



HOMENAJE A BENEDICTO XVI: LA FE QUE BUSCA ENTENDER

El estado de la cuestión: F. HERNANSANZ, P. BLANCO SARTO. **Reflexión y crítica:** S. J. CASTRO, M. PÉREZ MARCOS. **Didáctica:** F. MARTÍN HERRÁEZ. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de recensiones que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutiero Carrasco (Universidad Pontificia Comillas. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid), Francisco José Arrocha García (Universidad Pontificia Comillas).

Administración:

M.^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, Répertoire Bibliographique de la Philosophie,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2023)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: Benedicto XVI

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 39

Septiembre/Diciembre

III/23

Presentación..... 313

Introducción Preocupaciones compartidas

SU EMINENCIA REVERENDÍSIMA SR. CARDENAL DR. D. AQUILINO BOCOS MERINO:

Ratzinger y su pasión por la verdad 315

El estado de la cuestión

HERNANSANZ, F. - BLANCO SARTO, P.: *La luz de la verdad. Fe y razón en*

las enseñanzas de Benedicto XVI 328

Reflexión y crítica

CASTRO, S. J.: *La dimensión mística y orante del «autor-Aquino»* 351

PÉREZ MARCOS, M.: *No es la ciencia la que redime al hombre, sino el amor* ... 369

Didáctica

MARTÍN HERRÁEZ, F.: *El debate ciencia-fe en el aula* 397

Informaciones

Crítica de libros	413
MUÑOZ DE BAENA, José Luis: <i>Apocalipsis identitarios: filosofía queer y nominalismo postmoderno</i> (Isabel Beltrá Villaseñor).	
BURGOS, Juan Manuel/LEYRA-CURIÁ, Santiago: <i>El populismo en España: claves de identificación y presencia en los partidos políticos</i> (Francisco José Arrocha García).	
PÉREZ MARCOS, Moisés: <i>¿Qué es la neuroteología?</i> (Ildefonso Murillo).	
Noticias de libros.....	425

No es la ciencia la que redime al hombre, sino el amor

It is not science that redeems man but love

Moisés Pérez Marcos

No es la ciencia la que redime al hombre.
El hombre es redimido por el amor.

Benedicto XVI, *Spe salvi*, 26

Resumen

El texto expone brevemente las principales aportaciones que Joseph Ratzinger/Benedicto XVI realizó en el ámbito de los estudios de ciencia y religión. A pesar de no tratarse de uno de los temas que desarrolló más sistemáticamente, sus obras están frecuentemente llenas de reflexiones relevantes para dicho ámbito. El teólogo y papa supo ver con acierto cuáles eran algunos de los problemas fundamentales que la ciencia contemporánea presentaba a la teología católica. Pero también supo ver que en la ciencia contemporánea hay elementos suficientes para permitir, desde ella, argumentar en favor del teísmo.

Abstract

The text briefly outlines the main Joseph Ratzinger/Benedict XVI's contributions in the field of science and religion studies. Although this is not one of the subjects he developed most systematically, his works are often full of reflections which appear as very relevant to this field. The theologian and pope was able to see rightly what were some of the fundamental challenges that contemporary science offered to Catholic theology. But he was also able to see that there are elements enough in contemporary science to make an argument in favour of theism.

Palabras clave: Benedicto XVI, ciencia y religión, matemáticas, progreso, ética.

Keywords: Benedict XVI, Science and Religion, Mathematics, Progress, Ethics.

Introducción

Lo que me propongo en este texto es explorar la relevancia del pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI para los estudios ciencia-religión. He escrito Ratzinger/Benedicto XVI porque no haré espe-

cial distinción entre lo que dijo como teólogo, como obispo o como obispo de Roma. La relevancia de estas distinciones es notable para el teólogo, pues la autoridad que concede a unas expresiones no es la misma que a otras. Pero aquí no estoy interesado en el «grado magisterial» de una u otra idea, sino en la idea misma, y en su relevancia para los estudios que abordan las relaciones entre ciencia y religión. No trato todos los temas de los que se podría haber hablado, entre otras cosas porque eso implicaría un conocimiento muy profundo de la obra de Ratzinger (que no tengo), y mucho más espacio que este breve texto (espacio del que no dispongo). Pero creo que sí aparecen los temas más importantes, a juzgar al menos por la repercusión posterior que han tenido. Y, en cualquier caso, espero que el texto sirva para hacerse una idea general de cuál fue la aportación de Ratzinger a estos asuntos.

