



CIENTIFICISMO Y FE CRISTIANA

Todavía hoy gran parte de las personas con las que nos encontramos en nuestra tarea catequética y pastoral tienen una gran consideración a la ciencia. En los países desarrollados la ciencia goza de una *status* social que la religión ya no puede soñar para sí. Los avances científicos aplicados a la salud y a la vida cotidiana y, en menor medida, los grandes descubrimientos y teorías sobre el origen del universo y de la vida hacen que esta área del conocimiento sea por excelencia a nivel popular el dominio de la razón y la entidad a la que apelan las esperanzas más comunes. Los que se presentan como grandes científicos y divulgadores de la ciencia se atreven a participar en los debates públicos revestidos de los ornamentos de la racionalidad, aún cuando extiendan más allá de sus competencias como científicos sus opiniones sobre temas éticos, políticos e incluso epistemológicos. Con sus “*declaraciones oraculares*” algunos de ellos, como Dawkins y Hawking, se han convertido en forjadores de la opinión pública extendiéndose la idea de que la comunidad científica es necesariamente “*hostil a la religión, atea y ante todo comprometida con la investigación de los orígenes*”¹.

1. El cientificismo y el positivismo vulgar

La fe en la ciencia, socialmente sigue siendo aceptada, proviene de una filosofía que se ha llamado neo-positivismo, naturalismo científico o cientificismo. A su vez ella misma arranca del **positivismo** de Augusto Comte, que en el siglo XIX predijo la superación de la religión y de la metafísica por la ciencia positiva. Curiosamente, la forma y la certeza con la que Comte expuso sus tesis son marcadamente religiosas y, además, fundamentalistas, constituyendo la ciencia en una verdadera religión².

El positivismo, según el cual el conocimiento sólo puede basarse en hechos positivos, es decir, contrastables en la experiencia cuantificable, recibió después de la I Guerra mundial un nuevo impulso. En torno a Moritz Schilck en 1929 se

¹ KARL GIBERSON Y MARIANO ARTIGAS, *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión* (Madrid 2012) 23.

² Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 2008) 95–190.

reúne el llamado “Círculo de Viena”. Para los teóricos de esta corriente, que vino a llamarse neo–positivismo o positivismo lógico, todo enunciado debe poder ser referido a hechos físicos, sino es pura metafísica y carece de sentido. *“Lo primero (lo científico) tiene carácter público, reconocible por todos, verificable además. Lo segundo (lo metafísico) es meramente particular, subjetivo en el sentido más restringido y menos valioso de dicha palabra, en todo caso no es conocimiento de nada, nada con sentido expreso, es simple opinión que nadie va a aceptar”*³. Veamos una descripción más detallada de la propuesta del neo–positivista:

*“La posibilidad de reducir todos los conceptos científicos a su base empírica y fenomenalista (los culturales a los psíquicos, los psíquicos a los físicos), es decir, a lo que constituyen mis propias experiencias elementales empíricas, es un fundamento clave para esta corriente de pensamiento. El procedimiento aceptado por ellos para adentrarse en ese bosque de conceptos científicos fue el de la «teoría verificacionista del significado» [...]. Estos fundamentos filosóficos se expresan en una tesis que puede proponerse así: Una proposición contingente es significativa si y sólo si puede ser verificada empíricamente, es decir, si y sólo si hay un método empírico para decidir si es verdadera o falsa; si no existe dicho método, es una pseudo–proposición carente de significado. (Brown: 1983, p. 25). Debe esclarecerse, pues, un claro criterio de demarcación entre la ciencia –reductible a física en última instancia, como hemos dicho ya–, cuyas proposiciones están llenas de significado, y los enunciados metafísicos, que carecen por entero de cualquier contenido empírico. Este criterio rígido y de importancia capital era el de verificación. Sólo el hablar científico es capaz de recibir una verificación experimental, lo que jamás acontece con otros hablars, que muestran así su carencia de cualquier significado: no son más que exhalaciones de aire”*⁴.

