esse*), pero diciendo lo contrario de lo que la cosa es en cuanto funciona (*esse sequitur operari*) y que sólo el funcionamiento de un ser nos revela lo que es —como ya hemos dicho. En el fondo, las categorías de sustancia y accidentes son antropomorfismos de los cuales la ciencia nos libera.

El ser de los fenómenos sub-atómicos, por ejemplo, no es sustancial, sino simplemente accidental, si se quiere continuar aceptando las categorías aristotélicas. ¿Qué serían estos «seres»? Y aquí la teoría de la abstracción nos ofrece su respuesta al oscuro enigma que vela las cuestiones últimas del universo. Estos «seres» son propiedades físico-matemáticas de la materia, es decir, comportamientos cuantitativos, puros procesos o cualidades cuantificables —si se prefiere. La física moderna niega que sus afirmaciones tengan una validez sustancial. La ciencia moderna mide, calcula, hace pruebas, experimenta, pero no da respuestas sobre qué *hay* «detrás» de los fenómenos, porque no cree que el ser coincida con la sustancia y afirma que las realidades físico-matemáticas no son sustanciales.

El proceso histórico es sabido. Los hombres llegaron muy pronto con el solo pensamiento a reconocer la existencia de al-



gunos *atómoi*, partículas individuales últimas y fundamento de todos los cuerpos existentes. Se tratase de los cuatro elementos clásicos de la cosmología tradicional o de un número mayor de átomos propiamente dichos, el planteamiento sería el mismo. El progreso técnico ha permitido llegar a estas piedras angulares de la materia, pero este mismo progreso (que obtenía resultados gracias a la aplicación del método cuantitativo, es decir, gracias al pensamiento funcional) prosiguió escindiendo (y aquí está el problema) no precisamente partículas, sino energías, procesos, acciones, efectos, etcétera, que no tienen consistencia sustancial alguna, pero que poseen una realidad sui géneris, que en lenguaje tradicional podemos llamar accidentes y que sería mejor describir como *funciones*.

Cualificando cuanto hemos dicho anteriormente, preguntarse qué es un «fractal», por ejemplo, no tiene sentido si se interpreta el *ser* del fractal como una sustancia. El «fractal» es una función —pero también una función *es*.

Si queremos llamarle accidente a la función, no debemos interpretar estos accidentes en un modo excesivamente antropomórfico (como los accidentes del ser humano), ni en términos aristotélicos como dependientes de las sustancias. Mientras los accidentes principales de la sustancia psicosomática son cualidades y hábitos que tienen sus raíces en la propia sustancia humana, y que la modifican intrínsecamente, los «accidentes» en cuestión son de otro tipo y representan un aspecto prevalentemente cuantitativo —son funciones con *ontonomía* propia. Su conexión con la sustancia material es de tipo distinto de los accidentes humanos, porque su relación, su *esse in* y *esse ad* (por seguir hablando con la escolástica), es de otro tipo: el de una inter-in-dependencia mutua. Éste es el pensamiento funcional. Aunque la ciencia moderna no se reduzca a la física, tomaremos esta última como paradigmática y centraremos nuestros ejemplos en ella.

Una de las grandes contribuciones de la ciencia moderna al pensamiento humano, es decir, a cómo el hombre se aproxima a la verdad, es el pensamiento funcional. La función, que no es la sustancia, nos revela también ella *cómo* es el ser. *Cómo* una «cosa» funciona, cómo un fenómeno se comporta, no nos revela directamente la sustancia, el ser de esa cosa o la esencia de ese fenómeno, pero quizá no tenemos otro acceso a esa cosa o fenómeno sino observando *cómo* funciona. No podemos confundir el ser con el funcionamiento de ese ser, pero con mucha frecuencia el ser se revela solamente en ese funcionamiento y, por tanto, conocer el *cómo* no es secundario.

Además, el funcionamiento del ser parece seguir caminos, modelos, modos de comportamiento que parecen obedecer a las reglas del pensamiento lógico. Que los cuerpos caen pertenece a la experiencia sensible; que en la caída de los cuerpos parezcan seguir, más aún, obedecer a regularidades que nuestro pensamiento lógico descubre es una verdadera revelación sobre la naturaleza de los cuerpos. No basta con decir que las regularidades las hemos «deducido» de una repetición de simples observaciones, porque nosotros descubrimos las mismas leyes (de la caída en este caso) cuando extrapolamos a condiciones muy distintas. No podemos afirmar que la naturaleza obedece a la mente, pero debemos reconocer que existe una armonía maravillosa y misteriosa entre la naturaleza y la mente lógica del hombre. Para hacer todavía el problema más complejo y sorprendente, descubrimos que esta relación no es automática, porque realizamos también la experiencia de la libertad, es decir, que la naturaleza, especialmente la naturaleza humana, puede «decidir» no obedecer a tales leyes, aunque dentro de ciertos límites.

En resumen, la teofísica nos ayuda a entender no sólo la armonía del universo, sino también que nuestro acceso a la realidad no puede prescindir de la experiencia intelectual. Es necesario realizar la experiencia emocionante de cómo la naturaleza parezca

seguir esos comportamientos que nuestra mente ha descubierto. La ciencia física del siglo pasado ha nacido de ese entusiasmo: la naturaleza obedece a la lógica de la mente humana. Este éxtasis de la ciencia, que el científico auténtico experimenta, es, sin embargo, sólo un primer salto del trampolín de la mente para alcanzar la experiencia espiritual o mística. Lo que se descubre entonces no es solamente el determinismo lógico, sino también la libertad de la naturaleza, es decir, la superación del dogma de Parménides sobre la «esclavitud» de la realidad con respecto al pensamiento. Hay que añadir inmediatamente que esta armonía del universo no es necesariamente una armonía moral.

El pensamiento funcional de la ciencia no elimina el pensamiento predicativo, pero lo pone en su sitio. La fenomenología ocupa el lugar de la metafísica sustancialista.

### 1. Sustancia y accidentes

La ciencia tiene su campo específico y explora el aspecto de la realidad que le es propio sea en términos de «accidentes» cuantitativos de la materia, sea como cualidades o entidades inmaterialmente cuantificables mucho menos accesibles a nuestro conocimiento inmediato.

No se trata de desarrollar aquí una metafísica de las funciones de la física. La ciencia nos proporciona los datos, aunque no se preocupa de elaborar una teoría sobre el sentido de la realidad de la que se trata. La ciencia se limita a describir fenómenos sin plantearse el problema del grado de realidad que les compete.

Las categorías de sustancia y accidente están excesivamente ligadas al pensamiento predicativo, cosa que nos impide profundizar la clase específica de ser peculiar descubierto por la físico-matemática. Un accidente, según el pensamiento predicativo, es un modo de ser dependiente de la sustancia *sobre* la que

se apoya, mientras en el pensamiento funcional una función es independiente de la sustancia y es considerada en un «sí mismo» relacional, es decir, en un campo.

También este tipo de conceptualización filosófica puede proceder por abstracciones y considerar la función como separada y aislada, pero con una diferencia fundamental. Mientras cierto pensamiento filosófico tradicional considera la esencia del accidente en su puro ser accidental, es decir, en su peculiaridad propia pero referida a una sustancia (por ejemplo, un color es en sí una cualidad de los cuerpos), el pensamiento científico considera las funciones en *sí mismas*, pero sin sustancializarlas, es decir, las concibe como funciones o aspectos funcionales de algo que de por sí no es otra cosa que esta función. Por cuanto nuestro pensamiento quiera ser independiente, no podemos «pensar» estas funciones en un esquema sustancial, sino en un marco espacio-temporal. El pensamiento funcional penetra en el acaecer de las cosas, en cuanto que en cierto modo lo identifica con un *fluir* temporal o lo refiere a un *estar* espacial.

Si el pensamiento cosmológico tradicional es, por tanto, un pensamiento sustancial aun cuando se ocupa del accidente, el pensamiento científico es, en cambio, un pensamiento espacio-temporal. El hilo conductor del primero es la *ousía* de las cosas, su sustancia, o, si se quiere, su esencia; el hilo conductor del segundo es la estructura espacio-temporal de los seres. Espacio y tiempo son las «formas» o las «categorías» del pensamiento funcional. No por casualidad Kant quiso establecer un esquema conceptual para la ciencia.

Conviene subrayar este hecho porque en cierta filosofía hay la tendencia a minimizar la importancia *filosófica* de la ciencia, reduciéndola a una simple técnica –también del pensamiento, aunque muy restringida. Quiero decir que la llamada «revolución científica» no es una simple introducción de las máquinas o un cambio de estilo de vida después del Renacimiento, sino una

verdadera revolución del pensamiento, y, por tanto, de la filosofía —y con ella de la vida del hombre sobre la Tierra. Los grandes éxitos de la ciencia moderna no se deben sólo a su poder, por su alianza con la tecnología, sino también a haber «tocado» un aspecto del saber filosófico, es decir, del conocimiento, olvidado por una cierta filosofía («teorética»). Los problemas no son en cualquier caso tan sencillos. La cosmovisión budhista, por ejemplo, es mucho más connatural con la mentalidad científica y, sin embargo, la ciencia moderna no se ha desarrollado en Oriente, que había llevado a cabo descubrimientos técnicos importantes, sino en Occidente. El pensamiento es ciertamente importante, pero el hombre es más que una *res cogitans*. En otras palabras, la *praxis* no es posible sin una *teoría* que la sostenga, pero esta (*teoría*) por sí sola no es la causa de la *praxis*.

## 2. El ser material

Las cosas no sólo *son* en una dimensión metafísica, también *son* mientras que permanecen en una dimensión espacio-temporal. La ciencia, con su pensamiento funcional, nos revelaría la estructura espacio-temporal del cosmos.

Como la ciencia moderna ha nacido del diálogo (dialéctico y no siempre cordial) con la filosofía de su tiempo, de matriz helénica (y escolástica), algunos breves párrafos en este lenguaje filosófico podrían contribuir a aclarar los términos de la cuestión.

No sirve, por tanto, sustancializar el espacio y el tiempo, pensarlos como sustancias, es decir, soportes, hipóstasis de los sucesos de los fenómenos científicos. Este error, comprensible en una fase de transición entre dos formas de pensar y durante el periodo de gestación de la ciencia, es fatal tanto para el desarrollo ulterior de esta última cuanto para sus relaciones con la filosofía. Espacio y tiempo no compiten con la sustancia, son otra cosa,

cuyo análisis no nos compete ahora. Decimos que no nos sirve tampoco «sustancializar» epistemológicamente el tiempo y el espacio como formas a priori del conocimiento (Kant) —haciendo de la epistemología el «sustituto» de la metafísica y abriendo la vía al idealismo.

Es quizá, sin embargo, oportuno añadir que el verdadero *ser* de las cosas no es sólo su mero *e-xistir* (*extra nihilum*), sino también su complejo *in-sistir* (*in tempore et spatio*). El ser «creado» no es de una sola vez, ni propiamente *es*, sino que se encuentra *siendo* y eventualmente *será*. En este «ser-siendo» es más importante el siendo que el llegar a ser. Ser es un verbo y en este verbo hay un camino espacio-temporal. En los cuerpos este aspecto no complementario, sino constitutivo del ser, nos es revelado por la física y es elaborado más a fondo por la teofísica cuando ésta no ha perdido terreno. ¡Hasta aquí debería llegar el impacto del dogma de la Encarnación! O también, quizá al revés, la Encarnación es la creencia concreta de esta intuición humana. Este comentario, que sería extraño a la ciencia moderna, pertenece plenamente a la teofísica —aunque, para no interrumpir el discurso, no nos detendremos en esta idea. La ciencia nos pone en contacto con la visión cósmica del universo como un todo espacio-temporal en devenir. Puede considerarse un ser individual o una propiedad aislada, pero esta consideración será siempre parcial, no sólo porque hay también *otros* seres y otras propiedades junto al «caso» que estamos estudiando, sino porque tal «caso» contiene en su interior una referencia constitutiva, una valencia abierta, una relación esencial con el *todo*. Esta «ligazón» no es fortuita, pero tampoco es una conexión causal o lógica: es constitutiva de la trama misma de lo real. Tomando las palabras en serio, esta ligazón es la dimensión religiosa que nos «religa» con toda la realidad, aunque sin dañar la *ontonomía* de todo ser, de modo que la inter-independencia no se pierde. Cualquier dicotomía de la realidad es una herida abierta que no se puede

cicatrizarse si no es integrando una parte con el todo. El universo entero es un universo dinámico, en movimiento y gestación, en camino hacia una plenitud en torno a la cual sea la ciencia o una filosofía como *opus rationis* no pueden más que balbucir con medias palabras aquello que una filosofía no reduccionista puede y debe recoger, no para dogmatizar sobre el todo, sino para componer una visión más plena, aunque también siempre inalcanzable, frágil, enigmática y misteriosa, con una actitud de respeto y esperanza. Esto puede parecer una paradoja, pero podría ser una glosa de la *Śvetāśvatara-Upaniṣad* —que ve la potencia divina de la realidad oculta por las propias cualidades (por los propios atributos).<sup>55</sup>

Volviendo a la ciencia moderna, sólo si reconocemos esta doble dimensión de nuestro pensamiento, pueden explicarse las afirmaciones de la ciencia y aclararse numerosas aporías de la física. Entre las más conocidas, la imposibilidad de medir simultáneamente la velocidad y la posición de una partícula subatómica, la antinomia entre el modelo corpuscular y el ondulatorio, según la cual se observan aspectos aparentemente irreconciliables en el comportamiento de estas partículas. Igualmente conocidas son, por ejemplo, las dificultades que derivan de admitir que la luz y otros movimientos ondulatorios microfísicos tengan una trayectoria (dado que no parecen manifestarse en ninguno de los pasos intermedios), el teorema de Gödel, la ecuación de Dirac, etcétera. Un caso apasionante, y que comienza ahora a ser estudiado, es el conocido fenómeno de la *sincronicidad*.<sup>56</sup>

Lo que sucede es que estas paradojas se manifiestan cuando interpretamos los datos de la ciencia con el pensamiento sustan-

55. SU I,3. La frase es casi intraducible sin un largo comentario: *apaśyam devātma-śaktim sva-guṇair nigūdhām*.

56. Cf. Mansfield (1999).

cial, en vez de aplicar el pensamiento más adecuado, el funcional, para comprender lo que la ciencia nos dice.

