

EL INFLUJO DE LA CIENCIA
EN LA RELIGIOSIDAD ACTUAL

Por Miguel Benzo Mestre
Doctor en Teología.

El viejo tema, planteado ya en el siglo XVIII, del impacto del progreso científico y técnico en las creencias religiosas, puede analizarse a dos niveles: el del influjo de la divulgación científica (que en nuestro tiempo incluye el importante campo de la ciencia ficción); y el influjo de la verdadera ciencia en la investigación teológica. Ambos aspectos los consideraremos dentro del ámbito del cristianismo y no de las otras religiones, aunque muchos fenómenos sean comunes a todas ellas.

1.- Divulgación científica y religiosidad popular.

Resumiré mi parecer en pocas palabras, por lo que a este primer nivel se refiere, diciendo que la divulgación científica está siendo beneficiosa para el cristianismo popular en cuanto contribuye a eliminar los residuos de mentalidad mágica; y está siendo dañina en cuanto que oscurece en muchos el sentido del misterio.

Entiendo por magia la creencia en que la marcha del mundo (hechos históricos, biológicos, psicológicos, cosmológicos) está habitualmente regida por fuerzas extracósmicas, sobrenaturales, incomprensibles e imprevisibles para el hombre. Ello implica, claro es, servidumbre y adoración a la naturaleza. San Pablo ha descrito elocuentemente la situación de la humanidad precristiana como "sometida a los elementos de este mundo", ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδομένοι, (Gálatas 4,3). Dos gravísimas consecuencias se derivan, pues, de tal actitud: la radical desvalorización del hombre respecto de los restantes seres; y el intento de manipular de algún modo esas terribles fuerzas cósmicas, = tratando de hallar arbitrariamente los gestos y las palabras eficaces, que sirvan de sortilegios para propiciar a las benéficas e inmovilizar a las maléficas. Lo cual lleva a su vez, a un concepto mágico de los lugares (templos), de los tiempos (fiestas) y de los sacerdotes. En resumen: la mentalidad mágica implica deshumanización e irracionalidad.

Dos ejemplos, particularmente clarificadores de esa situación de servidumbre a los elementos de este mundo, nos lo proporcionan el arte paleolítico y el arte egipcio. Parece seguro que el hombre paleolítico se consideraba a sí mismo muy inferior a los animales, y veía en ellos un ideal de poder al que intentaba aproximarse. Ello era explicable: los animales se le aparecían como incomparablemente más fuertes, astutos, ágiles, que él mismo. Las pinturas parecen dignificar la figura humana asimilándola a la del animal en su misma forma, o presentándola recubierta de atributos animales: pieles, cornamenta... Las investigaciones de Leroi-Gourhan creen poder concluir que, en concreto, los pintores paleolíticos asimilaban la figura de la mujer, preferentemente a la del bisonte (a este respecto, parecen confirmar dicha tesis los famosos dibujos de la cueva de Pech-Merle en los que aparece la sucesiva transformación de una silueta femenina en la del gran bóvido); y asimilaban la figura masculina principalmente al caballo.

El arte egipcio, por su parte, expresión de una cultura que, a pesar de sus refinamientos seguía ligada a sus raíces mágicas, nos ofrece in cansablemente la imagen del hombre tipo, el faraón, empequeñecida y cobijada bajo la protección de la serpiente, la leona, el halcón, el buey... fuerzas naturales divinizadas.

Pero la mentalidad mágica no se extingue con estas remotas culturas, si no que persiste en múltiples creencias populares de la Edad Media y de nuestros días, no sólo en su forma patente de supersticiones, sino también bajo un leve barniz cristiano. Esto último es manifiesto en las multiplas concepciones mágicas de la eficacia de la oración, de la providencia, de los sacramentos, de las imágenes, del sacerdote...

La segunda dimensión de la cultura mágica, el irracionalismo, no es menos funesta para una religiosidad auténtica: si las fuerzas que rigen el cosmos son arbitrarias e ininteligentes, no cabe respecto de ellas ni el diálogo, ni la oración. Lo único que puede intentarse es la búsqueda, por azar, de palabras y gestos, sortilegios, que "simpaticen" con tales fuerzas y logren provocar sus efectos beneficiosos y evitar los dañinos. Claro está que de tales intentos a ciegas se irán decantando los de eficacia comprobada. En ese momento, la magia se transforma en ciencia y técnica, y las fuerzas cósmicas sobrehumanas quedan so juzgadas por el hombre.