Se ha discutido mucho sobre si Ratzinger fue un pensador original. Para algunos se trataría de uno de los más importantes teólogos del siglo XX, cuyo pensamiento habría dejado una profunda huella en la Iglesia, gracias a su influencia en el Concilio Vaticano II (en el que participó como perito), pero también gracias a su posición al frente de la Congregación (actualmente Dicasterio) para la Doctrina de la Fe, en la cual estuvo como prefecto desde 1981 hasta 2005 (bajo su dirección se publicaron algunos documentos importantes, entre ellos el *Catecismo*), o su gran influencia en algunos documentos clave como la *Fides et Ratio*. Otros, sin negar su influencia, lo interpretan más bien como un pensador no original, que se habría limitado a repetir los grandes temas de la tradición católica, un *vir ecclesiasticus* dedicado fundamentalmente a la institución¹. No estoy en disposición de sentenciar esta disputa, ni es intención de este texto siquiera plantearla. Pero limitándome al tema de las relaciones entre ciencia y religión cabe decir que el teólogo y papa Benedicto XVI ha sabido rescatar los grandes temas teológicos de la tradición de la Iglesia y traerlos al debate contemporáneo. Benedicto XVI supo detectar algunos de los más importantes retos a los que se enfrentaba el mundo contemporáneo, y trató de explicar, con un lenguaje renovado y lo más sencillo posible, por qué la tradición de la Iglesia podía iluminar algunos debates actuales. No estoy en disposición de dictaminar si en general su pensamiento teológico fue original, pero al menos en este otro aspecto creo que sí lo fue. Hay muchas maneras en las que un

¹ HALLONSTEN, Gösta: «Benedict XVI/Joseph Ratzinger», en KRISTIANSEN, Staale Johannes / RISE, Svein (eds.): *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*. Routledge, Londres / Nueva York, 2013.

pensador puede ser original, y no todas consisten en desarrollar teorías o conceptos nuevos. Saber identificar los problemas contemporáneos, conocer la tradición de la Iglesia, saber releer los problemas contemporáneos a la luz de esta tradición (y por lo tanto también esa tradición a la luz de los problemas contemporáneos), y mostrar por qué esa tradición sigue viva y aporta orientación para el hombre de hoy no es, entiendo, una tarea menor para un teólogo. No es una labor que carezca por completo de originalidad y lo que está claro es que se trata de una tarea imprescindible.

1. Sobre la verdad del cristianismo

La relación entre la ciencia y la religión puede verse como una instancia o un caso concreto de la relación, más amplia, entre la razón y la fe. Y este es precisamente uno de los grandes temas del pensamiento de Ratzinger. Antes de entrar en cómo veía él las relaciones entre razón y fe, conviene aclarar que su punto de partida es la convicción de la verdad del cristianismo, es decir, de la verdad de la fe. No me refiero solamente al hecho, por lo demás obvio, de que nos encontramos ante un teólogo católico, que por lo tanto parte de una fe ya dada y de una determinada tradición, sino al hecho de que Ratzinger fue siempre un firme defensor de la verdad del cristianismo frente a las tendencias que pretendían convertirlo en mera mitología, en mero simbolismo o en un conjunto de metáforas útiles moralmente. Frente a quienes piensan que no es posible encontrar la verdad en materia de religión, Ratzinger cree que tal cosa es posible. Señalo esto, en primer lugar, porque una de las razones que Ratzinger detecta para este escepticismo frente a lo religioso es precisamente el avance de la ciencia. Como dice en uno de sus textos:

«Este escepticismo, sumamente generalizado, ante la pretensión de poseer la verdad en materia de religión es corroborado adicionalmente por las cuestiones que la ciencia moderna ha planteado acerca de los orígenes y contenidos de lo cristiano: por medio de la teoría de la evolución parece quedar superada la doctrina de la creación; por medio de los conocimientos sobre el origen del hombre quedó superada la doctrina acerca del pecado original; la exégesis crítica relativiza la figura de Jesús y pone signos de interrogación ante su conciencia de ser el Hijo de Dios; el origen de la Iglesia en Jesús aparece como dudoso, etc. El fundamento filosófico del cristianismo llegó a hacerse problemático a causa del “final

de la metafísica”; sus fundamentos históricos se han puesto en duda por los métodos históricos modernos. Y, como consecuencia, resulta también obvia la reducción de los contenidos cristianos a un valor simbólico, el no concederles una verdad superior a la que tienen los mitos en la historia de las religiones, el considerarlos como una forma de la experiencia religiosa que debería situarse humildemente junto a otras experiencias religiosas. Se siguen utilizando las formas de expresión del cristianismo, pero, claro está, modificando de raíz su pretensión de enseñar la verdad»².

Creo no exagerar si digo que este texto puede verse como una especie de programa para el pensamiento de Ratzinger. En él encontramos algunos de sus grandes temas: la defensa de la verdad del cristianismo; la necesidad de recuperar el pensamiento filosófico (la metafísica que algunos dan por muerta); la interpretación de la Escritura, y de modo más concreto de la vida de Jesús de Nazaret, haciendo uso de los métodos científicos, pero también yendo más allá de ellos; hacer frente a algunos de los desafíos que el pensamiento contemporáneo presenta para la religión, y de manera específica aquellos que parecen venir de la ciencia; la relación del cristianismo con el resto de religiones; la naturaleza de la Iglesia, su fundamento histórico y su estructura; etc. No digo que la tarea teológica de Ratzinger se reduzca a esto. Y no sabemos qué habría pasado si en vez de ser nombrado obispo hubiese seguido como profesor. Pero en textos de este tipo se ve claramente que su pensamiento no es una mera repetición de la tradición, sino que es, en efecto, un pensamiento situado, contextual, que trata de hacer frente a los desafíos propios de su tiempo.

Pero, en segundo lugar, traigo a colación la defensa que Ratzinger hace de la verdad del cristianismo porque solo si uno piensa que el cristianismo es verdadero puede en efecto darse alguna interacción con lo que la ciencia dice. En realidad, lo que es preciso suponer para la existencia de dicha interacción es que ambas, ciencia y religión, tengan pretensión de verdad. Si aparece, por citar uno de los ejemplos a los que más se dedicará Ratzinger, una contradicción aparente entre lo que dice la teoría de la evolución y la doctrina de la creación, esto es solo posible porque ambas tienen la pretensión de ser verdaderas. Si la doctrina de la creación queda reducida a un mito que favorece ciertas experiencias religiosas, o a un lenguaje simbólico que realmente de lo que habla es de una percepción enteramente subjetiva sin ninguna pre-

² RATZINGER, Joseph: *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 143-144.

tensión de objetividad, entonces no tiene sentido hablar del conflicto. Este movimiento de repliegue de la verdad cristiana frente al avance de la ciencia ha sido muy frecuente en los últimos siglos, y es responsabilidad fundamentalmente de los hombres y las mujeres religiosos. Pero desde el punto de vista creyente es un error que Ratzinger ha tenido la valentía de encarar. No pretendo decir, naturalmente, que todos los aspectos del cristianismo sean igualmente objetivos, o que todo en él sea históricamente verdadero, o que no exista en él el simbolismo o la experiencia subjetiva. Pero sin la pretensión de verdad, al menos en lo que atañe a las creencias básicas, parece difícil ver cómo, en efecto, estaríamos ante el cristianismo auténtico y no ante una especie de sucedáneo suyo especialmente diseñado para evitar problemas, pero en última instancia muerto e irrelevante.