El neo–positivismo hizo aguas de manos de uno de sus jóvenes representantes. Karl Popper, llevado de la mano del problema de la inducción, negó la posibilidad de una verificación estricta de las teorías, y así rebajó la categoría epistemológica de los postulados científicos. Éstos no pueden ser nunca verificados de manera absoluta, deben ser precisamente falsados. Toda teoría que quiera ser verdaderamente científica debe contener en sí misma las condiciones de posibilidad para ser declarada falsa. Así avanza, según Popper, realmente la ciencia y la búsqueda sin término de la verdad: estando seguros de lo que es falso.

Por otra parte, la concepción de la materia, al modo de la física newtoniana que podría servir de base al empirismo que comporta el neo–positivismo saltó

³ ALFONSO PÉREZ DE LABORDA, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas* (Madrid 1989) 27-.

⁴ *Ibidem.*, 25.

por los aires en el mismo momento en que el Circulo de Viena estaba exponiendo sus teorías. La teoría de la relatividad con sus las singularidades y, más aún, la mecánica cuántica con su principio de indeterminación no nos permiten tener una visión compacta y determinista de la materia, sino que ha hecho mucho más complejo referirse a este término.

Sin embargo, el neo-positivismo parece haber sembrado bien hondo su terrible monismo ontológico y epistemológico. La realidad se reduce a materia, porque la materia es lo único que los instrumentos científicos nos permiten cuantificar y, por lo tanto, conocer. Sus consecuencias siguen entre nosotros: el descrédito de los demás saberes humanos y el determinismo no sólo físico, sino también biológico y psicológico. A los nombres sobresalientes de las pasadas décadas como Monod, Bunge, Monrin, Sagan... se añaden hoy los de Dawkins, Hawking, Harris, Hitchens, Wilson y Weinberg como profetas del científicismo, extendiendo sus postulados más allá de sus competencias científicas y presentando una visión del mundo incompatible no sólo con la fe, sino en muchos casos con la más clásica teoría de la persona humana.

2. La relativización de la ciencia

A pesar de todo lo dicho sobre la buena prensa de que goza la ciencia y sobre las secuelas de positivismo, hoy existe una brecha entre la consideración de la ciencia por parte de los filósofos y teóricos de la ciencia y la consideración vulgar, que algunos científicos comparten. El prestigio de la ciencia no es, desde luego, un lugar común para muchos pensadores contemporáneos.

Por una parte, los avances en física (teoría de la relatividad y física cuántica) nos han dejado una brecha entre las teorías, la representación de la realidad y la legalidad epistemológica más clásica (por ejemplo, el principio de no-contradicción). Además las grandes teorías astrofísicas se hacen con apoyo en la matemática y funcionan, pero transcurren decenios incluso en que por la carencia de medios técnicos no pueden ser contrastadas con hechos. De tal manera que muchos desde la misma ciencia o desde la filosofía niegan **el realismo de las teorías científicas**. La ciencia en este supuesto no nos permitiría conocer la realidad y, por ende, la verdad de las cosas sino que sus hipótesis serían meramente funcionales y para salvar las apariencias⁵.

⁵ Alfonso P. de Laborda, aún siendo un filósofo de la ciencia realista, afirma: *“Nótese bien, sin embargo, que aquello de lo que habla la cosmología, siendo, es verdad astrofísica en buena parte, no por eso deja de tener un inmenso sabor de elucubraciones en torno a las extrapolaciones –que no significa que sean injustificadas– que, con el instrumental científico, se hacen para hablar de un universo que tenemos a la mano, pero del que no podemos aprender experimentalmente en los laboratorios (si es que alguna ciencia teórica se hace así o se ha hecho alguna vez así), pues su único laboratorio es el universo entero. Pero no se debe pensar que la cosmología es sólo ciencia-ficción, pues es un hablar y construir científico, aunque en los bordes, al que accedemos con nuestras herramientas teóricas y del que poseemos la historia entera escrita*

El problema epistemológico se agranda además porque en numerosas ocasiones se detecta como las teorías infravaloran los datos o como son necesarias decisiones no empíricas acerca de cómo interpretar la naturaleza. A ello se suma el hecho de que la supuesta objetividad de la ciencia contrasta con el mundo real en el que los intereses de todo tipo, incluidos los estratégicos y económicos, también influyen los proyectos de investigación⁶.