Es comprensible que este asombroso descubrimiento de que los poderes = misteriosos que parecían dirigir omnipotentemente el universo, pueden ser, a su vez, manipulados sistemáticamente por el hombre, provocara en todas las culturas primitivas una profunda crisis, que intentó resolver se por uno de estos dos caminos: o sacralizar la ciencia naciente, reservando su cultivo a los círculos sacerdotales esotéricos; o, por el contrario, condenar la ciencia como una pretensión herética y blasfema de desafiar las potencias sagradas: todas las historias religiosas tienen su Prometeo y su torre de Babel.

La eliminación de la mentalidad mágica, es decir, la divulgación a nivel popular del convencimiento de que las fuerzas cósmicas no son sobrehumanas sino infrahumanas, y reductibles por tanto al dominio del hombre, supone un inmenso beneficio para la religiosidad cristiana. Porque ya uno de los temas constantes del Antiguo Testamento es la lucha de la religión de Yavé contra la magia (lo cual no impide, claro es, que en algunos textos bíblicos se advierta claramente la huella de la cultura mágica propia de los pueblos vecinos, y con hondo influjo en muchos estratos del pueblo de Israel). En efecto, el Dios del Antiguo Testamento es "el que no puede ser manipulado ni conjurado por el hombre". No hay ritos, ni sortilegios, ni dones que puedan forzarle a obrar de un modo determinado. Ninguna imagen puede representarlo. E Israel irá sabiendo cada vez con mayor precisión que aunque Javé es un Dios personal, y puedan aplicársele calificativos antropológicos como el de Padre, no es en modo alguno un Dios antropomórfico.

Los residuos mágicos que quedaban en la religiosidad israelita fueron definitivamente barridos por la enseñanza de Jesús y la interpretación que de ella hizo la primera generación cristiana: desaparecen los conceptos mágico-religiosos de puro e impuro, la circuncisión, los alimentos prohibidos, los incontables preceptos meramente rituales. Los escasos ritos establecidos por Jesús tienen el carácter de "memoriales" suyos; es decir, están destinados a revivir entre los fieles la presencia de la Palabra divina hecha carne, Palabra que sigue llamando a realizar el ideal del Sermón de la Montaña.

Este carácter anti-mágico y anti-antropomórfico de toda la religión bíblica en ambos Testamentos hará posible que el Cristianismo ofrezca una "tercera vía" (que se convertirá en la base de toda la cultura europea)

al callejón sin salida en que la religiosidad greco-romana se halló ante la ciencia y la filosofía nacientes: condenarlas, en Sócrates, como atentadoras a la inefabilidad de lo sagrado; o eliminar lo sagrado, para que el hombre pueda conocer y dominar el mundo. Para el Cristianismo, por el contrario, el mundo no es divino, y puede y debe ser investigado y manejado por el hombre; pero ello no le impide que adore al = Dios escondido y presente, cuya esencia trasciende todo lo mundano. Es decir, que el hombre de la cultura cristiana puede ser a un tiempo un científico y un creyente.

Pero si la progresiva desaparición de la mentalidad mágica favorecida = por la divulgación científica contribuye a purificar la religiosidad = cristiana popular, muy distinto es lo que ocurre con la otra consecuencia de dicha divulgación: la paulatina pérdida del sentido del misterio. Considerémosla en dos grados: la decadencia del sentido del misterio = del mundo en general, y la decadencia del sentido del misterio del hombre.

La ceguera para la radical dimensión misteriosa del mundo proviene fundamentalmente de entenderlo como herramienta, como instrumento. Es decir, proviene de aplicar la actitud técnica no a una parcela de la realidad sino a la totalidad de la misma. La herramienta, en efecto, no encierra misterio: emana del hombre, y está destinada a un fin concreto y preciso predeterminado por su fabricante. La gran masa de nuestros contemporáneos, deslumbrada por el asombro progreso técnico del último siglo, ha adoptado una actitud técnica ante el cosmos: para ella, el = mar, la flora y la fauna, la configuración geológica e incluso los astros son, al menos potencialmente, instrumentos de la técnica humana. A tal instrumentalización de la naturaleza ha contribuido poderosamente el escaso contacto con la "naturaleza en bruto", no elaborada, con sus "de dónde" y "para qué" intactos, que tiene el habitante de las = grandes ciudades modernas.

La adopción colectiva de la actitud técnica ante el mundo ha provocado la ceguera metafísica: la incapacidad para estremecerse ante la cuestión suprema de por qué la entera realidad es así y no de otro modo; = para percibir la absoluta injustificación última de que algo exista, y de que exista precisamente en esta forma concreta y no en otra.

