

## Introducción

Se ha puesto de moda escribir libros con títulos tales como *Religión en una era de ciencia* (Barbour), *Teología para una era científica* (Peacocke), o *Teología en la era del razonamiento científico* (Murphy). Expresan el reconocimiento de que la interacción entre ciencia y reflexión religiosa no está limitada a aquellos temas (tales como la historia cósmica) en los que las dos disciplinas ofrecen visiones complementarias. Ello supone también un compromiso con hábitos de pensamiento que son naturales en una cultura fuertemente influenciada por el éxito de la ciencia. Tomar esta postura no es someter a la esclavitud el espíritu en esta época, sino simplemente reconocer que tenemos la visión de las cosas desde la posición en la que nos encontramos, con todas las oportunidades y limitaciones inherentes a esa perspectiva particular. La invitación para dar las Conferencias Gifford, cuyo objetivo era «El conocimiento de Dios» tratado por aquellos que aspiran a ser «amantes sinceros y fervientes buscadores de la verdad», me proporcionó la oportunidad de ofrecer mi propia contribución a este género. Difiero de mis predecesores en desear hacer un contacto mucho más detallado con el núcleo de la creencia cristiana. Mi interés es explorar en qué medida podemos usar la búsqueda de una comprensión motivada, tan congruente con la mente científica, como una ruta para poder hacernos propio lo sustancial de la ortodoxia cristiana. Por supuesto, se requieren algunas revisiones en el proceso, pero no considero que se deba abandonar una teología de la encarnación y de la Trinidad en favor de una teología de tono menor sobre una Mente Cósmica y un maestro inspirado, con el alegato de ser más accesible a la mente moderna. Un científico espera una teoría fundamental que sea resistente, sorprendente y excitante.

Los capítulos que siguen presentan los fundamentos sobre los que llego a mis conclusiones. Primero, presento comprensiones sobre la naturaleza de la humanidad y sobre cómo podemos ganar conocimiento, como resultado de un encuentro crítico con los fundamentos y métodos de la ciencia moderna. Luego considero cómo hablar de Dios y de la creación a la luz del conocimiento contemporáneo. Disponemos de un concepto coherente de la actuación providencial divina, pero abrazarlo exigirá que tomemos en serio el compromiso divino con la realidad del tiempo, de una manera que requiere cierta revisión de las ideas de la teología clásica. Ambos desarrollos surgen del reconocimiento de que el mundo físico es un universo dotado de un verdadero devenir.

Los tres capítulos centrales se refieren a la evaluación de la vida, la muerte y la reivindicada resurrección de Jesucristo. La generalidad de los científicos no incide directamente en las cuestiones de la particularidad histórica implicada, pero el enfoque que se sigue es el natural a un científico: la búsqueda de una creencia motivada, junto con el reconocimiento de que la manera como las cosas son realmente a menudo, resulta ser contraria a las expectativas a priori y amplía así nuestra imaginación intelectual. Mis conclusiones son que una creencia en la resurrección de Jesús el primer día de Pascua, y una adhesión a una forma modificada de cristología kenótica como medio de afirmar el encuentro de lo divino y lo humano en él, son creencias defendibles en una era científica. Es la búsqueda de una comprensión de la obra de Cristo, evaluada a la luz de la experiencia cristiana, la que controla mi descripción cristológica de su naturaleza.

El capítulo del Espíritu y la Iglesia también contiene algunos pensamientos simples sobre las razones de la creencia trinitaria. Mientras muchos aparentemente han sentido que cierta forma de optimismo evolucionista constituía una religión adaptada a una era de ciencia, yo he sacado una conclusión más sombría a partir sólo de la cosmología física. Únicamente un nuevo acto grandioso de Dios puede liberar al universo y a nosotros mismos de la futilidad final. Discuto y defiendo la coherencia de tal esperanza escatológica.

Una parte ineludible de la conciencia religiosa contemporánea es la conciencia de la estabilidad y diversidad de las tradi-

ciones religiosas históricas del mundo. Mi último capítulo intenta explorar algunas de las perplejidades que surgen de la discusión inevitable sobre el problema teológico urgente de cómo hemos de entender la manera de relacionarse entre sí las distintas confesiones mundiales. Creo que una consideración de cómo sus descripciones difieren sobre el estatus del mundo físico en relación con los descubrimientos de la ciencia moderna, podría contribuir modestamente al diálogo necesario.

Antes de exponer la composición de esta obra, me es necesario defender que la misma entra dentro de las normas de las provisiones de la voluntad de Lord Gifford.