Por otra parte, desde una filosofía crítica se duda seriamente de que la ciencia actual pueda ser capaz por sí misma conducir al progreso de la humanidad. Ya Husserl, Heidegger y Ortega hicieron una crítica del estrechamiento del mundo y de su fragmentación producida por la mentalidad científica moderna. Más aún, si se introducen en esta valoración consideraciones históricas, sociales y éticas: la capacidad destructiva de la tecnología (Hiroshima, Chernóbil...), su contribución a la brecha norte/sur, las posibilidades de la manipulación genética, el desafío ecológico... las dudas sobre la capacidad salvífica de la ciencia por sí misma se agrandan considerablemente.

Podemos decir con Ildefonso Murillo que: *“La ciencia ha nutrido la cultura moderna con sus métodos y con sus logros efectivos: más comodidades, mayor facilidad de comunicación entre los hombres, mejores condiciones sanitarias, mayor poder sobre la naturaleza. No sin motivo, la ciencia sigue siendo considerada por muchos como lo más seguro y eficaz. Pero nos asaltan algunos graves interrogantes. [...] Se ha resquebrajado con razón la fe en el progreso científico-técnico. No se le puede atribuir una seguridad intrínseca. La investigación científica de la naturaleza y del hombre, dejada a sí misma, no puede asegurar el futuro. Ya lo advertía Heidegger con palabras misteriosas poco antes de su muerte: «Sólo un Dios puede salvarnos». [...] Muchos han empezado a desconfiar de la ciencia. No se trata de sentimientos de decadencia, como si la ciencia hubiera agotado sus posibilidades. Sin duda, nunca ha pasado la ciencia por un momento tan floreciente en su perfeccionamiento metódico y riqueza de contenido. Pero el poder que aporta pone en peligro al mismo hombre. La seguridad que parecía ofrecer al hombre el*

ante nuestros ojos, y que con las teorías globales y de detalle queremos aprehender” (A. PÉREZ DE LABORDA, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas* (Madrid 1989) 114).

⁶ Tras reseñar la postura de Hübner sobre la objetividad científica, Juan L. Ruiz de la Peña amplía la apreciación crítica a otros teóricos: *“En realidad el mismo Monod había concebido que su famoso «postulado de objetividad» deriva de una opción libre, «constituye una elección ética». Y Kuhn sostiene que, cuando el científico esboza un paradigma teórico, debe tomar decisiones que, a fin de cuentas, sólo son legítimas desde una cierta forma de fe. Skolimowski, por su parte, habla de «las trampas» del «ideal de la objetividad», descubriendo bajo el mismo o bien una clara petición de principio (se define la realidad por el principio de objetividad; se «muestra» cómo tal principio se ajusta a la realidad) o bien una trivial tautología (al explicar los fenómenos, la ciencia ha de evitar atribuirles un «propósito»). La conclusión de Skolimowski es que «la racionalidad precisa una justificación ulterior más allá de la definición en círculo de que lo racional es lo científico y lo científico es lo racional». Esta justificación ulterior, es, por fuerza, extrínseca a la ciencia misma, es obligadamente meta-científica”* (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1988) 208. Pérez de Laborda afirma taxativamente: *“En la ciencia hay mucho de manipulación y en ella se dan elecciones camufladas, a veces inconscientes”* (Ibidem., 18).

conocimiento científico se ha quebrado. Esto quiere decir que o tenemos que renunciar a toda seguridad o debemos buscarla en otra parte. [...] No debemos esperar, pues, que las ciencias solucionen todos los problemas humanos. Los movimientos anticulturales de las dos últimas décadas [este texto está escrito en 1985], en cuanto manifiestan una falta de confianza en la ciencia, no carecen de razón. Las investigaciones interdisciplinarias son otro síntoma de la crisis por la que pasan actualmente las ciencias”⁷.