Por ejemplo, hemos hipotetizado (e hipostasiado) en el electrón una serie de propiedades de los átomos y de la materia en general o, por decirlo más correctamente, hemos considerado un electrón como una partícula sustancial, en vez de como una función, como un conjunto de propiedades que expresan un determinado comportamiento de... ¡de nada más, si no es del mismo electrón!, en vez de considerarlo en sí mismo precisamente como tal comportamiento, definido por sus propiedades —aunque al final éstos sean fenómenos del ser material, más aún, de la realidad. Así resulta explicable que el electrón, por ejemplo, no esté en ningún lugar determinado, que sea representado *como* una onda, como una niebla o como una nube que circunda el núcleo. Si el electrón *fuese* un corpúsculo, esto sería inexplicable, así como su indeterminabilidad físico-matemática. El electrón no tiene ninguna sustancialidad que lo distinga de otros electrones; y, además, no podemos garantizar que al final de un proceso el electrón sea lo mismo. Más aún, la física considera esta hipótesis carente de sentido y entonces comprendemos por qué tiene razón: el electrón no es un corpúsculo, no es una sustancia. Y tal carencia de caracteres *proprios* individuales sirve desde el punto de vista físico-matemático para cualquier formación infraatómica. Las «partículas» no son sustancias, sino funciones.

### 3. Física y metafísica

La física no es la metafísica, pero tampoco la metafísica puede ser identificada con la filosofía. En este campo reina una anarquía lingüística y conceptual desorientadora. Esta anarquía puede desorientar, efectivamente, al pensamiento físico, y científico en general, que busca la univocidad e idealmente las «ideas claras y



distintas». En cambio, la pluralidad de las mismas nociones de metafísica, ontología, sabiduría, filosofía (sin mencionar nociones de otras culturas) es inherente al tema que estamos tratando, porque la condición humana es reacia a dejarse uniformizar y rechaza toda univocidad. Es, por tanto, positivo y signo de la riqueza del hombre que no exista un solo concepto de filosofía. Así como es desorientador interpretar algunos fenómenos físicos con el pensamiento sustancialista, es ilegítimo proyectar los axiomas del pensamiento matemático sobre toda la realidad.

Sin entrar en la discusión sobre qué es la metafísica, si monoteísta, sustancialista, epistemológica, ontológica o positivista respecto a nuestro problema, entendemos con este nombre ese esfuerzo de la mente humana para encontrar un fundamento a la física como ciencia de la realidad empírica, aun si esta *empireia* se considera realista, crítica o idealista.

Muy distinto, en cambio, es lo que sucede con la ciencia moderna. La ciencia, en el sentido de las ciencias de la naturaleza, presenta una doble uniformidad de objeto y de método en relación intrínseca. El objeto de la ciencia es la naturaleza observada con el método científico, es decir, con el método de la observación sensible, directa o indirecta y su posible integración en un sistema conceptual. Así se explica por qué la ciencia tiene razón (sin que ello deba necesariamente destruir la filosofía) cuando defiende el carácter estadístico de sus leyes y la hipótesis (conceptual) de un comportamiento probabilístico de las entidades elementales.

Análogamente, a causa del descubrimiento de las relaciones de indeterminación, se suele hacer una serie de consideraciones más o menos importantes acerca de la naturaleza de la ciencia física y también del mismo conocimiento humano. Son en su mayoría extrapolaciones carentes de rigor científico y de valor filosófico. El grado de libertad de las partículas elementales, por ejemplo, puede ofrecer una metáfora, pero tiene poco que ver con la libertad hu-

mana; que la materia esté llena de «agujeros» es una vulgarización del carácter corpuscular de la materia y no un método para hacer más comprensible la resurrección; la teoría de la relatividad no es un argumento para defender el pluralismo filosófico, etcétera. Hay, sin embargo, un ejemplo de pluralismo científico. Es sabido que la mecánica cuántica no es compatible con la teoría general de la relatividad y que la más reciente *string theory* (teoría de las cuerdas) no resuelve el problema —como no se explica tampoco el fenómeno de los «agujeros negros» en el universo. A pesar de ello, los cálculos realizados a partir de estas teorías ofrecen resultados verificables dentro de ciertos límites. Ni la razón humana ni la lógica más pura pueden ofrecernos una visión indiscutible (definitiva) de la realidad. Quizá necesitemos un tercer ojo, el del espíritu (de la mencionada antropología tripartita), no para darnos «certeza y seguridad», sino para otorgarnos paz y alegría —no como factores extraños a la aventura humana hacia su plenitud, sino como intrínsecos a la propia naturaleza integral del hombre.

Debemos, sin embargo, volver a nuestra reflexión sobre el tema concreto.

La relación entre física y metafísica se basa precisamente en su distinción. Como mucho, la ciencia moderna, como forma de pensamiento dominante entre las elites del mundo (aunque no todas), nos puede proporcionar el punto de partida para algunas metáforas.

La metafísica, como también la teología, querría encontrar un sentido a la realidad, en los límites de lo posible. La ciencia no tiene esta pretensión, pero también sus descripciones repercuten sobre lo real, aunque bajo un aspecto particular. La metafísica no las puede ignorar. Veremos algunos ejemplos. La ciencia sale de sus límites si nos quiere dar una visión del mundo; pero la cosmovisión del hombre no puede prescindir de la contribución de la ciencia. La relación entre física y metafísica es una relación asimétrica. La física no ofrece una visión

del mundo, pero le proporciona el material a la metafísica, de manera que una metafísica que ignorase la física no sería válida. La metafísica debe «escuchar» a la física, pero esta última debe decidir si ha sido correctamente interpretada por aquélla.

El hombre es más que un ente físico y quizá por esto siempre ha buscado formular las leyes del mundo físico como casos particulares de leyes metafísicas más generales que valgan para todo ser. Por el mismo motivo y en sentido contrario, a veces se han extrapolado formulaciones que conservan todavía un excesivo carácter físico-matemático como trampolines hacia las leyes de la mente. Toda esfera de la realidad tiene su *ontonomía* y es necesario ser cautos con las extrapolaciones.

Es instructivo observar esta necesidad de unificación de nuestra razón y la necesidad imperiosa que siente el hombre de realizar en su especulación intelectual una síntesis completa, de la cual él mismo es un ejemplo. En virtud de esta tendencia, los escolásticos extrapolaban de arriba hacia abajo, por así decirlo, mientras que muchos científicos modernos extrapolan de abajo hacia arriba. Los primeros, interesados esencialmente en el mundo del espíritu, se limitaban a atribuir a la materia leyes semejantes a las que descubrían en el campo espiritual. No basta tachar de antropomorfismo esta tendencia humana liquidándola con una etiqueta. El antropomorfismo de los hombres, aunque comprensible, no puede ser eliminado con demasiada ingenuidad. La frase de Protágoras ya mencionada es ambigua: el hombre no es «la *medida* de todas las cosas», sino su *medidor*, no es el *metron* de todo, sino la *metriotês* (medida, moderación y límite), podría decirse jugando con las palabras. Todo lo que el hombre hace, piensa o quiere lleva la impronta humana.

En la antigüedad clásica y en la Edad Media, por ejemplo, se hablaba de amor y odio en la naturaleza y se atribuían a los cuerpos afinidades, parentescos e inclinaciones similares a las que se pensaba que existían en el mundo psíquico. La física medie-

val, acostumbrada a las diferencias cualitativas, había resuelto así el problema de qué causaba los cambios de los cuerpos. Precisamente de esto se han reído después los modernos, que encontraban pueril que se hablase de «*vis dormitiva*», «*curativa*», etcétera. El mundo de la cualidad ha sido sustituido por el de la cantidad.

La ciencia moderna, por su parte, después de la epidemia de exclusivismo cuantitativo y de dualismo irreductible e irreconciliable entre materia y espíritu, ha comenzado a reaccionar en la dirección opuesta.<sup>57</sup> No se habla del amor de un cuerpo hacia otro o de la atracción amorosa por la tierra como su lugar natural, ni de la tendencia de una sustancia a unirse con otra, pero se habla, en cambio, de la fuerza gravitacional, de la indeterminación de los actos psíquicos, aunque se conservan todavía expresiones como la «atracción» entre los cuerpos, etcétera.

Se llega ahora a querer comprender el mundo espiritual partiendo del material, mientras que antes era lo contrario. Tanto el monismo materialista como el espiritualista no son más que dos ejemplos de esta tendencia unificadora del hombre que anhela encontrar la Plenitud. Ya en el siglo XIII, Ramon Llull, en su *Arbor Scientiae V, 5*, después de una definición omni-abarcante de la filosofía («*lo filòsof ama saber la veritat de les coses*»), habla del doble movimiento «*en pujant e en davallant*» (subiendo y bajando) para llegar a la verdad.

Es indiscutible que el conocimiento del mundo del espíritu ayuda a conocer las reacciones de la materia: sin algunos procesos analógicos en acto en el mundo interior, seríamos incapaces de entender lo que sucede en el universo exterior. Por otra parte, un estudio a fondo de los comportamientos de la materia nos ofrece un paradigma claro de regularidades análogas que se

57. Cf. como ejemplo concreto el estudio *Teología intercultural III*, de Hollenweger (1988).

verifican también en el reino espiritual. Ésta sería la armonía a la que hacía referencia en el Prefacio.

El mundo es un todo y nuestra época está de nuevo probablemente madura para contemplar esta síntesis de la que nuestra cultura tiene sed y necesidad.

Pero hay más; esta interpretación de la materia y del espíritu no permite sólo formular leyes generales que se aplican *análogamente* en ambos mundos, sino que hace también posible observar las mutuas interferencias entre ellos. Son pasos que llevan a la superación del dualismo «espíritu-materia» sin caer en el monismo extremo.

Este problema ha sido estudiado sobre todo en el ser humano, el cual, como tal, posee un aspecto espiritual y otro material íntimamente compenetrados y unidos: no hay, sin embargo, razones para limitarse al ser humano.

El panteísmo sostiene que el mundo posee una naturaleza divina. Es un error, pero no por exceso, sino por defecto; porque falta la audacia (la fe) suficiente para descubrir en todas las cosas ese espíritu divino que *está* en ellas, que las alimenta y las lleva a *ser*, sin que por ello ni las cosas ni Dios pierdan su naturaleza distinta. «Lo divino abraza la naturaleza entera», decía Aristóteles en la *Metafísica*. «Conocer a Dios es la plenitud de la ciencia (*plenitudo scientiae*)», decía san Bernardo. Pero esta *scientia* es *gnôsis* y esta *gnôsis* implica llegar a ser Dios, no un Dios exclusivamente trascendente, sino también inmanente —es decir, el Dios trinitario. Usando el lenguaje tradicional, podemos repetir muy esquemáticamente: Dios *es*, Él es el Ser, pero el Ser no se agota, por así decirlo, en la *naturaleza* divina; el Ser *es*, pero los seres *son* —si queremos emplear esta terminología ontológica que no es la única ni quizá la mejor.

Es necesario evitar el uniformizar la compleja variedad del universo, pero no hay que temer buscar la relacionalidad de todas las cosas y hallar en ellas los vestigios de la misma Trinidad. En

el fondo, no es sólo la Trinidad la que se refleja en los seres del mundo, sino son también los seres del mundo los que reflejan la Trinidad. Esto es lo que querían decir muchas tradiciones cuando afirmaban el carácter «especular» del universo: todo ser refleja el todo. Se podría, por tanto, invertir la frase: en la Trinidad se encuentran vestigios de la propia Realidad. Es necesario ser audaces en las concepciones pero conscientes de la unilateralidad y de la imperfección de nuestras intuiciones, aun de las más geniales. El error es una verdad de la que se abusa. Las llamadas leyes de la naturaleza no son leyes de una naturaleza abstracta (que no existe), ni sólo leyes del espíritu humano, sino regularidades del «complejo» cosmoteándrico.

Resumiendo: *no hay metafísica sin física*. El inicio del conocimiento comienza con la sensibilidad, es decir, con el conocimiento del mundo físico. Habiendo cambiado nuestro conocimiento de la física, la metafísica no puede continuar siendo la misma. Pero, por otra parte, *no hay física sin metafísica*. Toda física implica una metafísica. Nuestra interpretación de la física depende de la metafísica subyacente, y los conceptos de la propia física como tiempo, materia, espacio, energía, etcétera, son anteriores a toda medida y experimento físico.

De nuevo reaparece la sabiduría a-dual del *advaita*.

## TERCERA PARTE

### LOS LÍMITES DE LA CIENCIA Y DEL CONOCIMIENTO





## REFLEXIÓN CRÍTICA

Ya hemos dicho que la ciencia no agota el conocimiento, y que, sobre todo si no está separada del amor, representa el aspecto más noble del ser humano, es decir, su comunión con la realidad. El hombre se realiza, se vuelve real, conociendo, y conoce cuando se identifica con la realidad. Insistimos en que el auténtico conocimiento es inseparable del amor: ambos son las fuerzas, centrípeta y centrífuga, que mueven el universo —«el cielo y las demás estrellas», por citar el último verso de la *Divina Comedia*. Nos hacemos reales conociendo, naciendo junto con aquello que conocemos de acuerdo con la etimología más difundida (aunque contestada hoy en día). «*Connaitre, naitre ensemble*», dice Paul Valéry.

La puerta del conocimiento no está cerrada, está abierta a todo ser humano, pero no de par en par; por el contrario, es estrecha. El hombre no recibe el don de la verdadera vida inmediatamente con el nacimiento: debe todavía renacer (a la realidad). Éste es el privilegio del hombre. Este renacer no es automático. La vida humana no es solamente *bios* fisiológico; es también *zôé*, el hálito divino que se debe saber recibir. La llamada «visión beatífica» es el conocimiento pleno, como dice la teología cristiana.

No caeré en la tentación de describir otras posibles llaves de la puerta del conocimiento. Las puertas antiguas no tenían ni siquiera batientes, sino que señalaban solamente un umbral. El

pasar bajo un *gopuram*, uno de los grandes portales de los templos indios, equivalía a una iniciación –por ello no todos podían pasar.

El umbral no tiene barreras, pero enmarca, en todo caso, un límite. Lo pueden sobrepasar todos aquellos que se han «cultivado» a sí mismos, haciendo eco a Cicerón, que definía la filosofía como *cultura animi*. Las ciencias son saberes especializados, pero el conocimiento no es una especialización, no es escindible, es una consciencia holística. Si no fuésemos conscientes de que conocemos, no tendríamos conocimiento, dicen las Upaniṣad.

Los problemas son exorbitantes. Nos limitaremos solamente a algunos casos concretos.