Como ha escrito Francisco José Soler Gil:

«Conviene dejar explicitado el supuesto fundamental que subyace a la interacción entre ciencia y teología: este supuesto es el del realismo. Por realismo teológico entiendo, en el contexto en el que nos encontramos, la posición del teólogo que considera el contenido de su discurso, no como algo meramente subjetivo, o como un conjunto de símbolos para expresar, por ejemplo, un sentimiento religioso –a la manera de la teología modernista, pongamos por caso–, sino que cree que su discurso se refiere (al menos parcialmente) a una realidad objetiva, que existe con independencia de nosotros, de nuestros sentimientos, de nuestros sistemas culturales, y de nuestras capacidades espirituales en general. Así mismo, entiendo por realismo científico, en este contexto, la posición que defiende que nuestras teorías científicas (o, al menos, las más exitosas) describen en parte entidades que existen igualmente con independencia de nosotros y de nuestras capacidades mentales, así como las principales relaciones entre dichas entidades extramentales. No es difícil darse cuenta de que el realismo en teología y en ciencia es una condición *sine qua non* para que llegue a darse una interacción entre ambas disciplinas»³.

Es verdad que si uno rebaja la pretensión de realismo o verdad del lado de la religión el conflicto con la ciencia desaparece. Creo que esta ha sido una tentación a la que han sucumbido los creyentes en numerosas ocasiones. Y creo que no es un camino acertado, entre

³ SOLER GIL, FRANCISCO J. (ed.): *Dios y las cosmologías modernas*. BAC, Madrid, 2005, p. XIX.

otras cosas porque si es cierto que elimina el conflicto, también es cierto, se sigue de lo que venimos diciendo, que se elimina también toda interacción fecunda. Siempre ha habido excepciones, y quizá la situación haya empezado a cambiar, pero durante algún tiempo cundió la ignorancia de las materias científicas entre gran parte de los teólogos, porque abandonaron el conocimiento del mundo natural a los científicos, renunciando así a su más que evidente relevancia teológica. Sin duda, la teología tiene que estudiar al hombre y su interioridad, pero olvidar que el estudio científico del hombre y también el estudio científico del resto de la naturaleza es relevante para su labor, no hace sino ahondar en la separación entre la teología y el resto de la cultura humana que, nos guste o no, está enormemente condicionada por lo científico.

2. Circularidad entre razón y fe

Como dije anteriormente, las relaciones entre ciencia y religión, o entre ciencia y teología, pueden ser vistas como una instancia o un caso concreto de las relaciones más amplias entre razón y fe. Uno de los problemas más habituales en este tipo de debates es el de definir precisamente qué es la fe y qué es la ciencia. Y ninguna de las dos cosas es fácil. Aunque parece bastante claro que hablamos de cosas diferentes, a poco que se profundice podremos comprobar también que ciencia y fe no son cosas totalmente independientes la una de la otra. En sus primeros estudios teológicos, por ejemplo, Ratzinger iba más allá de la idea de que la revelación es una verdad revelada (en el sentido de un depósito de conocimientos) y asumía un concepto más amplio que incluye también al sujeto que recibe esa revelación. El joven Ratzinger supo ver con acierto que el concepto que los medievales habían desarrollado de revelación entendía esta como un acto, un acto por el cual, primero, Dios se revela a sí mismo y, segundo, el hombre recibe esa revelación. Se trata de un concepto dinámico de la revelación que tiene en cuenta, por supuesto, la razón, pero en el que intervienen otros aspectos también.

Lejos de concebirlas como totalmente separadas, para Ratzinger la razón y la fe se necesitan mutuamente. En su famoso discurso en la Universidad de Ratisbona en el año 2006, el papa defendió la idea de que la razón sin la fe se automutila, quedando incapacitada para las cuestiones fundamentales del espíritu humano, y al mismo tiempo la fe sin la razón queda permanentemente expuesta al riesgo del fanatismo, el fundamentalismo y la violencia. La razón, especialmente