Parece ser bastante extraño, o incluso tener un dejo de prestidigitación teológica, que el credo de un científico resulte ser el credo de Nicea. La discusión en todos los capítulos menos el último de estas Conferencias Gifford está entretejida con frases elegidas de ese credo<sup>1</sup>. Mi defensa de ello se basa, por supuesto, en los detallados argumentos que siguen, pero quizás no es del todo sorprendente que la esencia de cuatro siglos de experiencia cristiana y debate intelectual intenso deba resultar que tiene valor duradero. El credo es muy conciso en su formulación. Proporciona un sistema de referencia para el pensamiento cristiano. La manera como realizo ese perfil está influenciada, tanto en su estilo como en su contenido, por mis experiencias como científico (en concreto como físico teórico de partículas elementales), y como creyente cristiano del siglo XX que ha pasado toda su vida dentro de la contemporánea comunidad de culto y confesión de fe. Permítaseme ofrecer alguna explicación de por qué creo que este procedimiento de exploración del credo satisface la voluntad de Lord Gifford.

Él requería de sus conferenciantes que se comprometieran a «Promover, Avanzar, Enseñar y Difundir el estudio de la teología natural» y les invitaba a «tratar su tema como una ciencia estrictamente natural, la más grande de todas las ciencias posibles... Deseo que ella sea considerada tan sólo como lo es la

<sup>1</sup> No considero cada frase del credo. La omisión de «un solo bautismo para el perdón de los pecados» no significa que no lo considere importante, sólo que no considero que yo tenga nada especialmente nuevo que decir sobre ello.

astronomía o la química». A la vez que a los conferenciantes se les decía que «no tenían absolutamente ninguna restricción en el tratamiento de este tema», se les encarecía también a que formularan su discurso «sin referencia a, o dependencia de, ninguna revelación especial excepcional o milagrosa como dicen».

El juicio de que yo he cumplido realmente con estos requisitos debe depender de cierta comprensión de la naturaleza de la teología natural y la naturaleza de la revelación. He atacado estos temas en escritos anteriores<sup>2</sup>, de forma que en esta ocasión puedo ser breve. Veo la teología natural como una parte integrante de la búsqueda de comprensión teológica completa, y de ninguna manera como un subdepartamento meramente preliminar o aislado de ella. Esta visión puede mantenerse adecuadamente en Edimburgo, donde ha sido defendida durante mucho tiempo con gran vigor y erudición por el profesor Thomas Torrance<sup>3</sup>. La teología natural deriva del ejercicio general del razonamiento y del examen del mundo. Es parte de un compromiso necesario de la teología con la manera de ser realmente las cosas. A la vez que tendrá sus propias áreas de interés central (tales como aspectos de la doctrina de la creación), también incidirá en asuntos tradicionalmente menos asociados con ella. Por ejemplo, conceptos tales como los que podemos formar sobre la naturaleza de la humanidad y su relación con Dios, ejercerán una influencia sobre cómo enfocamos y entendemos la doctrina cristiana de la encarnación de Cristo. He subtitulado esta serie «Reflexiones teológicas de un pensador ascendente», porque mi intención, según he explicado, es explorar, tan lejos como sea capaz, cómo debe enfocar las cuestiones de justificación y comprensión de la creencia quien tome seriamente la ciencia moderna, y –para bien o para mal– haya formado sus hábitos de pensamiento en una larga experiencia de trabajo como físico teórico. Para mí, hacer teología natural es parte esencial de hacer teología. La cuestión fundamental a preguntar sobre cualquier afirmación teológica es: «¿cuál es la evidencia que te hace pensar que esto podría ser verdad?». Por supuesto, la clase de evidencia considerada, y la clase de comprensión lograda, deben ajustarse a la realidad sobre la que se está intentando hablar, pero así suce-

<sup>2</sup> Polkinghorne (1988), cap. 1; (1991), cap. 4.

<sup>3</sup> Torrance (1969), (1985).

de también en las ciencias naturales. La etología y la física de partículas elementales usan diferentes técnicas y emplean diferentes categorías, precisamente porque su objeto de estudio es muy diferente. «La exploración de Dios» requiere sus propios procedimientos e intuiciones, pero eso no nos debería llevar a negar a la reflexión intelectual sobre Él el honorable título de «ciencia teológica» —en la concepción de Lord Gifford (y en la mía) «la más grande de todas las ciencias posibles»—.

David Jenkins escribió de la teología que su

comprensión no es y nunca podrá ser una teoría que proporcione un marco que abarque todas las cosas. Más bien está, y tendrá que estar siempre, abierta a posibilidades nuevas y desconocidas hasta la fecha. En esto estoy convencido de que el verdadero cristianismo es exactamente lo mismo que la verdadera ciencia. De ambos se requiere que estén totalmente abiertos a cuanto auténticamente sucede en cada situación. Esto no es mera coincidencia. Porque es Jesucristo quien pone de manifiesto definitivamente que el universo está verdaderamente abierto a la verdadera investigación científica<sup>4</sup>.