## VII. LA CIENCIA NO ES NEUTRAL NI UNIVERSAL

El conocimiento, hemos dicho, es la cualidad más noble del ser humano. El hombre, precisamente por su conocimiento, se siente el rey de la creación. Cuando este conocimiento alcanza sus límites, el hombre quiere saber todavía más, quiere «ser como Dios»,<sup>58</sup> conociendo el árbol del bien y del mal, sin esperar su *kairos*, la encarnación de lo divino en el Hombre. En eso consiste el pecado original, según la Biblia. Este conocimiento tiene una pretensión de universalidad: la verdad es absolutizada, objetivada, y pretende serlo para todos. Cuanto más perfecto es un conocimiento, tanto más universal se cree. Pero no poner límites al conocimiento significa querer ignorar la condición «limitada» del hombre. Éste es nuestro primer problema, que trataremos sobre todo en el caso concreto del conocimiento científico: los sorprendentes descubrimientos de la ciencia moderna nos han hecho creer que el conocimiento científico es universal.

### 1. La tendencia a la universalización

Empezaré con una pequeña historia.

Un joven con lágrimas en los ojos y una carta en la mano se lamentaba afligido: «Durante dos años, todos los días, le he

58. Gn III,5.

escrito una carta a mi novia y ahora ella me escribe que va a casarse con el cartero».

Durante más de doscientos años nos hemos relacionado con la ciencia como con una intermediaria que nos ha informado sobre la naturaleza de la realidad y, por tanto, no hay que maravillarse si nos hemos enamorado de ella. Admitámoslo: ser críticos hacia la persona amada no es fácil. Algunos, sin embargo, quizá por ser más sensibles a la situación del mundo, empiezan a despertarse del sueño galileano de la naturaleza escrita en lenguaje matemático y del sueño milenario del paraíso perdido. La ciencia moderna es sólo un intermediario. Podemos citar la antigua sabiduría, que tuvo sus orígenes probablemente en Asia central alrededor del IV milenio a.C. y del que Pitágoras es el exponente más conocido en Europa. Sabemos que el sabio de Samos no sólo pasó algún tiempo en Egipto, sino que también recibió su iniciación en Babilonia. Dice esta sabiduría que el lenguaje de la naturaleza es la música, la cual tiene ciertamente una estructura matemática, pero no es reducible a ella. «*Śabdabrahman*» (Brahman [es] Palabra), dice una tradición índica; «*Al principio era el Verbo*», hace eco la tradición cristiana. En otro lugar he escrito sobre la sagrada cuaternidad de la Palabra: hablante, sonido, sentido e interlocutor. Pero retornemos a la aventura de la ciencia moderna de los últimos siglos.

Hoy en día se oyen voces de «innovación radical», «valores asiáticos» y «respeto hacia las otras culturas»... En la práctica, sin embargo, recaemos en la habitual mentalidad occidental. Esto es natural: nadie puede saltar sobre su propia sombra y el lenguaje nos traiciona. Podemos, sin embargo, adquirir consciencia del hecho de que el *homo technologicus* no es la única variedad de la especie ni de la cultura humanas. Pero seguimos viviendo (y, por tanto, fácilmente también pensando) de acuerdo con el modelo tecnológico. Parece, en efecto, que el paradigma del pensamiento del hombre moderno occidental u

occidentalizado sea el científico. Las crisis actuales nos obligan, sin embargo, a reflexionar sobre el estatuto de la ciencia. Me limitaré a algunas reflexiones.

Hay una tendencia muy sutil a la universalidad –tanto del concepto (moderno) de la ciencia como de la concepción (racional) de la filosofía: tendencia a pensar que ciencia y filosofía son conceptos neutrales y, por tanto, aptos para cualquier cultura en cuanto tal. Piénsese en el criterio de Kant del actuar moral: nuestra conducta es moral cuando puede elevarse a regla universal. Un invariante humano (el conocimiento en este caso) no es necesariamente un universal cultural (objeto de conocimiento), como diremos a continuación. Cada cultura tiene sus categorías.

Como hemos señalado, precisamente los estupendos y sin duda espectaculares descubrimientos de la civilización tecnológica de origen europeo lleven a muchos a creer que el periodo histórico que estamos viviendo representa un giro decisivo en la historia del mundo. En cualquier caso, esta creencia nos lleva a una reflexión sobre nuestra condición humana más profunda que la habitual autocrítica propia de cada época. Debemos evitar caer acríticamente en un apresurado intento de resolver los problemas sin antes haber reflexionado atentamente sobre el significado de nuestra existencia y del mundo. Necesitamos nuevas categorías y un verdadero espíritu contemplativo.

Naturalmente, el síndrome universalizante que constatamos cada día no es nuevo en la historia humana. Aunque de naturaleza diferente, podemos recordar por los menos algunos fuertes intentos de universalización. Me refiero a tres religiones y cuatro ideologías, muy ligadas entre sí.

El *budhismo*, el *cristianismo* y el *islam* han creído todos ellos que tenían un mensaje que transmitir al mundo entero y, en un cierto sentido, el derecho de difundirlo. También el *racionalismo* europeo creyó que «su» comprensión de la racionalidad era un

fenómeno universal. El *marxismo* (que era una emanación del anterior) también ha creído que podía convertirse en un instrumento universal de justicia social. Y, aunque menos teórico y más práctico, debemos mencionar también al *capitalismo* o la ideología paneconómica. Nuestro último ejemplo es la *ciencia*.

Como consecuencia de las ideologías mencionadas, y no sin un cierto influjo del pensamiento monoteísta, ha emergido la convicción de que la ciencia moderna y la tecnología deben desempeñar un papel salvífico semejante al de los ejemplos mencionados más arriba. Como corolario, podríamos considerar de la misma manera tendencias universalizantes análogas expresadas en términos más políticos: democracia mundial, gobierno mundial y similares. La palabra equivalente a la universalización es globalización –término que hoy fomenta encendidas disputas ideológicas. En nuestro caso, la globalización de la ciencia equivale al imperio de la racionalidad científica.<sup>59</sup>

Debemos aprender de la historia y prestar atención a las voces de otras culturas –a menos de no presuponer que podemos asumir toda la sabiduría humana como únicos representantes de la civilización.

El estudio de las culturas nos demuestra que cada civilización ha escogido algunos valores profanos para sacralizarlos. La moderna «religión civil» ha sacralizado la ciencia y la tecnología de la misma manera en la que otras épocas han situado lo divino, el misterio y lo sagrado en otros seres o nociones. La historia de las religiones es una disciplina verdaderamente fascinante de la cual deberíamos aprender –superando el síndrome de la religión como secta.

La globalización no es solamente el resultado de la penetración de la tecnociencia en gran parte del mundo. Ha sido posible

59. Basten como ejemplo las voces correspondientes en la *Enciclopedia Británica* de 1974.

gracias al *mythos* hoy imperante de la racionalidad, como ya hemos señalado. La reducción a la razón como único método para alcanzar inteligibilidad nos permite encontrar un «denominador» común en las variaciones culturales más diversas —con el consiguiente peligro de olvidar los muchos «numeradores». La globalización representa esta abstracción racional —sin considerar su aspecto político y económico.

## 2. El poder de la abstracción mental

Probablemente, debemos a la fascinación ejercida por el poder extraordinario de la abstracción propio del intelecto humano el hecho de haber infravalorado, o por lo menos dejado de lado, otros aspectos de la realidad también indispensables para alcanzar una visión del mundo más completa.

El lenguaje matemático nos dice algo muy importante sobre la estructura de la realidad, pero no es el único lenguaje de lo real. Además, la realidad no puede ser reducida a mera expresión lingüística, aunque el lenguaje es una dimensión constitutiva del hombre. Sintetizando la larga historia de la humanidad, podemos repetir la distinción hecha entre *invariantes humanos* y *universales culturales*.

Todo hombre, como ser humano, come, duerme, habla, crece, piensa, etcétera. Éstos son *invariantes humanos*.

Pero nuestra comprensión, la interpretación y, por tanto, la eficacia de estos mismos actos son distintas según las variadas culturas humanas. En algunas tradiciones, comer es simbiosis con la naturaleza o con los Dioses, o incluso un acto eucarístico; para otras, es un proceso biológico o un gesto de convivencia o cualquier otra cosa. En resumen, el poder de abstracción de la mente hace que al mismo acto se le pueda atribuir más de un significado. Pero un simple denominador común, necesariamente

abstracto, no puede hacer justicia a la compleja experiencia de una determinada cultura. En otras palabras, no existen *universales culturales*, aunque, naturalmente, podemos encontrar entre algunas culturas analogías e identidades parciales. También los razonamientos sobre la naturaleza humana, la ley natural y nociones similares tienen una idea muy distinta de esta presunta naturaleza humana no privada de connotaciones culturales determinadas. Un caso importante es la discusión sobre la universalidad de los derechos humanos.

De manera análoga, la educación puede ser considerada un invariante humano si se piensa *formalmente* como una colaboración entre varias generaciones para ayudar a los jóvenes a adquirir la plenitud de su humanidad, más allá del hecho de que plenitud y humanidad, sin entrar en los medios necesarios para alcanzar tal perfección, pueden ser interpretados de maneras muy distintas.

Volviendo a nuestro punto, *techné* (arte en griego) puede ser considerada como un invariante humano. Todo ser humano usa y manipula el mundo externo para su propia ventaja, beneficio y mejoramiento. La *tecnología*, sin embargo, es un caso particular, una transformación de esta *techné*. Ésta es generada por una cultura concreta, más precisamente por un desarrollo concreto de la *techné* en esa cultura que ha conseguido aplicar la máquina de segundo grado (que utiliza fuentes no naturales de energía). Si traducimos «tecnología» a otras lenguas no europeas, notamos inmediatamente la diferencia. *Techné* hace referencia al espíritu (in-spiración), tecnología está ligada a una especie de *know-how* cognitivo (*techno-logos*). La tecnología no es un universal cultural —y menos aún un invariante humano.

La razón por la que se creía que la ciencia moderna era un universal cultural reside en el mencionado poder de abstracción. En realidad, los conceptos formales son ciertamente universales, pero sólo dentro de un sistema de convenciones compartidas.



La suma  $2 + 2 = 4$ , por ejemplo, es universalmente válida, pero sólo en la medida en que 2 y 2 se limitan a ser signos formales, que a su vez tienen sentido sólo en el interior de una teoría axiomática de números generalmente compartida (la mayoría de las veces de forma inconsciente). Pero sumar dos vacas y dos ángeles puede ser un problema. Y más aún, «dos vacas» ya ha abstraído de cada vaca concreta lo que hace que cada una de ellas sea lo que realmente es. Cada vaca puede formalmente ser una vaca, pero la vaca material es única en su singularidad. No se puede sustituir una por otra. Si en lugar de la vaca ponemos el hombre, nos repugna, por ejemplo, condenar a un inocente en lugar de al verdadero culpable, porque después de todo  $1 = 1$ . El hombre como concepto universal es sólo una noción formal, privada de lo que consideramos lo más precioso de nuestro valor personal. Las personas en cuanto tales no son cuantificables. Todos somos hijos, pero los hijos no son intercambiables para sus respectivas madres.

Pero intentemos profundizar en nuestra reflexión sobre la ciencia moderna y la tecnología.

### 3. Especificidad de la ciencia moderna

Prácticamente en todas las tradiciones de la humanidad, ciencia ha significado el fruto acumulado y más o menos sistematizado del saber: en la práctica, el modo humano más adecuado para entrar en íntimo contacto con la realidad. Saber significa asimilar, convertirse en uno con la cosa conocida. «Conocer Brahman es convertirse en Brahman», han dicho los Upaniṣad; «el alma humana (*psyché*) es en cierto modo todas las cosas», ha afirmado Aristóteles (y han repetido los escolásticos); «cada uno de nosotros es un microcosmos», afirmaban ya los presocráticos; «conocer *pratītya-samutpāda* (la concatenación universal de todas

las cosas) significa llegar a la iluminación», dice el buddhismo, etcétera. En este sentido, la ciencia no hace más que repetir un arquetipo humano: el conocimiento tiene un poder salvífico intrínseco cuando el objeto del conocimiento es Dios, el Hombre o simplemente la Realidad. Esta «ciencia» es conocimiento y este conocimiento no es exclusivamente teórico. Con la fragmentación del saber, es decir, con la especialización, el conocimiento ha perdido, sin embargo, su carácter holístico (pleno) –la salvación se reduce entonces al bienestar material. El conocimiento pleno es inseparable del amor, es el modo humano para alcanzar la perfección, la liberación, la plenitud.

La ciencia moderna ha «renunciado» a estas «metas elevadas» y se ha contentado con poder hacer cálculos, predecir, controlar y conseguir cada vez captar de alguna manera el comportamiento del «problema» concreto en cuestión. En otras palabras, el «problema» no se refiere a la comprensión humana (la esencia de algo), sino a un fenómeno que es objeto de una observación empírica o de una operación lógica. Y todo esto incluso con una importante restricción: el fenómeno debe ser repetible, de modo que entre en un modelo controlable. El suceso singular no permite un conocimiento científico. Ello nos lleva a la irónica resonancia etimológica de *cogitare* con *co-agitare* –como se decía en la Edad Media. También hoy pensar no es sinónimo de conocer.

La ciencia moderna, en cualquier caso, ha tomado prestada una vieja palabra milenaria, *scientiae*, y ha cambiado, por no decir distorsionado, su significado. Ahora bien, a causa de su estrepitoso éxito en el mundo moderno, este significado, en vez de integrar el tradicional, lo ha sustituido. Caso, por otra parte, no único.

El *tiempo*, por ejemplo, ya no es visto como la «vida del ser», como todavía los griegos percibían la realidad temporal; el *espacio* tiene poco que ver con el clásico *ākāśa* índico, el quinto elemento,

el seno de toda cosa (por recurrir a una analogía imperfecta); el *cuerpo*, como *sarina*, no es, por ejemplo, una máquina más o menos sofisticada, aunque «vivificada» por un alma; lo que nosotros traducimos como *vida* no es considerada propiedad privada del individuo, como sabían los griegos que distinguían *zôê* de *bios*, etcétera.

Por decirlo brevemente, la ciencia moderna no es ni *neutral* ni *universal*.

La ciencia moderna no es *neutral*, es decir, no carece de un valor muy concreto, hasta el punto de que no puede entrar en ninguna cultura sin modificarla.

No quiero ahora hacer una disquisición sobre la noción ambigua de la ciencia como *value-free*, en el sentido de desinteresada. Puede interpretarse la ciencia moderna como un valor negativo, positivo o ambivalente, pero no ciertamente como carente de valor. Y, en efecto, aquellos que sostienen que su característica es la de carecer de valor interpretan este estar libre de cualquier «valor» como el valor más positivo —cargado de valor humano.