en su forma de razón científica, es una forma de combinar sabia y exitosamente las matemáticas y la experiencia. Pero necesita abrirse a otros tipos de conocimiento que van más allá de las posibilidades de este método (luego profundizaremos sobre esto). La fe, por su parte, contiene un elemento cognitivo que la aproxima a la ciencia. Pero se diferencia de esta en que además de un conocimiento implica un fiarse de alguien. Fiarse, aceptar voluntariamente lo que alguien nos dice porque él nos lo dice, es el elemento esencial (el fundamento formal) de la fe. La inteligibilidad de lo que se cree es importantísima en el cristianismo, porque además el Dios en el que cree el cristiano ha sido llamado *Lógos*. Pero no podemos olvidar que la credibilidad, en última instancia, reposa en aquél que se revela, y necesita el acto de voluntad del que se fía⁴. En palabras del papa:

«La forma fundamental de la fe cristiana no es: creo algo, sino: creo en Ti. La fe es una apertura a la realidad, que es propia solo de quien tiene confianza, de quien ama, de quien actúa como ser humano y, como tal, no depende del saber sino que es originaria como este; más aún, es un elemento más sustentador y más central que el saber para lo que es propiamente humano»⁵.

Vemos, entonces, que en la explicación de la misma fe no podemos evitar el elemento cognitivo (hay una apertura a la realidad), aunque haya también uno volitivo (la confianza, el amor). Aunque fe y razón se presentan como igualmente originarias o fundamentales, podemos decir también que ya en el mismo seno de la fe está también la razón. La confianza en alguien nos abre a él, y esto naturalmente es fuente de experiencia y conocimiento. Por eso decía Tomás de Aquino, con razón, que solo los seres racionales son capaces de la fe. Razón y fe son originarias, básicas, pero no se dan separadas, al menos no en sus formas no patológicas.

Además de estar en el seno de la misma fe, la razón puede interactuar con la fe de modo externo, por así decir: la fe se puede encontrar con la razón por ejemplo en otras creaciones culturales, como las ciencias, que en principio no tienen necesidad de la fe. Es interesante, a este respecto, que el papa no solo reconozca la necesidad que la razón científica tiene de abrirse a la fe, sino la necesidad que esta tiene de ser purificada, a su vez, por la razón científica. Santiago

⁴ BARRIO-MAESTRE, José María: «Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI», en *Pensamiento y cultura* 16/1 (2013), p. 182.

⁵ BENEDICTO XVI: *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae, Santander, 2010, p. 105.

Collado, de la Universidad de Navarra, explica esta idea de Ratzinger diciendo que se trata, en efecto, de una purificación mutua⁶. La postura de Ratzinger ante las relaciones entre fe y razón sería, según Collado, la armonización. El papa reconoce que puede haber conflicto, parte incluso del supuesto de que lo normal es que lo haya (pues lo conocido por la fe siempre está más allá de la razón), pero al mismo tiempo confía en que ambas son armonizables gracias a un proceso de purificación mutuo.

El problema, entonces, no es que existan la fe y la razón como dos realidades originarias, pues de hecho eso sería lo que permite su mutua purificación y enriquecimiento. El problema no es que la fe y la razón sean diferentes, tengan perspectivas distintas o presenten las cosas desde puntos de vista diversos. Podemos pensar que esta es precisamente su tarea. Gracias a que son diferentes, pero trabajan juntas, son capaces de cumplir su función. Cada una tiene que hacer lo que le corresponde. No se puede negar una en favor de la otra. No podemos recortar la razón para circunscribirla solamente al ámbito de lo científico, ni podemos dar a la fe autoridad por encima de toda razón. La razón científica tiene la obligación de abrirse a otro tipo de consideraciones que van más allá de ella, y la fe está obligada a ser constantemente revisada por la razón. Sin la apertura de la razón a la fe, esta quedará mutilada severamente. Y sin la apertura de la fe a la razón, esta se convertirá en fanatismo.