3. Hacia una correcta relación entre ciencia y fe

En 1875 el químico inglés J. W. Draper publicó su libro *Historia del conflicto entre religión y ciencia*, que es una de las expresiones más radicales del antagonismo entre ciencia y religión. Desde entonces la idea de la incompatibilidad entre estas dos constantes de la cultura ha cundido socialmente. Hoy en día desde ámbitos científicos positivistas como desde el fundamentalismo bíblico se pretende que hay una contradicción insalvable entre los datos y teorías científicas y las afirmaciones de fe sobre la creación del mundo y el origen del hombre, fundamentalmente.

Desde el pensamiento creyente, si le concedemos a ambas –ciencia y religión– pretensión de verdad, se impone explorar la posibilidad de una correcta relación entre ellas dentro del marco de la compatibilidad e, incluso, del diálogo.

Un primer enfoque sobre la relación ciencia/fe es la de la independencia u autonomía. Supone que son ámbitos de actuación diferentes, situándolos en planos distintos cualquier conflicto entre ellos debe ser un malentendido. Este camino ha sido explorado igualmente por teólogos y por científicos.

Entre los teólogos destaca Karl Barth, que parte del supuesto de la oposición entre fe y razón. Dios puede ser conocido sólo por la fe, ya que es el totalmente Otro y de Él sabemos sólo por lo que ha revelado en la historia. La esfera de la historia es la esfera de lo religioso y la de la naturaleza la de lo científico. Nada tiene pues que temer el hombre de ciencia, que posee su propia metodología, observación y razonamiento. Rudolf Bultmann desde su teología existencialista da un paso más. Además de la separación de métodos y objetos distingue entre el mundo interior del sujeto y el reino de los objetos. La Biblia usa un lenguaje objetivo, pero su pretensión está en la transformación de la existencia personal. El teólogo tiene, por lo tanto, que hacer un esfuerzo desmitificador para situar la fe en el plano del significado existencial⁸, pues los hechos no importan, sino sus significados. ¿Es intelectualmente honesta este atrincheramiento epistemológico de la fe el cuartel de invierno del “significado existencial” o es fruto de una retirada táctica forzada por el triunfo de las ciencias?

⁷ I. MURILLO, *Ciencia, persona y fe cristiana* (Madrid 2009) 18–19.

⁸ Cf. I. MURILLO, *Ciencia, persona y fe cristiana* (Madrid 2009) 152–153.

El científico y ensayista Stephen J. Gould, por una parte, agnóstico defensor de un proceso evolutivo impredecible, por otra, ha sostenido un esquema en el que afirma que ciencia y religión deben ser confinadas a esferas completamente separadas, que el mismo ha llamado “magisterios no superpuestos” (MANS)⁹. Gould niega la posibilidad de que ambas puedan unificarse o sintetizarse bajo un plan común, pero de la misma manera rechaza el conflicto entre ellas. *“La ciencia –afirma este autor– intenta documentar el carácter objetivo del mundo natural y desarrollar teorías que coordinen y expliquen tales hechos. La religión, en cambio, opera en el reino igualmente importante, pero absolutamente distinto de los fines, los significados y los valores humanos, temas que el dominio objetivo de la ciencia podría iluminar, pero nunca resolver”*¹⁰.

Aunque es cierto aquello que escribió Galileo a Cristina de Lorena, y que Juan Pablo II recogió en un discurso ante la Academia Pontificia de Ciencias, *“la Biblia nos dice cómo se va al cielo, no cómo va el cielo”*, la cuestión es más compleja. Ni Barth ni Bultmann apoyan una interpretación literalista de la Sagrada Escritura, sino que reconocen las limitaciones culturales de sus autores humanos. Pero es inevitable que se conceda que la fe cristiana afirma ciertos hechos (la resurrección, por ejemplo) que exceden la leyes naturales, por lo tanto, la fe cristiana sólo se puede defender en el marco de una concepción de la realidad en la que más allá de la naturaleza (material) se deje espacio a la realidad de otros factores. La teoría de Gould plantea un problema consecutivo a la amplitud de la realidad: sólo se puede sostener a la postre desde el materialismo y desde el agnosticismo de la razón en cuestiones de sentido. Por lo tanto, el área no-científica queda reservada a lo irracional emotivo. Por el contrario, si tenemos el valor de mantener los términos en toda su plenitud, es inevitable que haya un solapamiento entre ciencia y religión en algún punto¹¹.