Diremos, en cambio, que la ciencia moderna posee un valor enorme —y también un gran poder. Este valor, sin embargo, no es universal, sino específicamente ligado a la cultura que la ha generado, la llamada cultura moderna, que al día de hoy no implica sólo a Occidente y a la raza blanca. La ciencia moderna encarna el poder y la creatividad de una determinada cultura. Es un fenómeno cultural poderoso: la prueba es que (para bien y para mal) se ha difundido en todo el mundo. No es neutral: en efecto, es portadora de una cosmología concreta.

Y no es tampoco *universal*. No atraviesa ni el tiempo (es obvio), ni el espacio, ni la historia, ni la geografía.

Es suficiente, en efecto, vivir en cualquier otra cultura en el mundo actual para darse cuenta de que existen enfoques radicalmente distintos no sólo de la vida y de la muerte, sino

también respecto a la materia, al tiempo, al espacio, al cuerpo y a otras nociones fundamentales, sin excluir las de la vida social y política. Éste puede ser un factor importante para explicar el caos imperante en muchos países: la civilización occidental que se les impone a través de la clase dominante no les resulta con-natural, por no decir que es innatural. Ello nos lleva a afirmar que la introducción de la ciencia moderna en otras culturas re-presenta un cuerpo extraño en su mismo tejido. Si ellas no están en condiciones de absorberlo y transformarlo, quizá porque todo ha sucedido de forma demasiado rápida y masiva, la ciencia se convierte entonces en un caballo de Troya que desestabiliza el tejido íntimo de la cultura en la que ha penetrado, produciendo una destrucción simbólica comparable a un genocidio cultural. Si la ciencia no es universal, su universalización destruye no sólo los modos exteriores de vida, sino también el modo de pensar y de vivir de las otras culturas. En la base del colonialismo está la confianza en el valor de una cultura determinada para toda la humanidad —de ahí su pretensión de universalidad.

La «justificación» según la cual la cultura moderna, es decir, occidental, es superior y su introducción representa un «progreso» es discutible y deja entrever una de sus características fundamen-tales: la especialización y, por tanto, la fragmentación del saber que va junto con la visión individualista de la persona humana. La «lavadora automática» representa evidentemente un progreso respecto al lavado a mano y con agua fría, pero no puede ser separada por completo del complejo industrial y económico que hace posible el uso de la lavadora.

El sueño de que sea posible servir a dos señores y garantizar una coexistencia pacífica entre una ideología científica moderna y las culturas tradicionales trasluce una idea superficial tanto de las culturas tradicionales como de la ciencia moderna. Las culturas no son folclore, ni la ciencia moderna es pura experi-mentación o elucubración mental.

Es cierto que la vida de las culturas es más resistente y más adaptable que la vida de los individuos concretos. Un éxito aparente y de breve duración no demuestra mucho. Hemos relativizado otras cosmologías y visiones del mundo. Es importante que relativicemos también nuestra cosmología predominante. La aparición del esoterismo y del fundamentalismo en todos los campos de la vida debería servirnos de advertencia. La naturaleza se resiste a la uniformidad.

El dilema es el siguiente: o creemos que toda la historia de la humanidad tiene una única línea de desarrollo, de manera que los conocimientos científicos de nuestro tiempo resumen y sustituyen a la sabiduría de todas las civilizaciones que nos han precedido, o, *por el contrario*, reconocemos que el despliegue de la creatividad humana puede seguir vías y tomar formas que no se pueden encerrar en un único sistema. Para ser lógicos debemos también mencionar la tercera posibilidad de una coexistencia desigual donde lentamente los valores «superiores» o más fuertes suplantarán a los más débiles —de manera más o menos violenta.

En el primer caso, debemos estar dispuestos a mantener la opinión de que las demás culturas están destinadas a desaparecer y ceder su puesto a «nuestra» cultura científica. Podemos proceder con respeto evitando forzar el ritmo, pero sin eufemismos ni cultivando la falsa esperanza de que para ellas sea posible una coexistencia pacífica o al menos una existencia marginal.

En el segundo caso, debemos trabajar por un sano pluralismo que permita la convivencia y la coexistencia de culturas y civilizaciones, admitiendo que ninguna cultura individual ni religión o tradición puede arrogarse el derecho de representar toda la gama de la experiencia humana ni el poder de reducir la diversidad de la humanidad a una forma única, por amplia que pueda ser. Para que esta convivencia sea operante es necesario superar el pensamiento dialéctico y también el mero pensamiento racional.

En una palabra, es necesario poner en práctica la *metanoia*, la superación del *noûs*, como hemos repetido tantas veces.

En el tercer caso, debemos ser conscientes de que cultura es más que naturaleza. En esta última prevalece siempre la ley de la jungla, donde el más fuerte devora al más débil. Superarla es el desafío de nuestro tiempo —y al mismo tiempo su urgencia, porque sin esta *metanoia* la humanidad se destruye. Con la antropología dominante volvemos a la ley de la jungla —aunque su eufemismo se llame competitividad.

La tarea puede ser fascinante, y esto es lo que yo definiría como creatividad: superar la inercia de la mente —y de la historia. La libertad humana no es sólo el poder que cada uno de nosotros tiene de realizar determinadas elecciones entre algunas posibilidades, sino que implica también el poder cósmico de colaborar con el destino de la humanidad. Ésta es nuestra responsabilidad, y quizá el valor humano más formidable, tanto en Oriente como en Occidente. Por decirlo con los antiguos: «*synergoi tou theou*» —cooperadores de Dios.<sup>60</sup> Desgraciadamente, cuando decimos Dios con frecuencia hacemos de él un ídolo.

Ya hemos hecho referencia a la especificidad de la ciencia moderna. En primer lugar, el *método* experimental y cuantitativo implica una visión muy concreta de la *razón* (inductiva y deductiva). Su *campo* es, asimismo, específico, aunque hoy en día tiende a extenderse a otros campos de la realidad. Un ejemplo es la medicina en general y el psicoanálisis en particular. El campo de la ciencia no cubre todavía toda la realidad. Pero no podemos levantar muros entre los pueblos y las culturas. La cuestión no se resuelve en un despacho o artificialmente. Un problema humano no puede ignorar al hombre.

60. 1 Tes III,2.

## VIII. CIENCIA Y PARACIENCIA

Empezaré con una cita de Rabindranath Tagore: «El flagelo más grande de la vida moderna es haber dado tanta importancia a cosas que, en realidad, no la tienen». Y podría completársela diciendo: «y haber olvidado la importancia de las cosas que en realidad sí la tienen».

Una vez le preguntaron a Confucio qué aconsejaba que se hiciese en el reino del sur donde la situación iba tan mal. Confucio respondió que la primera cosa que había que hacer era devolverle a las palabras su significado originario.

¿Qué queremos decir cuando utilizamos la palabra *ciencia* y qué cosa queremos decir cuando decimos *paraciencia*? Si vamos buscando una respuesta unívoca, incurriremos ciertamente en una cuestión de poder: ciencia es lo que los científicos llaman ciencia y paraciencia lo que los científicos dicen que es pseudo «ciencia». Tendríamos así conceptos claros siempre que aceptemos que el poder dominante defina lo que debe de entender por ciencia y paraciencia. A este respecto propondría hacer, para empezar, una consideración interdisciplinar, seguida por otra intercultural.

## 1. Interdisciplinariedad e interculturalidad

Desde el punto de vista *interdisciplinar*, la opinión corriente no solamente representa la interpretación de la cultura hoy dominante, sino que es al mismo tiempo muy legítima.

Tenemos necesidad de criterios para distinguir de toda imitación, aproximación y deformación esta actividad no sólo noble, sino también muy compleja que llamamos científica. Se deriva de ello que es legítimo que la comunidad científica se declare contraria a avalar mistificaciones de orden no científico o anticientífico.

Desde el punto de vista interdisciplinar, querría subrayar que en la palabra *paraciencia* se han reagrupado significados muy heterogéneos, y señalar un síntoma respecto al cual debemos ser particularmente críticos. Me refiero a los conceptos de ortodoxia y heterodoxia que a veces afloran a nivel subliminal y a veces son expresados de manera muy explícita también en ambientes «científicos». Parece que los científicos son los ortodoxos y los paracientíficos, los heterodoxos. Y, aunque no queremos hacer una caza de brujas, nos sentimos responsables de la ortodoxia científica y combatimos a los heterodoxos como en otros tiempos, con procedimientos distintos, es verdad, pero con la misma *forma mentis*, con el mismo espíritu. Se trata de una observación histórica y un poco irónica. Dicho de manera todavía irónica y menos histórica, lo que sorprende con frecuencia es la «creencia» de los científicos. Y cuando decimos creencia no queremos decir fanatismo, en cuanto que los científicos *creen* en lo que están haciendo. No olvidemos que toda fe auténtica va siempre acompañada de escepticismo y dudas. La ciencia moderna tolera distintas opiniones, pero exige la aceptación de sus dogmas, llamados postulados fundamentales (de lo contrario, dice, habría confusión y anarquía) y niega el derecho a utilizar la palabra «ciencia», olvidando el consejo de Confucio.



Desde el punto de vista *intercultural*, debemos reconocer lo que sin términos medios ha afirmado Roger Garaudy (quizá exagerando, pero de vez en cuando es bueno oírlo decir): «Occidente es un accidente». Yo no diría accidente, sino más bien un incidente de la historia, muy importante, significativo, y actualmente predominante. En cualquier caso, cada cultura es una galaxia, y no podemos transferir los criterios de una cultura a otra: tampoco el criterio de verdad, ni el de bondad. Y esto lleva a una *relatividad radical* (que, repito, no es relativismo) que hay que respetar.

Debemos tener presente que la ciencia en sentido intercultural no es un monopolio de Occidente, ni una especialidad de la ciencia moderna, galileana, cartesiana o einsteiniana, de los siglos pasados, con todos sus antecedentes nominalistas, que podría remontarse su prehistoria hasta Aristóteles, Platón y más allá.

En el mundo existen otros *filones* históricos y culturales que no podemos ignorar. Significaría caer de nuevo en el colonialismo que cree que con los parámetros de una sola cultura se puede juzgar la enorme gama de la experiencia humana. Por esto he citado a Tagore, que, hijo de su tiempo y por ser condescendiente, «inglesizó» su nombre Thakur, convirtiéndolo en Tagore.

Nuestra formulación comienza con una ironía filológica desde el punto de vista intercultural. El prefijo *para*, en latín, está relacionado con *pare* y con *a-par-iencia* (la misma raíz que *peer* –interlocutor del mismo nivel– en inglés). *Paraciencia* ha asumido, por tanto, el significado de semejante a la ciencia, con la ambivalencia de algo que se aproxima a la ciencia o tiene apariencia científica sin ser propiamente ciencia y, por lo tanto, con sentido peyorativo. *Para*, en latín, puede significar también *vecino a* o *opuesto a*. *Para* es una voz de origen indoeuropeo usada comúnmente en sánscrito con una connotación exactamente opuesta. No es ni aquello que todavía no ha llegado a ser, ni la deformación o la imitación de algo, sino la superación, la

perfección. Piénsese en palabras corrientes como *parabrahman* (espíritu supremo), *paramārtha* (verdad última), *paraveśvara* (señor supremo), *paramēśthin* (jefe principal), etcétera. Existen unas cincuenta palabras en las que el *para* sánscrito es, como a veces el *meta*, lo que supera cualitativamente los parámetros del sustantivo que cualifica. Resulta irónico pensar que la palabra paraciencia podría legítimamente expresar no la idea de una pre-ciencia o de una pseudo-ciencia, sino al contrario, algo a lo que la ciencia todavía no ha llegado. Sería ese conocimiento superior, más general y profundo, que la ciencia moderna no ha alcanzado, no ha podido conseguir.

Ciencia, como se ha dicho, es conocimiento. Existen, sin embargo, muchas clases de conocimiento y la ciencia moderna es una de ellas, determinada por las tres notas características de objetividad, racionalidad y dialéctica. Tal ciencia no comprende, sin embargo, todo el conocimiento: no el conocimiento artístico o religioso, por ejemplo, y tampoco el conocimiento crítico de sí misma (no de su objeto). La ciencia moderna es una forma de conocimiento muy restringida, como ya hemos dicho.

Sería necesario establecer ahora la distinción entre conocimiento y racionalidad. Podemos considerar la racionalidad como un método que nos lleva a una especie de evidencia racional y, por el contrario, el conocimiento como una consciencia de cosas no necesariamente inteligibles racionalmente. Uso la expresión «consciencia» con el valor del *Gewahrsein* alemán o del *awareness* inglés para distinguirla de la conciencia, *Bewusstsein* o *consciousness*. Existe una consciencia de las cosas que responde a todos los criterios de crítica, escepticismo y autovalidación (no hablo de verificación o falsación, que pertenecen a otros paradigmas), pero que no es posible identificar con la inteligibilidad racional. En que existan paraciencias entendidas en el sentido de pseudociencias estamos todos de acuerdo. Hablo de otra cosa.

## 2. Reduccionismos

Una simple lectura de los *śloka* del 5 al 11 de los *yogasūtra* de Pañjali nos daría una visión radicalmente distinta del significado de conocimiento respecto a la forma que llamamos científica, comunicándonos que la palabra ciencia, en el sentido de *gnósis* y, más aún, en el de *jñāna* (conocimiento), no puede ser reconducida al concepto moderno de ciencia.

Ofrecemos un resumen de estos *śloka* sin comentarlos. Los procesos mentales son cinco:

- *pramaṇa*: medios para adquirir un conocimiento racional; percepción, observación, inducción-deducción, testimonio.
- *viparyaya*: conocimiento del error, forma, confusión.
- *vikalpa*: imaginación creadora, conocimiento de las palabras, conocimiento de las cosas que no tienen materialidad.
- *nidrā*: sueño, experiencia, inexistencia.
- *smṛti*: memoria, conocimiento de lo ausente, tradición recordada.

Sería oportuno recordar la noción de *vijñāna-māyā-kośa* (velo del conocimiento) del Vedānta que nos libera del riesgo de confundir la realidad con cualquiera de sus velos (*velamentis*, velo del ser, decía Maestro Eckhart), incluso el envoltorio (*kośa*) del conocimiento (*vijñāna*). La paraciencia sería entonces (irónicamente) la superación de todo conocimiento.

En la situación intercultural, científica y filosófica que está viviendo Occidente, se deberían poder encontrar algunos puntos de referencia que nos permitiesen superar tanto la reclusión en la fortaleza de la ciencia dura, como la apertura acrítica al «todo vale», y que al mismo tiempo nos proporcionasen un conocimiento más completo, sin caricaturas, de la propia tradición occidental. Para ello es importante la interculturalidad. Pongo un ejemplo.