Esta última afirmación extraordinaria procede de un libro, cuya base es explorar las consecuencias de tomar seriamente el hecho de que nuestro universo ha desarrollado personas, de forma que «estamos confrontados con una coincidencia de hecho y de valor que tiene todas las señales de ser una identidad, y que requiere una investigación y respuestas apropiadas a la realidad que se percibe»<sup>5</sup>. Jenkins cree que sólo la existencia de Dios y el amor pueden liberar a la humanidad del absurdo y hacer así el universo verdaderamente un cosmos inteligible, y dice de Jesús que «Este dato y ningún otro es finalmente decisivo para nuestra verdadera comprensión del hombre y del mundo»<sup>6</sup>. Ésta es una versión moderna de lo que en el siglo II se habría llamado la doctrina del Logos. Éstos son temas que también yo, a mi propio modo, deseo proseguir en estas conferencias.

Intentando empezar por los fenómenos sobre los que se asientan las teorías, es como me caracterizo a mí mismo como un pensador ascendente. Ésta es una postura natural para un científico.

<sup>4</sup> Jenkins (1967), p. 78.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 8.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 41.

Hemos aprendido a menudo en nuestra exploración del mundo físico que «los principios generales evidentes» a menudo no son ni tan evidentes ni tan generales como podríamos haber supuesto al principio. Muchos teólogos son instintivamente pensadores descendentes. No niego el papel de tal esfuerzo intelectual. Simplemente recelo de él y deseo templar su extraordinaria generalidad con las preguntas que surgen de considerar la particularidad. Quizás el capítulo 9 ilustra más claramente la distinción que tengo en mente. Por supuesto, como creyente, deseo abrazar las grandes afirmaciones de la esperanza escatológica cristiana, pero también necesito, aunque tentativa y especulativamente, preguntar cómo tales esperanzas se relacionan coherentemente con lo que conocemos del proceso y la historia del mundo actual.

Soy consciente de que gran parte del pensamiento teológico moderno parece estrechamente provinciano, al concentrarse únicamente en la humanidad y tomar una concepción de la historia que en realidad cubre el lapso de unos pocos miles de años, en lugar de los miles de millones de años del pasado del universo y de su futura evolución. No niego la importancia singular de que hombres y mujeres emerjan del vientre de la historia cósmica, y es una finalidad primaria de estas conferencias explorar el significado de Jesús de Nazaret como la clave de la finalidad de Dios en esa historia. Sin embargo, cuando Stanley Grenz dice de un teólogo contemporáneo distinguido que «Pannenberg hace implícitamente la afirmación aparentemente audaz... de que la historia humana es la historia del cosmos, ya que la consumación de la antropología en el reino de Dios es al mismo tiempo la consumación de la creación en su eterna alabanza al Creador»<sup>7</sup>, me inquieta que nuestra visión se haga excesivamente restringida y el discurso teológico corra el peligro de hacerse demasiado cómodo. A Dios tiene que importarle la totalidad de este vasto universo, cada parte en su forma apropiada, y la historia humana no es sino una de estas partes.

Por supuesto, la ciencia también tiene sus propios aspectos provincianos autoelegidos. Obtiene su gran éxito mediante la modestia de su ambición, restringiendo los fenómenos que está preparada a discutir a los de carácter impersonal y ampliamente

<sup>7</sup> Grenz (1990), p. 206.

repetible. Fue una táctica de investigación brillante para Galileo y sus sucesores limitarse a las cuestiones cuantitativas primarias de materia y movimiento, pero esa visión estrecha sería una estrategia metafísica pobre, al condenarse a una concepción reductivista y estrecha de la realidad. Aquellas cualidades secundarias descartadas de la percepción humana pueden resultar de hecho las claves primarias para la construcción de una concepción más amplia de la manera de ser del mundo. La música es más que vibraciones del aire.