Pero no es necesario rebajar epistemológicamente el valor de la ciencia y reducir todas las teorías científicas a meras hipótesis de trabajo. Tampoco puede ser el camino reducir las afirmaciones religiosas a meras metáforas o símbolos

⁹ En el fondo la posición de Gould es la misma que la de M. Planck. Cf. J. RATZINGER, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander 2011) 131–133.

¹⁰ KARL GIBERSON Y MARIANO ARTIGAS, 119.

¹¹ *“Diremos que, mientras MANS puede funcionar en general, hay casos en que tiene lugar el solapamiento particular de ciencia y religión. El cristianismo, por ejemplo, hace afirmaciones acerca del mundo natural, algo que Gould apenas tiene en cuenta. Para estar seguros, muchos cristianos ya o proponen una lectura literal de los textos bíblicos sobre la naturaleza, pero algunas creencias centrales cristianas, como la resurrección de Jesús, son afirmadas como eventos reales, históricos. No obstante, dada la naturaleza de este tipo de afirmaciones, resulta difícil ver cómo los argumentos puramente científicos serían capaces de probarlas o refutarlas. Los MANS de Gould es una propuesta sincera avanzada por un prestigioso científico práctico con amplios intereses humanísticos, pero cuya visión del mundo tiene un tono agnóstico y materialista”* (Ibidem. 125).

profundos de verdades existenciales o éticas. La clave está en uso de la razón diverso.

Algunos científicos no suelen distinguir bien entre el acercamiento científico a los fenómenos naturales (ciencia) y la reflexión filosófica sobre la naturaleza. Los teólogos de determinadas épocas, como la de Galileo, por el contrario, no han percibido la diferencia entre la Sagrada Escritura como verdad salvífica, las imágenes pre-científicas usadas por el autor sagrado y su necesaria interpretación.

Una distinción que encontramos en la filosofía medieval entre el *objeto formal* y el *objeto material* puede ayudarnos. Simplificando mucho la teoría, el objeto material es la realidad en cuanto tal, cualquier realidad, tanto la de las estrellas como la de la Sagrada Escritura. El objeto formal es la perspectiva o punto de observación desde la que se aborda la realidad. La ciencia se ocupa de lo real como fenómeno, es decir, como conjunto de datos sensibles y cuantificables, que además puede reproducir por medio de la experimentación. Por lo tanto, no agota lo real, sino los mecanismos de lo real y presupone, además, una unidad a la que se refieren los fenómenos. La filosofía, precisamente, es la que trata de lo real en tanto que realidad inteligible, cuyo fundamento puede ser buscado. Toda ciencia opera con un modelo de conjunto de lo real y por ello comporta una filosofía previa. Por su parte, la teología en encarga de las mismas realidades desde la perspectiva de la Revelación. No se pregunta por los mecanismos de las cosas ni directamente por la condición de posibilidad de todo lo real, sino que partiendo del dato revelado desvela su sentido y su fin último.

La tradición filosófico-teológica medieval aporta otro instrumento de interés considerable a la hora de evitar el conflicto entre ciencia y fe y quizá también pueda abrir la puerta a una complementariedad y al diálogo. No es otro que **la causalidad segunda**. Ésta viene de la mano de la concepción del Dios creador como *Lógos* y, por lo tanto, como Creador de un mundo con sentido, con su propia consistencia y legalidad. Ésta última es condición, junto con la capacidad reflexiva del hombre, de la misma ciencia. La teología católica ha admitido desde san Agustín y, de una manera más sistemática, desde santo Tomás y la escolástica que la providencia de Dios se ejerce también por las mismas leyes de la naturaleza y que no excluye el azar ni la libertad humana. La causalidad divina no puede ser entendida al modo de una causalidad creada, al mismo nivel de la materia y de las fuerzas cósmicas. El Dios artesano o relojero es más bien el Dios del mito o incluso del racionalismo moderno, pero no el Dios creador del cristianismo, trascendente al mundo y, a la vez, Aquél que le da el ser.