Si, observando desde otro continente, dijese que la medicina occidental es un sistema para enriquecerse, no estaría completa-

mente equivocado, pero para un exponente de la ciencia médica sería legítimo afirmar que estoy haciendo una caricatura. Puede ser verdad, pero no representa ciertamente lo que un médico auténtico diría que es la medicina. Si dijese que la alquimia es un sistema que se limita a obtener oro del plomo o de otros minerales, haría la misma caricatura que cuando digo que la medicina es un sistema de una determinada clase para enriquecerse y mantenerse en el poder. Ironizamos también sobre la alquimia cuando decimos que es un procedimiento más o menos primitivo para producir la piedra filosofal. Es una deformación y una caricatura de lo que la alquimia ha representado durante siglos.

La alquimia se basa en la convicción de que existe armonía entre la materia y el hombre, así como la astrología se basa en la armonía entre el microcosmos y el macrocosmos. La imagen falseada de la astrología (y son responsables de ello ambas partes) deriva de la identificación de las conexiones astrológicas con las relaciones causales, como, por ejemplo, la teoría de que habiendo nacido bajo cierta constelación mi carácter tendrá inevitablemente determinadas características. Ésta es una deformación y una falsa aplicación de la causalidad a una forma de pensamiento que se propone estudiar las correlaciones entre microcosmos y macrocosmos, pero que no acepta la causalidad eficiente.

Volviendo al ejemplo de la alquimia y de la astrología occidentales, que existen también en China, India y otros lugares, son tres las características de las paraciencias. Las resumiría diciendo que se trata de la superación de un triple reduccionismo: antropocéntrico, epistemológico e intelectual.

1) La primera característica de un gran número de paraciencias es el ansia de superar el *reduccionismo antropocéntrico*. El hombre no *está* solo, ni *es* el único en el universo. Este hecho es algo constitutivo, tanto que la autosuficiente solipsística es imposible a todos los niveles. Tampoco Dios es solo. Ni el pensamiento humano, ni la naturaleza humana son propiedad

mientras que las matemáticas son una ciencia. El paralelismo, sin embargo, revela la misma mentalidad.

San Pedro Damiano, filósofo poco popular tanto por motivos políticos como de otro tipo, expresa este concepto claramente cuando dijo que, *de potentia Dei absoluta*, Dios hubiese podido evitar no solamente la destrucción de Jerusalén a manos de los romanos o la cautividad en Babilonia, sino que el hecho histórico *ya* sucedido no se hubiese realizado jamás. Dicho de otra manera, el universo para funcionar no debe responder a ninguna de las leyes que algunos pretenden conocer. Quizá la propia naturaleza del universo no se deja aprisionar en ningún tipo de ley. Debemos someternos al principio de no-contradicción para *pensar* correctamente, pero la realidad no está obligada a obedecer al pensamiento. Esta actitud puede ser muy peligrosa si nos la aplicamos a nosotros mismos y a *nuestro* pensamiento sobre la realidad, pero ésta conserva un grado de libertad del que sólo podemos ser conscientes. La realidad es libre y, por tanto, inescrutable por la mente. Por eso, el conocimiento verdadero no es solamente una adecuación (de la mente a la realidad), sino una identificación (de las dos). Por esto, como hemos dicho, la pureza de corazón no es un requisito epistemológico, sino una exigencia óptica y ontológica. El conocimiento es algo más que la actividad de una mente abstracta o de un acto epistemológico. Solamente los puros de corazón verán... a Dios, la realidad, la verdad que sólo puede «hacernos libres»<sup>63</sup> si la verdad misma está libre de la constricción del pensamiento lógico, sin que ello signifique anarquía.

Éste es el gran desafío de nuestros días.<sup>64</sup> No por casualidad el hombre se niega a ser encasillado por leyes de cualquier clase. La llamada «libertad de los hijos de Dios» no es una libertad moral,

63. Jn VIII,32.

64. Cf. Schestow (1944) para la descripción de una problemática semejante a la citada aquí, aunque en un contexto diferente.

No podemos separarnos de nosotros mismos durante la actividad científica o paracientífica. Existe una mentira existencial cuando nuestra existencia no es auténtica, verdadera, transparente. La pureza de corazón no es un mandamiento exclusivamente moral, sino también una exigencia del conocimiento y también del Ser. Sin un corazón puro no se puede hacer auténtica ciencia, si esta palabra quiere decir algo más que simple cálculo lógico. No basta con decir que la ciencia es sólo una especialización y que no todo es reconducible a la ciencia, ni que la ciencia moderna puede identificarse con la ciencia en general, pero si la ciencia es una actividad específicamente humana (y no sólo compartida por el hombre con otras especies), no podemos extrañarla de la «humanidad» del hombre.

Hace ya bastante tiempo que vamos diciendo que está a punto de empezar una nueva era y que no podemos, por tanto, seguir usando cataplasmas y cosméticos para resolver los problemas de la humanidad y de la tierra.<sup>62</sup> Las paraciencias podrían quizá servirnos de ayuda, no como modelos, pero al menos como estímulos.

Desde un punto de vista filosófico, esto representa el punto débil del esquema parmenideo, que identifica el pensar con el ser y que por más de dos milenios y medio ha sido el punto de referencia obligado del mundo indoeuropeo. Se acaba así convirtiendo a la realidad en esclava del pensamiento. Incluso hemos obligado a Dios a que obedezca a las leyes lógicas, y lo obligamos a seguirlas. Lo más que los llamados creyentes conceden con frecuencia a este Dios relojero e ingeniero es que, de vez en cuando, «suspenda» las leyes físicas, por ejemplo, con los milagros.

Resulta más bien pueril querer salvar la fe en Dios convirtiéndolo en un gran Espíritu matemático. El tótem sería entonces las matemáticas, con la diferencia que los tótem son símbolos,

62. Cf. Rosenberger (1971, 1984).

no conoce» (*KenU* II,3). La paraciencia es consciente de que sería reduccionismo excluir este tipo de consciencia —que no podemos desarrollar ahora.

### 3. Paraciencia

La paraciencia, tomada en su mejor sentido, no pretende ser ni únicamente objetiva, ni, menos aún, subjetiva, lo que no es fácil de aceptar en «nuestra» civilización tecnocrática, que ha creado una dicotomía entre lo que es objetivo y lo que es subjetivo. Paracelso, humanista y médico, nos habla, como todos los representantes genuinos de la paraciencia, de la purificación del corazón como condición indispensable para el verdadero conocimiento. Hemos creído hasta tal punto en la dicotomía objeto/sujeto como para considerar que la pureza de intenciones de mi vida es una cosa y el conocimiento (investigación) objetivo, otra. La paraciencia quiere superar este hiato. En la alquimia, por ejemplo, se dice que, si no superamos el dualismo entre sujeto y objeto, no conseguiremos nada de lo que se propone la actividad alquímica, que consiste en la colaboración del hombre para hacer que el universo alcance su fin. Según Paracelso y tantos otros, Dios dejó el universo incompleto para que el hombre lo completase. Por tanto, la perfección del universo está confiada a la función histórico-cósmica del hombre, de modo que historia, conocimiento y actividad son tres factores de la misma realidad.

En el primer texto de alquimia traducido del árabe al latín hay un diálogo entre el rey moro Jalid y un cierto sabio llamado Morieno (que podría ser Mariano y, por tanto, cristiano): «¿Hay una materia propia de la actividad alquímica? ¿Qué materia se debe usar?», pregunta el rey al sabio. «Está en vosotros y siempre en vosotros mismos», fue la respuesta.

apodíctico (Mc IX,24). La fe no es conocimiento de una verdad objetiva; es más bien consciencia de una vacuidad no subjetiva. Es la apertura a lo invisible (Heb XI,1).

3) El *tercer reduccionismo* es el llamado *reduccionismo racional*, a falta de una expresión mejor. El conocimiento no es sólo epistémico, y tampoco exclusivamente racional. Pero tampoco el hombre es sólo conocimiento. Los místicos hablan de un toque que no es sensible ni intelectual, pero del que se tiene en cierto modo conocimiento como para hablar o balbucir. «*Un no sé qué que quedan balbuciendo*» (Juan de la Cruz), «La nube del no saber» de la mística anglosajona, la «*docta ignorantia*» de Nicolás de Cusa o del Areopagita, el «bienaventurados aquellos que han alcanzado la ignorancia (*agnôsia*) infinita» de Evagrio Póntico y Máximo el Confesor —por no citar las numerosas fuentes orientales. ¿Es posible hablar de esto? Si hablar quiere decir comprender (*intelligere*) lo que se dice, ciertamente no, pero si la palabra va más allá de su racionalidad, ciertamente sí: se habla de ello y se entiende que no es un sinsentido.<sup>61</sup> Yo no puedo comprender una afirmación que no comprendo, pero puedo ser consciente de que no la comprendo. La palabra (*śabda, vāc, dabar, logos*) va más allá de su inteligibilidad y somos conscientes de ello. Es esta consciencia (de la ausencia de racionalidad) lo que distingue esta ignorancia consciente de la locura. Ya hemos dicho que conocer es un acto óntico y no solamente epistémico, que conocer significa convertirse en la cosa conocida y que la consciencia de esta unión es importante pero secundaria. «Señor, ¿cuándo te hemos visto hambriento, sediento, desnudo...?» (Mt XXV y sigs.). O como dice una Upaniṣad: «desconocido (*avijñātam*) para quien conoce, conocido (*vijñātam*) por quien

61. Es significativa la evolución misma del verbo *intelligere* (de *-lego, legere*, recoger), que desde discernimiento, cuidado, preocupación, interés y también amor pasa a significar inteligibilidad racional.



trata de nuevo de la *perichôrêsis* –que se intuye sólo con los tres órganos del conocimiento: los sentidos, la mente, el espíritu (la sensibilidad, la razón y la fe). Es difícil vivir una vida plenamente humana sólo con aquello que nos es ofrecido por el supermercado –también por el cultural.

2) El *segundo reduccionismo*, que la paraciencia querría superar, es la *reducción epistemológica*, es decir, la reducción del conocimiento a la inteligibilidad racional. A priori, la paraciencia no pretende limitarse a una ciencia racional más o menos verificable, sino que querría introducir en el campo del conocimiento humano otros fenómenos que escapan de la red de la inteligencia racional.

El campo del conocimiento es más amplio que el campo de la ciencia. Ésta es un desafío para la paraciencia (en el sentido noble de la palabra) que lleva a la superación de la dicotomía epistemológica, es decir, a la indisolubilidad del binomio objeto/sujeto. Todo objeto y toda objetividad son objeto y objetividad para un sujeto. Los mismos conceptos de objetividad y subjetividad están intrínsecamente conectados. No habría objetividad si no existiese subjetividad. Si la subjetividad brota del individuo, de la colectividad o del *Zeitgeist* (espíritu del tiempo), lo dejamos para que lo discutan los filósofos. Digo solamente que no existe una epistemología que no se base en una ontología, y que la epistemología científica es deudora de una cosmología muy concreta, por difundida que esté y por convincente que nos parezca. Es el poder del *mythos* –del *mythos* de una cosmovisión científica, en este caso.

Estoy resumiendo cuanto he dicho antes. La fe es una experiencia consciente y, por tanto, es también conocimiento, pero es un conocimiento que no tiene objeto, no es objetiva, sin ser por ello sólo subjetiva. El objeto de la fe no es la fe desnuda, sino la creencia: la interpretación intelectual del acto de fe. La confusión entre fe y creencia ha estado en la base de muchos malentendidos históricos de primaria importancia. La fe no es un conocimiento

privada del individuo. Existe una concatenación universal. Todo está en relación con todo, tanto lo que se refiere al cielo, como lo que se refiere a la materia o al hombre, pero ésta no es una relación causal, una relación determinista, y tampoco es tan constante que pueda fijársela de una vez por todas, como una ley física entendida en sentido moderno. Las leyes físicas son leyes de la *physis*, es decir, de la naturaleza, que es algo vivo, como indica su nombre y no sólo materia inerte. Existen, sin embargo, relaciones de otro tipo. Olvidar estas relaciones lleva al aislamiento y al solipsismo, no solamente sociológico, sino, y sobre todo, intelectual, filosófico y científico. No somos seres arrancados del planeta sobre el que nos movemos o del sol del que recibimos beneficios o daños, o del universo del que provenimos. En primer lugar, es necesario superar el reduccionismo antropocéntrico que nos lleva a pensar que, como género humano, somos autosuficientes. Tal vez la autosuficiencia no funciona ni siquiera para tener consciencia de la realidad en la que vivimos. Todo tiene repercusiones sobre el hombre. Éste es el fundamento del *karman* vedántico, del *sarvamsarvātmakam śivaita*, del *pratītyasamutpāda* budhista, así como de la cosmovisión china, pitagórica, etcétera, que perduró en Occidente hasta el Renacimiento. Todavía Nicolás de Cusa dice lacónicamente: «*Quodlibet in quolibet*» (cualquier cosa en cualquier cosa). Hay una *perichôrêsis* universal, una correlación en uno de cuyos centros se encuentra el hombre, el *maius miraculum*, el más grande milagro según san Agustín, la tradición musulmana y el Renacimiento medieval, cabalístico y cristiano, por citar sólo cuatro fuentes. El hombre es ciertamente un centro, es decir, un polo de la Trinidad radical. Los polos son tres, con un tres que no es número y cuando se convierte en tal cae en la interpretación meramente racional. La superación del antropocentrismo no se consigue con la caída en el teocentrismo y menos aún en el materialismo. Se

sino que pertenece al propio ser cuando éste es puro. El principio de no-contradicción es un principio que se refiere a la dicción, al hablar y, por tanto, también al pensar lógico, pero no (necesariamente) a la realidad. Pongo «necesariamente» entre paréntesis porque existe una necesidad ontológica que gobierna la lógica humana, pero que no puede ser extrapolada de la realidad.

Quizá no nos hemos dado cuenta suficientemente de que vivir humanamente sobre la Tierra no significa seguir leyes morales, físicas o religiosas, ni leyes de ningún tipo. «Quien ha nacido del Espíritu [que es Espíritu de Verdad y Libertad] no sabe de dónde viene y a dónde va» (Jn III,8). El hombre no es una máquina. Si el principio de reproductibilidad no es el criterio de realidad de un fenómeno, no lo será, quizá, tampoco el de su inteligibilidad. En la vida humana un suceso irrepetible es lo que tiene verdaderamente valor. Un momento irrepetible, una mirada, una sonrisa, una intuición, una sospecha, tienen un valor que no se deja aprisionar en la repetibilidad. Es decir, que si reducimos el conocimiento a lo que puede ser repetido, y a lo que puede ser formulado con leyes, empobrecemos el conocimiento. Todo esto constituye una revolución que no estamos todavía preparados para vivir: creo, sin embargo, que debemos empezar a hacer la experiencia consciente de la libertad –la cual, claramente, no es anarquía. Y ésta es la gran esperanza, ya que, como todo descubrimiento científico, es frente a lo imposible cuando surge la luz y tienen lugar los cambios.