Me parece que muchas personas cultas del mundo occidental miran la creencia religiosa con un cierto recelo nostálgico. Les gustaría tener alguna clase de fe, pero les parece que sólo puede lograrse en términos que equivalen al suicidio intelectual. No pueden ni aceptar la idea de Dios ni abandonarla totalmente. Voy a intentar mostrar que, aunque la fe va más allá de lo que es lógicamente demostrable —y ¿qué punto de vista que merezca la pena sobre la realidad no va también más allá?—, sin embargo es capaz de tener motivación racional. Los cristianos no han de cerrar sus mentes, ni estar confrontados con el dilema de tener que elegir entre la fe antigua y el conocimiento moderno. Pueden sostenerse ambas juntas. La revelación no es la presentación de dogmas irrefutables que reciba una fe ciega. Más bien, es el registro de esos sucesos o personas transparentes en los que la voluntad y presencia divinas han sido más claramente perceptibles. Continuemos con las analogías de la química y la astronomía elegidas por Lord Gifford. Las leyes de la química siempre son operativas, pero su naturaleza puede percibirse de la manera más clara en aquellos sucesos bien elegidos y artificiosos que llamamos experimentos. Dios siempre está presente y activo en el mundo, pero puede muy bien ocurrir que sea visto de la manera más clara en las particularidades de lo que la tradición judeocristiana llama la historia de salvación. Esa historia es excepcional por la claridad con la que puede reconocerse a través de ella lo divino, frente a la supuesta ausencia de Dios de otros tiempos y lugares. La necesidad de buscar a Dios donde pueda ser visto lo más claramente posible tiene la consecuencia de que no podemos excluir de nuestras consideraciones lo extraordinario. Así como el astrónomo encuentra un régimen irreplicable de la mayor importancia al reconstruir aquellos momentos altamente energéticos que siguieron al big-bang, así también el teólogo cristiano encuentra

un régimen de importancia extraordinaria al reconstruir la vida y muerte y resurrección de Jesucristo. Para mí, el credo de Nicea no es una exigencia de renuncia intelectual ante un conjunto de proposiciones no negociables; en lugar de eso, representa el resumen de intuiciones y experiencias cosechadas desde los siglos fundacionales de la historia de la Iglesia. Por lo tanto, me parece que su exploración crítica es un modo de ajustarse plenamente a las intenciones de Lord Gifford. Rehuir el uso de este material sería actuar tan locamente como se dice que hicieron aquellos eruditos que se negaban a mirar a través del telescopio de Galileo. Las oportunidades de lograr intuición profunda no han de rechazarse intencionadamente.

Con todo, la tarea es formidable, y no puedo afirmar que su ejecución sea completa. A lo que puedo aspirar es a un intento cándido y honesto de explorar los cimientos de la creencia cristiana y a intentar ofrecer una explicación a favor de esa creencia, comparable a la clase de explicación que podríamos ofrecer a favor de nuestra convicción de que la materia está compuesta de quarks y gluones y electrones. En ambos casos, ha de tejerse una red de intuiciones interconectadas, antes de que el tapiz de la comprensión pueda ser exhibido a los críticos. El credo de Nicea es el telar en el cual busco tejer mi tapiz. Si la urdimbre es el compromiso con el registro de la tradición cristiana, la trama es el compromiso con la comprensión contemporánea de nosotros mismos y del universo que habitamos. Ninguno de los dos debe exigir un asentimiento servil y acrítico. Ambos quedarán cortos, dejando sin resolver completamente asuntos importantes. Tanto en ciencia como en teología encontramos preguntas para las que tenemos que confesar que no conocemos las respuestas. Muchas de estas cuestiones se relacionan con el misterio de la personalidad humana. No deberíamos sorprendernos de encontrar la naturaleza divina aún más allá de nuestra comprensión. Reconocer estas limitaciones no es abandonar la tarea, sino simplemente ser modestamente realista sobre lo que podemos alcanzar.

Los que trabajan en la frontera entre ciencia y teología emplean diferentes estilos en su obra. Algunos producen estudios magistrales sobre diferentes puntos de vista, exponiendo las opciones ante el lector. El decano de tales escritores es Ian Barbour. Es una especie de Maestro de las Sentencias moderno, como

mostraron sus Conferencias Gifford<sup>8</sup>. Personalmente prefiero un enfoque más selectivo, focalizado mediante las lentes de Nicea en los temas centrales del cristianismo. Quiero desarrollar lo mejor que pueda esa síntesis, que me parece posee el mayor sentido y contiene la mayor promesa. Por supuesto, me aprovecharé en gran medida del trabajo de otros, y haré un uso extensivo de las citas para beneficiarme de sus puntos de vista, y por supuesto, trataré de tener en cuenta las críticas de aquellos cuya concepción es opuesta a la que expongo, aunque mi objetivo no es estudiar la escena sino proponer una interpretación. Estoy convencido de que la discusión no debe limitarse sólo a la frontera entre ciencia y teología, sino que debe penetrar lo más profundamente posible en sus regiones centrales. No estoy interesado realmente en un reducido denominador común o «religión racional». Lo que quiero saber es si lo extraño y excitante que proclama el cristianismo ortodoxo es defendible en una era científica. Por tanto, mi compromiso con el credo de Nicea es un intento de tratar el tema.