Más grave aún para la auténtica religiosidad es la generalizada ceguera para el misterio del hombre. Creo que sus dos causas fundamentales (además de la tendencia a incluir también al hombre entre las herramientas manipulables) son las peculiares dificultades de nuestra época para la intimidad con nosotros mismos y para la intimidad con los demás. Acaso más que de "dificultades para la intimidad" convendría hablar de "facilidades para la no intimidad"; ya que en el hombre ha existido = siempre una profunda tendencia a rehuir el profundo encuentro consigo mismo y con los otros, por miedo, sin duda, a tomar clara conciencia = de los aspectos problemáticos del propio ser, y a verse llevado a "simpatizar" con los ajenos. Tales facilidades para la "no intimidad" consisten en las ingentes posibilidades de extraversion y de reducir a = contactos epidérmicos (o como ha dicho Alvin Toffler, a "relaciones = modulares") nuestro trato con los demás, que la civilización proporciona. En tal clima-intimista, los más hondos interrogantes sobre qué es el hombre, de dónde viene y a dónde va, se disuelven en cuestiones más o menos banales, de corto vuelo y a corto plazo.

2.- Ciencia y teología

Aunque el conocimiento sistemático y riguroso brote en cada época del subsuelo de las creencias y preocupaciones generales de los hombres de la misma, y no quepa, por tanto, mantener una distinción adecuada entre ciencia e ideología popular, es innegable que el hecho mismo de enfrentarse a los problemas con pretensiones de completa objetividad y preci

sión pone de manifiesto interrogantes de la realidad que pasan inadvertidos para el hombre no científico.

¿Cuáles son las principales exigencias de reflexión que el actual desarrollo del método científico en general y de las diversas ciencias en particular plantea a la investigación teológica?. Intentaré aquí = una somera enumeración, inevitablemente incompleta, de los más importantes.

Creo que un primer grupo de problemas es el planteado por las ciencias del lenguaje. Sus métodos de análisis han alcanzado en nuestros días una precisión jamás igualada, que se perfecciona constantemente. Ello obliga a la teología a un examen de su propio lenguaje. Tal empresa = dista de ser nueva: en los escritos de San Pablo y de San Juan, en la época patrística (enfrentada con la ardua tarea de verter la Revelación, expresada en categorías culturales semíticas, a categorías culturales greco-latinas), ante la penetración del aristotelismo en la Europa medieval, en el Renacimiento, ante el racionalismo del siglo XVIII y ante las transformaciones sociales del XIX, la teología hubo de buscar en el lenguaje profano, popular o científico, nuevas fórmulas para expresar su actitud ante las nuevas cuestiones. Pero la revisión que hoy exige es mucho más honda. A mi modo de ver, la primera conclusión a que habrían de llegar los teólogos es a la de si lo religioso puede ser expresado en un lenguaje abstracto o solamente en un lenguaje simbólico, semejante al de la poesía, la música y las artes plásticas. Y en el caso de que parte de la Revelación bíblica pueda expresarse en lenguaje abstracto, será necesario precisar, con mayor rigor aún de lo = que ya se ha hecho, la naturaleza unívoca o análoga que en cada caso adopta. No menos urgente es la tarea de revisar la terminología teológica para determinar si no sería conveniente remplazar aquellos vocablos que en la cultura actual han adquirido un ámbito semántico demasiado diferente del que la teología quiere atribuirles: piénsese, a modo de ejemplo, en la propuesta de Karl Rahner de renunciar al término "persona" para expresar la realidad trinitaria, ya que su significado actual, según él, no es apto para ello.

En conexión estrecha con los problemas del lenguaje teológico está el más amplio de la hermenéutica. Los investigadores bíblicos de todas = las confesiones están llegando a un completo acuerdo sobre las normas científicas de interpretar los textos de ambos Testamentos. Apenas se ha abordado, por el contrario, el problema de la hermenéutica de los textos teológicos en sus dependencias conceptuales de la cultura y las circunstancias históricas de la época en que se formularon, distinguiendo en ellos entre su contenido religioso fundamental y las cambiantes expresiones teóricas.