Todo lo dicho en este capítulo no contradice cuanto se ha afirmado anteriormente sobre el estupor de la ciencia al descubrir que hasta cierto punto la armonía de la realidad no es ni anarquía ni anomia irracional. El Espíritu de Dios, por citar metafóricamente el Génesis, aleteaba sobre las aguas.<sup>65</sup> La libertad pertenece al Espíritu y está por encima de la creaturabilidad.

65. Gn I,2.



## IX. CIENCIA Y CONOCIMIENTO

La ciencia no es todo el hombre, pero tampoco el conocimiento lo es. Es más: el hombre mismo no es toda la realidad. Sin embargo, tanto la ciencia como el conocimiento tienen una tendencia natural a abrazar toda la realidad. En el hombre se refleja toda la realidad: el hombre es un *mikrokosmos* y un *mikrotheos*. Dicho de forma más académica, éste es el síndrome del *pars pro toto* o la correlación intrínseca entre el microcosmos y el macrocosmos. Dicho políticamente, la tentación del totalitarismo forma parte de la naturaleza humana. La palabra hoy en boga ya no es imperialismo, colonialismo o similares, sino globalización. La sabiduría humana consiste, sin embargo, también en resistir a la tentación sin destruir su raíz natural. Tanto la ciencia como el conocimiento tienen una aspiración a la plenitud, al todo, a Dios, diría la teofísica —aunque no a un Dios exclusivamente trascendente ni rígidamente monoteísta, como ya hemos señalado.

El individuo no es el todo, evidentemente, ni la consciencia alcanza los confines del universo, ni la ciencia pretende examinar todo lo conocible. Hay, sin embargo, un instinto de *plus ultra* en el ser humano que no puede ser ahogado. Esto es lo que se quería decir afirmando que el hombre es imagen de la Divinidad. «No el hombre para las estrellas (*propter stellas*), sino que las estrellas han sido hechas para el hombre», decía de manera

polémica san Gregorio Magno, de quien se hizo eco santo Tomás al afirmar que «el hombre sabio (*sapiens homo*) domina también los astros».

A los oídos modernos, habituados al lenguaje analítico de la ciencia actual, estas frases les resultan altisonantes y casi mágicas. Las hemos citado porque nos dan la ocasión para subrayar la diferencia entre ciencia (moderna) y conocimiento (tradicional). El conocimiento es participativo. El hombre *conoce* cuando *participa* humanamente, es decir, conscientemente, en el dinamismo de la realidad, cuando toma parte en la Inteligencia o en la Palabra, como dicen los Veda y repite el Evangelio, no lejanos de la intuición aristotélica respecto a la *psychè* que, en cierto modo, es todas las cosas. El hombre, en cambio, conoce *científicamente* cuando *explica* el comportamiento de un fenómeno. El conocimiento es metafísico, la ciencia es epistemológica. La ciencia nos proporciona *informaciones* sobre los fenómenos, el conocimiento nos hace participar en la esencia de las cosas, aunque en grados muy diversos.

No se pueden poner a priori límites ni a la ciencia ni al conocimiento, pero se debe y se puede decir que no han alcanzado todavía sus límites, aun si hay una diferencia esencial entre ambos. El conocimiento es un invariante humano. Todo hombre se conoce, aunque en distintos grados, conoce a los otros, al cosmos del que forma parte y también sus límites, así como su ignorancia. Se da cuenta de que «*rationalibiter comprehendit incomprehensibile esse*» (razonablemente comprende que hay algo incomprendible), usando una frase de san Anselmo, es decir, que sabe que no lo conoce todo, que existe también lo incomprendible y esta consciencia lo vuelve consciente de la existencia del Misterio —o, dicho de otra manera, conoce (aunque sea imperfectamente) el Mundo, el Hombre y a Dios: la realidad cosmoteándrica. La ciencia moderna es también conocimiento, pero una forma parcial de conocimiento que, a causa de su poder, se presenta a veces como

sinónimo de conocimiento absoluto. Todo conocimiento digno de este nombre, dicen los «cientistas», debe aspirar a convertirse en conocimiento «científico». No queremos en este momento hacer una crítica de esta opinión que en su momento era popular y que todavía hoy es peligrosa por reduccionista, aunque esté en vías de superación.

Nos gustaría, en cambio, subrayar tres aspectos del conocimiento humano que nos parecen de importancia vital para la humanidad.

### 1. La actitud contemplativa

La contemplación no es el razonamiento (inductivo o deductivo), sino la actitud (más femenina) de apertura plena a la realidad, sin preconcepciones ni interferencias. *Meleta to pân* (cultiva el todo): era el lema de Periandro de Corinto,<sup>66</sup> uno de los Siete Sabios de Grecia que vivió al menos seis siglos antes de Cristo. Este consejo presupone, sin embargo, que uno de los primeros pasos para cultivar el todo consiste en superar la propia individualidad y readquirir el sentido de la persona. El hombre no es un individuo, es una persona, es decir, un nudo en una red infinita de relaciones. El individuo aislado, por tanto, no es más que una abstracción exclusivamente formal, inexistente en la realidad. El individuo existe sólo en la mente abstracta. Existo ciertamente yo, pero en relación con los demás, con el Mundo y el Infinito. Solamente superando la individualidad se puede establecer una empatía, una relación, un amor, y adquirir también una consciencia no de todas las cosas, sino del conjunto —en una forma no cerrada en sí misma. Se vuelve uno entonces consciente de la solidaridad, de la red que nos une a toda la realidad, a lo divino tanto como al mundo, a lo material

66. Frag. 1.

como a lo espiritual. Si mi pensamiento me aísla, me separa, no es pensamiento auténtico, sino sólo cálculo, abstracción.

El olvido de la dimensión contemplativa ha llevado a Occidente a la tentación de querer «demostrar» la existencia de Dios y de objetivarlo, para poderlo racionalizar —con el hermoso pretexto de creer en él. Me doy cuenta de que las palabras que estoy utilizando (Dios, dimensión contemplativa, mística, holística...) tienen connotaciones que tal vez no hacen justicia a lo que intento decir. No se puede pensar a Dios, porque no se trata de un objeto, sino de un polo de una relación de la que formamos parte. Ésta es la Trinidad. Yo puedo ser consciente de ese misterio, que puedo llamar Dios, pero también con otros nombres. Los budhistas no tienen necesidad de esta palabra ni de esta hipótesis, sin embargo, son conscientes del misterio, de lo incognoscible y quizá amplían el sentido del pensar. No se me malinterprete. No digo que todas las culturas creen en Dios, pero afirmo que hay equivalentes homeomórficos: analogías de tercer grado que desempeñan las funciones equivalentes en cada cultura para dar una cierta imagen de la realidad.

Es necesario recuperar la fuerza del pensamiento simbólico en vez de limitarse a pensar conceptos y estar por ello obligados a «pensar» sólo *con* conceptos, combinando su compatibilidad de acuerdo con las leyes de la lógica —y peor aún si los conceptos se traducen en signos algebraicos, por útiles que puedan ser para determinadas operaciones racionales. Descubrir la realidad que nos desvela el pensar simbólico es un camino que todavía hay que recorrer en la cultura científica. La distinción sin separación en esta doble forma de pensamiento es importante para superar la situación contemporánea. Estamos llegando a uno de los momentos más positivos del recorrido de la ciencia moderna, porque ésta empieza a descubrir sus propios límites. Estamos lejos del optimismo ingenuo de Marcelin Berthelot, el famoso



químico que en 1884 podía proclamar que con el progreso de la ciencia el mundo ya no tenía misterios.

La palabra contemplación no es adecuada si con ella se entiende exclusivamente una inmersión en la introversión. Ha sido Cicerón el que tradujo la palabra griega *theoreia* como contemplación, uniendo el aspecto cognoscitivo con la capacidad del hombre de actuar sobre la realidad.

Hay tres vías para abrirse a la realidad, como ya hemos dicho: el conocimiento empírico de los sentidos, el conocimiento intelectual y la intuición mística, palabra ésta suficientemente contaminada para no ser ya capaz de transmitir lo que querría decir. Se trata de un tercer tipo de consciencia más holístico, más amoroso y más inmediato, es decir, experiencial, pero no conceptualizable. Dado que el todo no es la suma de las partes, no se llega a él analizando las partes y después sumándolas, sino mediante una experiencia completa que incluye los tres ojos, es decir, los sentidos, el intelecto y ese otro sentido al que hemos dado el nombre de místico —y que fenomenológicamente se podría llamar fe. Pero en todo conocimiento real los tres ojos (los tres órganos del conocimiento) actúan conjuntamente. La fragmentación del saber ha llevado a la fragmentación de la vida humana. Es importante recuperar el sentido del todo, pero no de un todo cerrado, sino completo —donde esta palabra no hay que entenderla en sentido peyorativo. El lenguaje nos traiciona, pero podemos ser conscientes de la traición.

Repetimos: el hombre no está exiliado en esta tierra y condenado a no conocer el todo, es decir, la realidad. No se trata, sin embargo, de un conocimiento científico. El *tò pân* de los presocráticos no es un conocimiento analítico ni racional. Es el conocimiento del tercer ojo, que la tradición cristiana (los Vitorinos, por ejemplo) han llamado *oculus fidei*, el ojo de la fe —no evidentemente de la «verdad de fe», sino de una tercera dimensión de la realidad que se puede llamar de maneras muy

diversas: el Sí-mismo, el misterio, el sentido de la vida, Dios, etcétera. Este conocimiento, para ser real y, por lo tanto, verdadero conocimiento no puede estar separado de la visión que nos proporcionan los otros dos ojos (los sentidos y la razón). Ésta es la actitud contemplativa. Se entiende entonces por qué es el camino hacia la libertad y la felicidad.<sup>67</sup>

## 2. La experiencia del tiempo

*Kairon gnôthi* (conoce el momento). Esto decía Pitaco de Mitilene, otro de los Siete Sabios. El *kairos* no es el tiempo lineal y homogéneo que no se puede parar. «Sé consciente del momento», se podría traducir quizá, sin olvidarse de que todo momento es único.

El hombre no vive *en el* tiempo como si recorriese un camino. Él *es* tiempo. Todo hombre es *su* tiempo, tiempo que es cualitativamente distinto del tiempo del otro. Aquí hemos cedido a uno de los mitos de la ciencia moderna, que nos hace pensar que el tiempo es una variable exclusivamente cuantificable como el espacio –que tampoco lo es. Hay mucho más. El conocimiento conceptual del tiempo no es el tiempo real. Puedo ciertamente vivir una experiencia del transcurrir de mi vida, pero esto no es conocer ni el *kairos* ni a mí mismo. Toda vida es única, no transferible, no reducible a un conocimiento conceptual y, por tanto, abstracto; la ciencia, en cambio, es un conocimiento abstracto. El conocimiento inmediato, no repetible, no verificable y que, por tanto, no puede tener una pretensión de verdad demostrable no pertenece al campo de la ciencia. Y, sin embargo, la riqueza más importante de nuestra vida, como hemos dicho, es el encuentro con momentos irrepetibles. Vivimos realmente sólo en

67. Cf. Schestow (1994) para la descripción de una problemática similar a la que aquí hemos indicado, aunque en un contexto diferente.

el presente. También cuando hablamos del pasado o del futuro hablamos en el presente. Debemos recordar que el presente no es solamente un momento del tiempo; es el momento vivido en su plenitud, que he llamado *tempiterno*, porque aun siendo temporal está cargado de eternidad.

El tiempo es la vida de cada cosa, no el transcurrir de las cosas sobre un trasfondo común y uniforme. Este trasfondo es una abstracción, una hipótesis mental. Como nosotros somos tiempo, nuestro tiempo no es una mercancía, aunque hoy con frecuencia se lo reduzca a esto.

Uno de los desafíos más profundos y difíciles de la interculturalidad es recuperar la experiencia del tiempo no como una mercancía, una autopista o algo que oscila adelante y atrás, sino como *tempiternidad*. La eternidad en sí misma y el tiempo en sí mismo no existen, lo que existe es la *tempiternidad*, que se abre a nuestra consciencia con la experiencia del valor único de cada momento. Es lo que enseña la teoría budhista de la atomicidad del tiempo, pero también un bello salmo: «*Miserere mei, Domine, quia sum pauper et unicus*»<sup>68</sup> (ten piedad de mí, Señor, porque soy pobre y *único*). Cada uno de nosotros es insustituible. Este sentido de la unicidad es una llamada a la dignidad, a la responsabilidad, al conocimiento del propio valor. Todo ser humano es único y, por tanto, incomparable, no clasificable. Mi *karma* no se repite —en cuanto es mío. El tiempo de la ciencia es mensurable —y, por tanto, tiene que ser homogéneo.

La teoría del *big bang*, por ejemplo, presupone, como ya he dicho, un tiempo cuantificable y constante que a su vez requiere la hipótesis (gratuita) de las constantes universales —de lo contrario la físico-matemática no funciona. No podemos confundir la medida del tiempo con la experiencia del tiempo. Esta última es personal y no objetiva, ni objetivable.

68. Sal XXIV,16.

El conocimiento del tiempo (*kairos*) equivale al conocimiento de sí mismo, como dice también la tradición, y este conocimiento nos abre al conocimiento de Dios (Platón) y de todas las cosas (Mohammad). No es, evidentemente, un conocimiento individualizado, sino esa *participación* que hemos mencionado y, como consecuencia, conocimiento del todo, porque en la realidad todo está conectado. Esto nos lleva a nuestro último punto.

### 3. Sed de autenticidad

*Esthe su* (sé tú mismo). La invitación platónica a *ser nosotros mismos* nos habla del anhelo del hombre para realizar el Sí-mismo. La última línea de la última carta de Platón (dirigida a Dionisio II de Siracusa) dice: «*Ho autos isthi*», sé tú mismo. La «caída» comienza cuando este *autos*, este Sí-mismo, se identifica con un *ego* separado del todo (egocentrismo). Un principio casi universal de las tradiciones de la humanidad nos dice que en el hombre hay una aspiración natural hacia la plenitud y que en ésta se halla la felicidad. El hombre, sin embargo, es un ser complejo y busca esta plenitud en diversos lugares: en la ciencia, en el conocimiento, en el otro, en el amor, en el *ātman* como individuo o como Brahman (Dios), etcétera.