Asumiendo estas precisiones se pueden establecer las líneas de un diálogo y una complementariedad desde la fe cristiana con la ciencia.

1. **La independencia metódica e instrumental.** Si la ciencia intenta tratar de la realidad total, más allá de su aspecto cuantificable, opera ya como metafísica o como fe. Y, a su vez, si la fe quiere dar una explicación empírica de un fenómeno opera como ciencia. Precisamente un milagro es aquello que está más allá de una explicación según la experiencia ordinaria de la naturaleza.

Dicho esto, se entiende que la ciencia, por su propio método, es insuficiente para responder a las preguntas más hondas del ser humano, que se refieren al sentido de las cosas. El sentido trasciende las pesas y las medidas aunque sea el sentido de realidades que pueden ser pesadas y medidas. La ciencia moderna abandonó la consideración de la teleología y el juicio positivo o negativo sobre la existencia de un fin no pertenece al campo científico. Por ello la teorías científicas actuales, mucho más que las visiones filosóficas del mundo antiguo (incluidos los modelos platónico o aristotélico de cosmología) no predeterminan una opción sobre el fundamento y el sentido de la realidad.

2. **Acoger los datos de la ciencia.** Salvado el peligro del concordismo o de la acomodación de los resultados científicos, siempre revisables, a la lectura literal de la Sagrada Escritura, la reflexión sobre la fe puede acoger críticamente los datos que aportan las ciencias. Porque *“existen vínculos objetivos y subjetivos entre ellas. Las ciencias aumentan y mejoran nuestro conocimiento del mundo y del hombre, con lo que se nos posibilita el descubrir mejor el poder y la sabiduría del Dios creador. Por su parte, la fe cristiana nos convence de la racionalidad de un universo que es obra de un Dios personal infinitamente sabio y de la capacidad humana para conocer esa racionalidad, con lo que garantiza las posibilidades de verdad de la razón científica”*¹².

Además, las ciencias naturales y también humanas pueden ayudar a la teología como criterio negativo para rechazar fijaciones culturales. También la fe cristiana en su incesante búsqueda de la verdad revelada puede dejarse purificar por la ciencia de las adherencias históricas de la superstición o de cosmovisiones insuficientes.

3. **La fe como instancia crítica.** El siglo XX ha sido testigo de la catástrofe que produce el poder militar, económico o científico si no se deja orientar por la ética. Las teorías científicas no aportan valores éticos y, cuando pretenden hacerlo, en muchos casos los valores que creen aportar deterministas e inhumanos (véase la aplicación ética del darwinismo: el llamado darwinismo social). Del mismo modo podemos hablar de una barbarie cultural y educativa por la descompensación entre los conocimientos y habilidades técnicas del ser humano y la crisis de referentes morales. Por ello, la fe cristiana puede recordar *“a la ciencia sus límites, reivindicando la existencia de otras dimensiones de lo real además de aquellas que la ciencia investiga. La ciencia, que siempre versa sobre el más acá, recibe su sentido del más allá: de la filosofía y de la fe cristiana. Éstas, al trascenderla, la relativizan. En cuanto la actividad científica pretende controlar la existencia entera del*

¹² I. MURILLO, 155.

hombre y se manifiesta atea o agnóstica, deja de ser ciencia. La fe cristiana debe prestar a la ciencia el servicio de impedir su metamorfosis en lo que es la negación del espíritu científico: el dogmatismo, la absolutización de su propia verdad y saber”¹³.

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas* (Madrid 1989).

ANTONIO FERNÁNDEZ–RAÑADA, *Los científicos y Dios* (Madrid 2008).

JOHN F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens* (Santander 2012)

KARL GIBERSON Y MARIANO ARTIGAS, *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión* (Madrid 2012).

ILDEFONSO MURILLO, *Ciencia, persona y fe cristiana* (Madrid 2009).

JOSEPH RATZINGER, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander 2011).

JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1988).

Para reflexionar en casa...