Un segundo grupo de problemas le viene planteado a la teología por el cada vez más perfecto conocimiento alcanzado por el hombre, de las leyes que rigen los fenómenos cósmicos: físicos, químicos, biológicos, psicológicos, sociológicos. Ello exige la revisión de los conceptos de presencia de Dios en el mundo, de providencia, de influjo de lo sobre natural en la psicología y la historia, y en general, en el "funcionamiento" del mundo. ¿Qué significan una presencia y una intervención extracósmicas en un universo que parece "lleno de sí mismo", "completo", "autodeterminado"?. Muy conocida es la parábola del filósofo inglés Anthony Flew en que se da expresión plástica a esta experiencia del hombre contemporáneo:

"Una vez dos exploradores llegaron a un claro de la selva. En el claro crecían muchas flores y malas hierbas. Un explorador dijo: "algún jardinero debe guardar este terreno". El otro contestó: "no hay jardinero". Y así plantaron sus tiendas y organizaron la guardia. No vieron a un solo jardinero. 'Quizá se trate de un jardinero invisible'. Lo rodearon de una alambrada. Lo electrificaron. Hicieron patrulla de

guardia con perros sabuesos... Jamás surgió un grito que indicara que algún intruso hubiera quedado electrocutado. Ni un movimiento del = alambre delató jamás al asaltante invisible. Los sabuesos jamás ladra ron. Sin embargo, el creyente todavía no se da por satisfecho: 'hay = un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no despide olor ni hace ruido; un jardinero que viene secretamente a visitar el jardín que ama'. Finalmente, el escéptico se desespera: '¿ qué es lo que queda de tu primera afirmación? = ¿ en qué difiere lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible y eternamente camuflado, de un jardinero imaginario o de ningún jardi nero?' (*).

Un caso especial de esta problemática de la presencia de lo sagrado en el seno de lo profano lo constituye el modo de entender la presencia real de Cristo en la Eucarístia, cuando los conceptos aristotélicos de "substancia" y "accidente" no parecen tener sentido para la ciencia mo derna.

También en el dominio de la teología moral, el conocimiento de los me canismos psicológicos proporcionado por la psicología profunda a partir de Freud, obligan a replantear los conceptos y los límites de la responsabilidad y la culpa, así como los métodos de tratamiento pasto ral.

El tercer grupo de cuestiones derivadas del progreso científico se re fiere a la valoración del hombre y a su puesto en el cosmos. La Biblia y la teología cristiana confieren al hombre un papel privilegiado en el universo, y atribuyen a su naturaleza un elemento, el espíritu, que lo hace heterogéneo respecto a los otros seres del mundo visible. Pero la astronomía moderna, las hipótesis cosmogónicas, la concepción evolu cionista, el esclarecimiento de las motivaciones últimas de la conduc ta humana, los paralelismos establecidos por algunos antropólogos entre la psicología animal y la del hombre, parecen reclamar ciertas modi ficaciones en el antropocentrismo de nuestra cultura, con las consi guientes repercusiones en la antropología teológica e incluso en la Cris tología. ¿Cual es el puesto de Jesús, de la Encarnación, la Redención y la Resurrección, en este universo deshumanizado?. Como es sabido, tal fue la cuestión central a la que quiso responder Teilhard de Chardin. Pero su obra, que tanto entusiasmo despertó en muchos, parece sujeta en la actualidad a severas revisiones tanto desde el ángulo científico co mo desde el teológico.

Finalmente, nuestros actuales conocimientos de la historia y de la so ciología obligan a revisar un cuarto grupo de temas teológicos: los de la Eclesiología. ¿ Cual ha sido a lo largo de la historia y cual debe ser en la actualidad el papel de las Iglesias cristianas, y en parti cular de la católica, en el complejo tejido de las relaciones sociales?. ¿ Qué posición debe ser la que adopte ante la sociedad profana?. ¿ Qué valor tiene en la actualidad la "doctrina social" de la Iglesia?. Y en el interior de la misma estructura eclesial, ¿ cuáles son los respecti vos papeles sociales de jefes y fieles, de clérigos y laicos, de = varones y mujeres, de adultos y jóvenes...?

No es nada nuevo, repito, que la evolución histórica plantee problemas nuevos a la teología. Así ha ocurrido siempre. Lo propio de nuestro = tiempo es la increíble aceleración del ritmo a que los cambios se pro ducen, y la enorme dificultad, por tanto, de que la reflexión teológi ca no quede desfasada respecto de ellos. Por otra parte, no siempre ha contado la Iglesia con un Ireneo, un Agustín, un Tomás de Aquino, capa ces de formular la síntesis entre el eterno mensaje cristiano y las exi gencias culturales de cada fase de la historia.

(* Reproducida por P.M.van Buren: El significado secular del Evangelio (Barcelona, 1968), p.19.