La ciencia surge en última instancia de este deseo, que tentó a Eva en el paraíso, de querer ser *como* Dios, tal vez para acelerar el proceso o por contentarse de ser *como* Dios y no plenamente divinos –como nos dice la sabiduría adualista del *advaita* y la trinitaria. En ese sentido, aun si la ciencia moderna ha renunciado a tales ideales, el impulso que mueve a los mejores científicos de la búsqueda continua es este anhelo de Verdad y Belleza.

En resumen: el hombre tiene sed de Ciencia y de Conocimiento. Ninguno de los dos son valores solipsísticos. La realidad

es relacionalidad –*advaita*, trinitaria. Volvemos a la sabiduría (cualificándola) de otro sabio griego, Heráclito de Éfeso: el todo es dinámico. El infinito es infinito porque no se alcanza jamás. La ciencia y el conocimiento son verdaderamente tales cuando comunican este sentido de provisionalidad, de infinitud, de divinidad: «El sol es nuevo cada día. La realidad es ritmo y en ella estamos nosotros».

Esta infinitud, precisamente porque no tiene límites, no puede tener un criterio fuera de ella. La física, desde los griegos hasta la ciencia moderna, en la línea de Platón, había creído en las órbitas circulares de los planetas precisamente porque, no teniendo pruebas en sentido contrario, se pensaba que el círculo era la figura geométrica más perfecta, por tanto, más bella y, por consiguiente, más convincente.

Ser auténtico, como la palabra sugiere, significa ser plenamente *autos*, es decir, Sí-mismo. La autodescripción de Yahweh en la Biblia no es distinta: «Soy el que soy». Todo hombre es llamado a esta autenticidad, como hemos señalado. Tanto la ciencia como el conocimiento, cuando son auténticos, están movidos por esta aspiración –y no por el deseo de poder o de fama. No hay un motivo ulterior a la auténtica investigación científica o filosófica y, en último término, al impulso humano hacia la plenitud. Todo ser tiene un movimiento natural hacia Dios, dicen de un modo u otro casi todas las tradiciones de la humanidad. Durante demasiado tiempo hemos aceptado la primacía de la teleología –que en su campo penúltimo encuentra su justificación. El hombre tiene sed de infinito, o mejor, la sed del hombre es insaciable, pero esta sed no es fruto de la voluntad; es muy distinta del deseo que hay que superar, como afirma el buddhismo y el mismo Evangelio (Mt XVI, 25 y sigs.).

Las acciones últimas, como el amor auténtico, se hacen sin un *porqué*, sin una causa final, como dice la Bhagavadgītā. El amor no tiene *«perchene»*, decían los místicos italianos. Todas

las tradiciones acentúan la pureza de corazón como condición para la felicidad y la paz interior. Ello no quita que no se pueda buscar una «razón suficiente» o no se pueda actuar con vistas a un fin (próximo).

## EPÍLOGO

El hilo conductor de estas páginas no ha sido el de un recorrido analítico. A pesar de la impresión de una cierta dispersión por los muchos meandros en los que se ha articulado nuestra exposición, puede captarse una coherencia interna que no es sincrética. La intuición *advaita* no es la síntesis entre sistemas dialécticos, ni entre monismo y dualismo, sino la visión holística que supera al pensamiento lógico. Sobre la base de algunos problemas concretos hemos intentado recuperar la *armonía* entre las distintas actividades del ser humano sin destruir su *ontonomía*. Una cosa es el pluralismo, propio de la naturaleza humana, y otra la *anomía* de un mundo anárquico, como ya se ha dicho.

El mensaje subliminal de este libro, a pesar de su aspecto conciliador entre las distintas ramas del saber, va más allá. Partiendo del conflicto latente entre la ciencia moderna y una visión «religiosa» del mundo, este escrito no es insensible a la condición humana de nuestros días. Nos encontramos en un momento crucial de la historia. No podemos ir hacia atrás, pero continuar en la misma dirección nos llevaría a una catástrofe de proporciones planetarias. Ciertamente el hombre es un ser mortal, y no hay que temer a la muerte. También las culturas son perecedoras, pero su muerte no es repentina ni total. La vida no muere, dicen los Veda, sino que se transforma, y la transformación de una cultura está en manos de aquellos que no se contentan con críticas nega-

tivas, por importantes que sean, sino que buscan una verdadera metamorfosis, aun sabiendo que el precio a pagar puede ser su propia vida. La vida humana no es automática, es libre. De ello se deriva nuestra responsabilidad. Tal vez la tecnología nos ha hecho creer que sin esfuerzo se puede vivir una vida plenamente humana. Estas cuestiones no son ajenas a nuestro problema.

Desde la perspectiva meta-histórica de este estudio podemos afirmar que tanto la Ciencia moderna como la Filosofía tradicional son valores mortales, pero la muerte no es absoluta. El Hombre, cuya naturaleza no es exclusivamente cultural, sobrevive a las culturas –aunque él mismo se transforma. Esta transformación equivale al inicio de una nueva cultura. Los ritmos culturales no son, sin embargo, los biológicos.

La cultura dominante hoy en día nos está diciendo en lenguaje económico que así no se puede seguir, pero no se puede resolver el problema ecológico manteniendo intacta la tecnociencia, ni ello es posible sin cuestionar la ciencia moderna que la sustenta. Las correlaciones son íntimas, pero esta ciencia es posible sólo dentro de una cosmología que la haga plausible –monoteísmo incluido. También la teología está en crisis. Esta crisis no toca solamente a Occidente, sino también a todas las otras culturas y religiones del mundo. La puerta del conocimiento se vuelve cada vez más estrecha, a pesar de las estupendas ventanas del «conocimiento» científico.

En otras palabras, no se puede tratar el problema de la ciencia moderna abstrayéndonos de la cosmología subyacente. El verdadero problema es la cosmovisión de la modernidad. Por otra parte, no se puede demonizar la modernidad porque haya producido resultados negativos. El problema es más complejo. Como hemos señalado en el libro y en otros lugares, se trata de entrar en un nuevo *mythos* –*mythos* que ya está surgiendo lenta y espontáneamente un poco por todas partes. Estas páginas querrían servir como catalizador.



No se trata, por tanto, de derribar las puertas del conocimiento que el hombre ha acumulado durante siglos, ni de recurrir a reformas puramente morales, como el buen uso de la tecnología, por ejemplo. Lo que necesitamos es una nueva cosmología que implique a la propia concepción de lo Divino: es necesaria una *metanoia* cosmoteándrica.

La ciencia contemporánea empieza a sentir su necesidad porque el hombre es el sujeto de la actividad científica. Valga un ejemplo. La llamada «*string theory*» de los años ochenta, que pensaba poder resolver el dilema onda-corpúsculo y también el problema de las cuatro fuerzas elementales de la naturaleza, no ha dado el resultado esperado; pero la «*superstring theory*» de los últimos años nos ha mostrado (que no demostrado) que cuando se cree haber resuelto una cuestión tropieza uno con nuevos problemas no resueltos. Cuando se aceptaba, por ejemplo, la teoría de los «agujeros negros» (donde la energía, y, por tanto, todo tipo de información, parece desaparecer), Hawking encontró excepciones. El determinismo y la coherencia, sin las cuales la racionalidad entra en crisis, parecen no servir como criterio absoluto de verdad. Los físicos confían en que *en el futuro* se hallará una solución, pero mientras tanto tenemos que contentarnos con la provisionalidad. En otras palabras, la física contemporánea descubre de nuevo no poder evitar el misterio. Ello sirve como correctivo a otro dogmatismo, el religioso, que con frecuencia daba la impresión de que la teología estaba en condiciones de ofrecer todas las respuestas. La simbiosis es necesaria y saludable.

En otras palabras, a pesar del título convencional de este «epílogo», no hay *epi-logos*, no hay una «última palabra». La contingencia es constitutiva, pero el hombre se da cuenta y precisamente en eso reside su dignidad. El misterio no es la vida, sino la consciencia que el hombre tiene de ella.

Hubiese sido, por tanto, presuntuoso y también prematuro, como ya hemos dicho en el prefacio, enfrentarse al problema

en toda su complejidad. La *fe* es el fundamento de lo que no aparece,<sup>69</sup> pero la razón nos salva del fanatismo y los sentidos nos revelan nuestra contingencia. Hemos solamente rozado algunas cuestiones concretas como ejemplos de una problemática más general. La provisionalidad forma parte de la condición humana. Todos los fanatismos son sospechosos.

Cuanto hemos dicho no quiere ser una crítica solamente negativa de la situación actual, sino subrayar la importancia del «cambio» antropológico para la humanidad contemporánea. No todos comparten nuestro pensamiento y no se debe imponer una visión o una política, sino estar abiertos al diálogo. La puerta del conocimiento es estrecha, no cerrada, pero debemos abrirla juntos.

69. Heb XI,1.

## BIBLIOGRAFÍA<sup>70</sup>

- ABRAM, D., *The Spell of the Sensuous*, Nueva York, Pantheon Books, 1996 [vers. cast.: *La magia de los sentidos*, Barcelona, Kairós, 2000].
- AGAZZI, E., *Il bene, il male e la scienza*, Milán, Rusconi, 1992 [vers. cast.: *El bien, el mal y la ciencia; las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1996].
- BARBOUR, I., *Issues in Science and Religion*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1971 [vers. cast.: *Ciencia y Religión*, Madrid, Trotta, 2004].
- , *Technology, Environment, and Human Values*, Nueva York, Praeger Publishers, 1980.
- , *Religion in an Age of Science* (The Gifford Lectures, 1989-1991), Nueva York, HarperCollins, 1990.
- , *El encuentro entre ciencia y religión*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- BARFIELD, O., *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, Londres, Faber & Faber, 1957.
- BERRY, Th., *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club Books, 1988.
- BERRY, Th. y CLARKE, Th., *Reconciliación con la Tierra*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1997.
- BIRCH, C.; FRANCIS, J.; GREGORIOS, P. et al. (eds.), *Faith, Science and the Future. Preparatory Readings for the 1979 Conference of the World Council of Churches*, Ginebra, World Council of Churches, 1978.
- BOHM, D., *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981 [vers. cast.: *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 1998].

70. Para aligerar el texto nos hemos abstenido de citar la fuente de las frases conocidas.

- BRAGUE, R., *La sagesse du monde*, París, Fayard, col. L'Esprit de la Cité, 1999.
- BRUNNER, F., *Science et réalité*, París, Aubier-Montaigne, 1954.
- BURT, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Garden City NY, Doubleday Anchor Books, 1954 [vers. cast.: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960].
- BUTTERFIELD, H., *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, Nueva York, MacMillan, 1951 [vers. cast.: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1979].
- CANTORE, E., *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Bolonia, Ed. Dehoniane, 1988.
- CAPRA, F., *Das neue Denken. Die Enstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik*, Berna, Scherz, 1987.
- , *The Tao of Physic: an Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boulder, Shambhala, 1975 [vers. cast.: *El Tao de la física*, Málaga, Sirio, 1996].
- CASÉ, M., *Du vide et de la création*, París, Éditions Odile Jacob, 2001.
- CAZENAVE, M. (ed.), *Dictionnaire de l'ignorance. Aux frontières de la science*, París, Albin Michel, col. Sciences d'aujourd'hui, 1998 [vers. cast.: *Diccionario de la ignorancia, las fronteras de la ciencia*, Barcelona, Seix Barral, 2000].
- DOLCH, H., *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuerzeitlicher Physik*, Friburgo, Herder, 1954.
- DOU, A., *Els científics i la fe cristiana*, Barcelona, Claret, 1993.
- DUBARLE, D., *Approche d'une théologie de la science*, París, Cerf, 1967 [vers. cast.: *Bases para una teología de la ciencia*, Barcelona, Estela, 1970].
- DUHEM, P., *Le système du Monde*, 5 vols., París, A. Hermann et fils, 1913-1917.
- DÜRR, H.-P. y GOTTWALD, F.-T. (eds.), *Rupert Shelkrade in der Diskussion. Das Wagnis einer neuen Wissenschaft des Lebens*, Berna, Scherz, 1997.
- EASTHAM, S., «Visioni del mondo in collisione. La sfida dell'ingegneria genetica», en *InterCulture 2* (2005), Troina.
- FERRER INÁRETA, A., *La biblia de oro. La biblia de la era cuántica*, Barcelona, Evana, 2005.
- GAL-OR, B., *Cosmology, Physics, and Philosophy*, Nueva York, Springer-Verlag, 1987 (2ª ed.).
- GARCÍA RECIO, J., «Ojos contemplativos y apuntes de mística en Mesopotamia», en Martín Velasco, *La experiencia mística*, Madrid, Trotta, 2004.
- GREENE, B., *L'Univers élégant*, París, Gallimard, col. Folio Critica, 2005].

- GRUPE 21, *Mémoire du XXI<sup>e</sup> siècle. Cahier 3-4: Création et transcréation*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.
- HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Tübinga, Niemeyer, 1954.
- HEISIG, J. W., *Dialogues at One Inch above the Ground*, Crossroad/Nueva York, Herder & Herder, 2001 [vers. cast.: *Diálogos a una pulgada del suelo: recuperar las creencias en una época interreligiosa*, Barcelona, Herder, 2005].
- HAUGHT, J. F., *The Cosmic Adventure. Science, Religion, and the Quest for Purpose*, Nueva York, Paulist Press, 1984.
- HOLLENWEGER, W., *Geist und Materie*, Múnich, Kaiser, 1988.
- HOFSTETTER, A., *Earth-Friendly: Revisioning Science and Spirituality through Aristotle, Thomas Aquinas and Rudolf Steiner*, Great Barrington MA, Lindisfarne Books, 2004.
- HOTTOIS, G., *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, París, Aubier, col. L'invention philosophique, 1984.
- ILLICH, I., *Limits to Medicine*, Londres, M. Boyars, 1976 [vers. cast.: *Némesis médica: la expropiación de la salud*, Barcelona, Barral Editores, 1975].
- JAKI, S. L., *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago, The University of Chicago Press, col. The Gifford Lectures, 1974-1975 y 1975-1976, 1978.
- , *La ciencia y la fe*, Madrid, Encuentro, 1996.
- JAMES, E., *Creation and Cosmology*, Leiden, Brill, 1969.
- JOU, D., *Algunes qüestions sobre ciència i fe*, Barcelona, Claret, col. Quaderns de la Fundació Joan Maragall, 10, 1992.
- KAKUSKA, R. (ed.), *Andere Wirklichkeiten: die neue Konvergenz von Naturwissenschaften und spirituellen Traditionen*, Múnich, Dianus-Trikont, 1984.
- KARUVELIL, G., SJ., «The Science-Religion Dialogue. The Cognitive Issues», en *Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection* 11/68 (2004), Delhi, págs. 799-812.
- KOYRÉ, A., *Études newtoniennes*, París, Gallimard, col. Bibliothèque des Idées, 1968.
- , *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París, Gallimard, col. Bibliothèque des Idées, 1971 [vers. cast.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1990].
- KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, vol. 2, núm. 2 de *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970 [vers. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 2000].
- KÜPPERS, B.-O. (ed.), *Die Einheit der Wirklichkeit. Zum Wissenschaftsverständnis der Gegenwart*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2000.