Ciencia y teología se relacionan con su pasado de formas diferentes. Debido a la habilidad de manipular e interrogar su material, la ciencia conquista territorios sobre los que adquiere soberanía perpetua. En física se puede trazar un régimen bien explorado, de forma que no requiera revisiones subsiguientes. Hasta cierto grado de precisión y un cierto nivel de detalle, Newton ha dicho todo lo que tiene que decirse sobre la gravedad y el sistema solar. Sus métodos son suficientes para enviar una nave espacial a Marte. Con todo, en otro sentido, Newton no pronunció la última palabra, ya que incluso sus logros no ascenderían más que a la verosimilitud. La investigación de los fenómenos a una escala de precisión más fina condujo a confirmar la teoría de la relatividad general de Einstein. Esta última, más que abolir la física newtoniana, la subsumió, porque fue esencial adjuntar los éxitos de ésta, explicados como casos límite en una aproximación adecuada. Esta «relación en nido», de teorías científicas sucesivas implicadas unas dentro de otras, da al tema su carácter de avance acumulativo de conocimiento. En consecuencia, un científico ordinario posee hoy día una comprensión global del mundo físico mucho mayor que cuantas pudo tener Sir Isaac.

<sup>8</sup> Barbour (1990).

La situación en teología es completamente diferente. El Objeto de su estudio no está abierto a manipulación, ni puede ser captado con nuestras redes racionales. Cada encuentro con la realidad divina tiene el carácter de regalo gracioso y participa de la singularidad propia de cualquier encuentro personal. El teólogo del siglo XX no goza de presunta superioridad sobre los teólogos de los siglos IV o VI. De hecho, aquellos siglos pueden muy bien haber tenido acceso a experiencias e intuiciones espirituales que se han atenuado, o incluso perdido, en nuestro propio tiempo. No deseo negar que nuestra época ofrece sus propias oportunidades particulares y comprensiones intelectuales (al menos, en las condiciones concordantes que nuestra comprensión globalizada de la historia y la estructura del mundo físico imponen al discurso teológico sobre la creación), o sugerir que no podemos ser nada más que pensadores del siglo XX. Con todo, debemos mantener un diálogo con el pasado como correctivo a las limitaciones del presente. Y por ello quiero explorar en estas conferencias hasta qué punto la creencia tradicional cristiana puede considerarse válida al ser críticamente examinada en una era científica. Si no pudiera resistir tal escrutinio, sería sólo creencia, pero de hecho sugeriré en lo que sigue que el credo de Nicea nos proporciona el perfil de una teología racionalmente defendible, que se puede abrazar con integridad tanto hoy como cuando fue formulado por primera vez en el siglo IV.

A lo largo de todas las conferencias, mi intento será buscar una comprensión basada en una apreciación cuidadosa de los fenómenos como guía hacia la realidad. Así como no puedo considerar la ciencia meramente como un manera instrumentalmente exitosa de hablar que sirve para lograr hacer cosas, tampoco puedo considerar la teología como meramente interesada en una colección de historias que motivan una actitud hacia la vida. Debe estar anclada en el modo en que las cosas de hecho son, y el modo en que suceden. Estaría de acuerdo con Keith Ward cuando dice: «Necesitamos tener una imagen, un concepto central, de la naturaleza del amor divino como compartir y autodonarse»; pero no lo estoy con lo que continúa diciendo: «pero esa imagen pudiera darse en una historia inspirada, como lo es la historia de Rama y Krishna en la tradición india»<sup>9</sup>. Un pensador

<sup>9</sup> Ward (1991), p. 92.

ascendente está obligado a preguntar: ¿Qué te hace pensar que esta historia es una descripción verosímil de la realidad? El anclaje del cristianismo en la historia ha de ser bienvenido, a pesar de sus riesgos. Para mí, la Biblia no es ni una descripción infalible de verdad proposicional ni un compendio de símbolos atemporales, sino que es una descripción históricamente condicionada de ciertos encuentros y experiencias importantes. Leída de ese modo, creo que puede proporcionar la base de la creencia cristiana que ciertamente es revisada a la luz de nuestras profundas intuiciones del siglo XX, pero que está reconociblemente contenida dentro de una cobertura de comprensión, en continuidad con la doctrina que se desarrolla en la Iglesia a través de los siglos.

Sé que Dios no es ni masculino ni femenino, pero tengo que usar un pronombre para la Divinidad, y sigo la tradición y convención de usar «Él».