J. RATZINGER, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander 2011) 133–135.

“La decadencia de las religiones antiguas y la crisis del cristianismo en la modernidad ponen de manifiesto que la religión se desvanece cuando ya no puede armonizarse con las certezas esenciales de una determinada visión del mundo. Pero, por otra parte, la religión necesita una autoridad que vaya más allá de lo que cada uno pueden pensar por sí mismo; de hecho, solo así es aceptable el compromiso absoluto que la religión plantea a los hombres. Así pues, tras el final de la Ilustración y a partir de la conciencia de que la dimensión religiosa no puede extinguirse, se procedió a buscar un nuevo espacio para la religión, en el que, debía poder vivir en una constelación inalcanzable por la que no estaba amenazada. Por esta causa se le atribuyó el «sentimiento» cómo ámbito propiamente suyo de la existencia humana. [...] Precisamente de aquí proceden en verdad nuestras dificultades, a saber, del hecho de que actualmente dividimos el mundo en dos sectores y, así, de uno desconocido hasta ahora [lo que más abajo llama “la razón sectorialmente especializada”, es decir, la tecno–ciencia actual], podemos disponer de él en el pensamiento y en la acción, pero los interrogantes no aplazables sobre la verdad y los valores, de la vida y la muerte, se hacen cada vez más irresolubles.

La crisis del tiempo presente procede precisamente del hecho de que se ha reducido considerablemente la medicación entre el ámbito subjetivo y el objetivo y, en consecuencia, la razón y el sentimiento se distancian cada vez más y

¹³ *Ibidem.*, 160.

pierden los dos el vigor y la vitalidad. De hecho, la razón sectorialmente especializada tiene una fuerza increíble y produce los resultados que quiera, pero, debido a la estandarización de un solo tipo de certeza y de racionalidad, no permite ya que se pueda profundizar en las cuestiones fundamentales del ser humano. De ahí se sigue una hipertrofia en el ámbito del conocimiento técnico-pragmático, a la que se contraponen la correspondiente atrofia en el ámbito de las cuestiones de fondo, produciéndose así una perturbación del equilibrio general, que puede llegar a ser mortal para la humanidad. Por otra parte, la religión no ha desaparecido en absoluto. Es más, desde numerosos puntos de vista se está produciendo un aumento de la demanda religiosa, si bien se disgrega en particularismo, se distancia de su amplio contexto espiritual y en lugar de ennoblecer al hombre le promete aumentar su poder y satisfacer sus necesidades. Se busca lo irracional, lo supersticioso y lo mágico, cerniéndose la amenaza de su retorno a formas anárquico-destructivas de interacción con potencias y fuerzas ocultas. Podríamos sentirnos tentados a decir que actualmente no existe ninguna crisis de la religión, sino, más bien, una crisis del cristianismo. Por mi parte no estaría de acuerdo. De hecho, la simple difusión de fenómenos religiosos o para-religiosos no significa que se esté produciendo un florecimiento de la religión. Es verdad que el aumento de formas patológicas del fenómeno religioso demuestra que la religión no está desapareciendo, pero también pone de manifiesto que se encuentra en una severa condición crítica. Incluso nos engañaría el fenómeno aparente según el cual en lugar del cristianismo, que está ya en sus últimas, están aumentando las religiones asiáticas o el islam. Es evidente que las grandes religiones tradicionales de China y Japón no logran hacer frente, o no suficientemente, a la presión de las ideologías modernas. Pero tampoco la vitalidad religiosa de la India resta importancia al hecho de que tampoco allí se ha logrado llegar hasta ahora a un acertado encuentro entre los nuevos problemas y las tradiciones antiguas. También es cuestionable que el nuevo impulso del mundo islámico se deba a fuerzas auténticamente religiosas. Podemos presentir que, bajo numerosos aspectos, está al acecho también aquí la amenaza de una autonomización patológica del sentimiento que refuerza solamente la amenaza de aquellas atrocidades, de las que Pauli, Heisenberg y otros ya nos habían hablado.

No existe otra alternativa: la razón y la religión tiene que volver a encontrarse, sin disolverse la una en la otra. Lo que está en juego no es la protección de los intereses de las antiguas instituciones religiosas, sino el mismo hombre y el mundo”.