## LA PUERTA ESTRECHA DEL CONOCIMIENTO

- LONERGAN, A. y RICHARDS, C. (eds.), *Thomas Berry and the New Cosmology*, New London CT, Twenty-Third Publications, 1998.
- LUBAC, H. de, *Corpus Mysticum*, París, Aubier, 1944.
- LUTZ-RACHMANN, M; FIDORA, A. y NIEDERBERGER, A. (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationships among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout (Bélgica), Brepols Publishers, 2005.
- MANDER, P., «Una civiltà tradizionale: la Mesopotamia sumerica e il Sacro», en *Holos International*, Melide (Suiza),Corpo Spirituale e Terra Celeste, 2004
- MANSFIELD, V., *Synchronicity; Science, and Soul-Making*, Chicago, Open Court, 1999.
- MARGENAU, H. y VARGHESE, R. A. (eds.), *Cosmos, Bios, Theos. Scientists Reflect on Science, God and the Origins of the Universe, Life and Homo Sapiens*, La Salle ILL, Open Court, 1993 (2ª ed.)
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, París, Desclée de Brouwer, 1946 (5ª ed.) [vers. cast.: *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983].
- MARTÍN VELASCO, J. (ed.), *La experiencia mística*, Madrid, Trotta, 2004.
- MERCIER, A., «Science and Responsibility», en *Studi Internazionali di Filosofia* 1969/1970, Turín, págs. 1-126.
- MITTERER, A., *Philosophie und Theologie*, Viena, Herder, 1948.
- , *Das Ringen der alten Stoff-Form Metaphysik mit der heutigen*, Innsbruck, Stoff-Physik, 1935.
- , *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt*, Bressanone, A. Weger, 1936.
- MOLTMANN, J., *Science and Wisdom*, Mineapolis, Fortress, 2003 [vers. cast.: *Fe y ciencia: antropología*, Salamanca, Sígueme, 1996].
- MUMFORD, L., *Technics and Civilization*, Nueva York, Harbinger, 1962 [vers. cast.: *Técnica y civilización*, Barcelona, Altaya, 2005].
- NAKAMURA, H., *A Comparative History of Ideas*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.
- NAGEL, E. y NEWMAN, J. R., *Gödel's Proof*, Nueva York, New York University Press, 1958 [vers. cast.: *El teorema de Gödel*, Madrid, Tecnos, 1994].
- NANDY, A., *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990.
- NARLIKAR, J. V., *The Primeval Universe*, Oxford, Oxford University Press, col. Opus Books, 1988.
- , *La estructura del universo*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- NAUMANN-BEYER, W., «Sinnlichkeit», en Barck, Karl-Heinz, *Aesthetische*

- Grundbegriffe*, vol. 5, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003, págs. 534-577.
- NEEDHAM, J. (ed.), *Science, Religion, and Reality*, Nueva York, Braziller, 1955.
- NICOLESCU, B., *Nous, la particule et le monde*, París, Éditions du Rocher, 2002.
- (ed.), *Le sacré aujourd'hui*, París, Éditions du Rocher, 2003.
- PANIKKAR, R., «Max Planck (1858-1947)», *Arbor* 24 (1947), Madrid, págs. 387-406.
- , *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Madrid, Gredos, 1961.
- , «Tecnica e spiritualità nel terzo mondo», *Tecnica e Uomo* 7/8 (1962), Roma, págs. 50-52.
- , «Filosofía e scienza. Problemi e rapporti di due significative espressioni della cultura contemporanea», *Civiltà delle Macchine* 1 (1966), Roma, págs. 19-30.
- , «Progresso scientifico e contesto culturale», *Civiltà delle Macchine* 3 (1967), Roma, págs. 3-13.
- , «El Cero», *Indice XXIII/227*, Madrid, 1968 (a), págs. 13-14.
- , «Technique et temps: La technochronie», *Pax Romana Journal* 2, Friburgo, 1968 (b), págs. 3-6 y 26-27.
- , «Technology and the Future in a Theological Perspective», *Anticipation* XII/5 (1970), Ginebra, págs. 18-20.
- , *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1972 (2ª ed. revisada).
- , «Singularity and Individuality. The Double Principle of Individuation», *Revue Internationale de Philosophie* XXIX/111/112 (1975), Bruselas, págs. 141-166.
- , «Creation and Nothingness. Creation: ex nihilo sed non in nihilum. Nothingness: ad quem sed non a quo», *Theologische Zeitschrift*. Volume in honour of Professor Fritz Buri 33 (1977), Basilea, págs. 344-352.
- , «Machines and Men», *Frontier* XIII/2 (1979), Londres, págs. 91-95.
- , «L'émancipation de la technologie», *Interculture* 85 (1984) (a), Montreal, págs. 22-37.
- , «The Destiny of Technological Civilization: An Ancient Buddhist Legend: Romaviṣaya», *Alternatives* X/2 (1984) (b), Nueva York/Delhi, págs. 237-253.
- , «Some Theses on Technology», *Logos* VII (1986), Santa Clara, págs. 115-124.

- , «Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales», en Beck, H. y Quiles, I. (eds.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*, Frankfurt del Meno, Lang, 1988, págs. 213-219.
- , «Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life», *The Teilhard Review* XXV/3 (1990), Londres, págs. 62-71.
- , «Pensamiento científico y pensamiento cristiano», *Cuadernos Fe y Secularidad* 25 (1994) (a), Madrid.
- , *Ecosofía*, Madrid, San Pablo, 1994 (b).
- , 1996a «Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal», *Forum Engelberg, VII Conference, Europe-Asia: Science and Technology for their Future*, Zürich, Hochschul Verlag an der ETH, págs. 205-209.
- , «Preface», en Mercier, A., *God, World, and Time*, Berna, Peter Lang, 1996 (b), págs. 11-13.
- , «Ciencia y paraciencia», *Moralía, Revista de ciencias morales* XX/1 (1997), Madrid, págs. 89-96.
- , *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1988.
- , *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milán, Jaca Book, 2000 [vers. cast.: *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007].
- , *La nuova innocenza*, Sotto il Monte, Servitium, 2003 [vers. cast.: *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, 1993].
- , *La realtà cosmoteandrica*, Milán, Jaca Book, 2004 [vers. cast.: *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1999].
- PANNENBERG, W., «La questione di Dio creatore», en *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 180 (2001), Jaca Book, Milán, págs. 29-40.
- PATY, M., «Genèse de la causalité physique», en *Revue Philosophique de Louvain* 3 (2004), págs. 417-445.
- PEACOCKE, A., *Paths from Science Towards God. The End of all our Exploring*, Oxford, One World Publications, 2001.
- POLKINGHORNE, J., *Scienza e fede*, Milán, Mondadori, 1987 [vers. cast.: *Ciencia y teología*, Santander, Sal Terrae, 2000].
- PRICE, L., *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Nueva York, Mentor Books-The New American Library, 1956.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I., *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2004 (6ª imp.).
- PRODI, G., *La scienza, il potere, la critica*, Bolonia, Il Mulino, 1974.
- RAVINDRA, R. (dir.), *Science and Spirit*, Nueva York, Paragon House, 1991.
- ROSE, H. y ROSE, S., *La radicalización de la ciencia*, Sacramento, Nueva Imagen, 1980.



- ROSENBERG, A., *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermann-Zeitalter*, Bietigheim, Turm, 1971.
- , *Zeichen am Himmel Das Weltbild der Astrologie*, Múnich, Kösel, 1984.
- ROSEN, E. (dir.), *Kepler's Somnium: the Dream, or Posthumous Work on Lunar Astrology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1967.
- ROSSI, A., *Il mito del mercato*, Troina, Città Aperta, 2002.
- SANTILLANA, G. de, *The Crime of Galileo*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955.
- , *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo 600 a.C.-500 d.C.*, Florencia, Sansoni, 1966.
- SHELL, J., *The Fate of the Earth*, Nueva York, Alfred Knopf, 1982 [vers. cast.: *El destino de la Tierra*, Barcelona, Argos Vergara, 1982].
- SHESTOW, L., *Athen and Jerusalem*, Múnich, Matches & Seitz, 1994.
- SCHUMACHER, B. y CASTRO, E. (dirs.), *Penser l'homme et la Science / Betrachtungen zum Thema Mensch and Wissenschaft Mélanges offerts à Evandro Agazzi à l'occasion des ses soixante ans*, Friburgo, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.
- SHELDRAKE, R., *A New Science of Life*, Londres, Paladin Book-Granada Publishing, 1983 [vers. cast.: *Una nueva ciencia de la vida: la hipótesis de la causación formativa*, Barcelona, Kairós, 1990].
- SINI, C., *Idoli della conoscenza*, Milán, R. Cortina, 2000.
- SOLER, J. L. (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, BAC, 2005.
- SOLER, L., «Établir des correspondances entre théories physiques incommensurables», en *Revue Philosophique de Louvain* 3 (2004), págs. 446-476.
- SONTAG, F. y BRYANT, M. D. (eds.), *God. The Contemporary Discussion*, Nueva York, The Rose of Sharon Press, 1982.
- SULLIVAN, J. W., *The Limitations of Science. A creative Scientist's Approach to the Unknown*, Nueva York, Mentor Books-The New American Library, 1949.
- SWIMME, B. y BERRY, Th., *The Universe Story*, Nueva York, HarperCollins, 1992 [vers. cast.: *Historia del Universo*, San José, Universidad para la Paz, 1996].
- TADA, T., *Fe y ciencia. Ciencia y religión*, Vitoria, Luz Pradera, 2000.
- TARNAS, R., *The Passion of the Western Mind*, Nueva York, Ballantine Books, 1993 [vers. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997].
- THOMPSON, L., *Toward a Science of Mankind*, Nueva York, McGraw-Hill, 1961 [vers. cast.: *Hacia una ciencia del hombre*, México, Roble, 1965].

- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la resurrección*, Madrid, Trotta, 2003.
- TREBOLLE BARRERA, J., «La mística en los textos veterotestamentarios», en Martín Velasco, J. (ed.), *La experiencia mística, op. cit.*
- VAN MELSEN, A. G., *Science and Responsibility*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1970.
- WASMUTH, E., *Der Mensch and die Denkmachine*, Colonia, Jakob Hegner, 1945.
- WHITEHEAD, A. N., *Science and the Modern World*, Nueva York, Mentor Books-The New American Library, 1948.
- , *Adventures of Ideas. A Brilliant History of Mankind's Great Thoughts*, Nueva York, Mentor Books-The New American Library, 1955 [vers. cast.: *Aventuras de las ideas*, Barcelona, José Janés, 1947].
- , *The Concept of Nature*, Ann Arbor MI, Ann Arbor Book-The University of Michigan Press, 1957 [vers. cast.: *El concepto de Naturaleza*, Madrid, Gredos, 1968].
- WILBER, K., *The Marriage of Sense and Soul*, Nueva York, Random House, 1998 [vers. cast.: *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*, Barcelona, Kairós, 1998].
- YUKAWA, H., *Creativity and Intuition. A Physicist Looks at East and West*, Tokio, Kodansha International, 1973.
- ZOHAR, D., *The Quantum Self*, Londres, Bloomsbury, 1990 [vers. cast.: *La conciencia cuántica*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992].

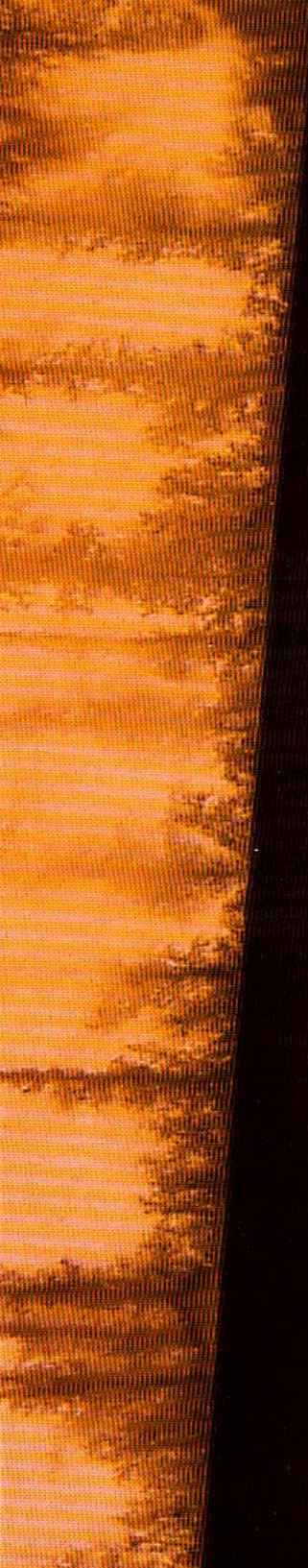
## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 4092



Durante los últimos cuatro siglos, la cultura occidental ha invadido lentamente a las otras culturas del planeta elevando la ciencia y la tecnología al rango de criterios últimos de verdad. Sin embargo, ningún conocimiento particular es independiente de una visión más explícita de la totalidad y el conocimiento de este «todo» no se obtiene por la suma de los conocimientos particulares.

La única manera de adquirirlo es abriendo los tres cierres de la puerta de la sabiduría: con los sentidos se «toca» un aspecto de la realidad, con la razón se «descubre» lo que nos rodea y con la fe se es «consciente» de que hay algo más.

Sólo integrando estas tres dimensiones es posible conocer la relación ininterrumpida de armonía entre el hombre, el mundo y el infinito. Pero la puerta del conocimiento es estrecha y requiere de una pureza de corazón que no es fácil de lograr: es la experiencia plena de la vida, la experiencia mística, que es un don ofrecido a todos.

ISBN 978-84-254-2553-0



9 788425 425530

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)