3. Crítica al cientificismo y necesidad de ampliar el concepto de razón

Ya hemos visto que el problema de la fe, para Ratzinger, no viene de la razón, a la que necesita. Al contrario, en su pensamiento encontramos una de las más firmes defensas de la necesidad de la razón para una vida humana auténtica. También encontramos en él la idea de que el cristianismo es la religión del *Lógos*, lo que significa, entre otras cosas, que fe y razón están inseparablemente unidas. Hasta tal punto es así, que el pontífice hace suyas las palabras del culto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, según el cual «No actuar según la razón, no actuar con el *logos*, es contrario a la naturaleza de Dios». Esta idea se expresa claramente en el famoso y a veces mal

⁶ COLLADO, Santiago: «Ratzinger ante el conflicto entre ciencia y fe», en *Scientia et Fides* 11/2 (2023).

comprendido discurso, ya citado, en la Universidad de Ratisbona⁷. En él Benedicto XVI critica también la idea de razón reducida y estrecha que encontramos en el cientificismo, que no deja de ser un cierto desarrollo de la Ilustración, para el que «sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica»⁸. De lo que se trata, dice el papa, no es de desandar lo andado, pues no se puede volver atrás. Además, la Ilustración y la racionalidad científica han aportado algunas conquistas irrenunciables y, en el fondo, son el resultado precisamente de una sociedad cristiana. Pero está claro que esas conquistas, los avances, deben ir acompañados de un avance que supone, no solo una mejora en el conocimiento científico –basado en la matemática y el método empírico– sino también un avance en un conocimiento que va más allá de este, que lo supera y lo orienta, como pueden ser los conocimientos de la filosofía, la moral o la teología. Dice el pontífice:

«La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud»⁹.

El papa no niega a la razón científica su universalidad, en el sentido de que es capaz de trascender las culturas y las fronteras. Pero lejos de lo que piensa el cientificista, por sí sola no es capaz de abordar las cuestiones fundamentales, sin las cuales el diálogo entre los hombres, en una dimensión global, será imposible. El diálogo entre las culturas necesita de un concepto de razón amplio, que incluya también los saberes de la filosofía y la teología, no solo los de la ciencia. La propia ciencia, además, se basa en algunos elementos, como la racionalidad del mundo o nuestra capacidad de conocerla, que dan pie a preguntas que no son típicamente científicas, sino que rebasan su ámbito de estudio para adentrarse en los de la filosofía y la teología. En sus propias palabras:

⁷ BENEDICTO XVI: «Fe, razón y universidad. Reflexiones y recuerdos», *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, martes 12 de septiembre de 2006.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

«la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta»¹⁰.

La defensa de un concepto amplio de razón, que vaya más allá de lo que sabemos por la ciencia, es uno de los principales motivos de la reflexión de Benedicto XVI. La razón última no es solo que con un concepto reducido de razón el ser humano se vea privado de los conocimientos de la filosofía y la teología, o también de otros como la historia, la psicología o la sociología. La motivación última de la oposición del papa al concepto reduccionista de la razón es que este conduce a una imagen falseada del ser humano, imagen que atenta contra su verdadera dignidad:

«si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la “ciencia” entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la “conciencia” subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el *ethos* y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto

¹⁰ *Ibid.*

de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente¹¹.

Si no existe más conocimiento que el científico, si no hay más «ciencia» que la matemática y experimental, entonces los demás asuntos de la vida humana, los de la ética, la filosofía y la religión, quedan relegados a la pura subjetividad, a la mera decisión libre sin correlato objetivo o verdadero alguno. Esto conduce, como dice el papa, a las patologías de la razón (cientificismo) y la religión (fanatismo o fundamentalismo). La víctima de un concepto estrecho de la razón no es solo la propia razón, sino el hombre al que esta debería servir.

En su discurso a los participantes en un coloquio internacional sobre «La identidad cambiante del individuo», el papa advertía de los riesgos de ver al hombre solo a través de las lentes de la ciencia natural, y hacía un llamamiento a un conocimiento del ser humano más amplio, que englobase además otras áreas del saber, como la filosofía, la antropología o la teología:

«Ahora que las ciencias exactas, naturales y humanas han logrado avances prodigiosos en el conocimiento del hombre y de su universo, es grande la tentación de querer circunscribir totalmente la identidad del ser humano y encerrarlo en el conocimiento que se puede tener de él. Para evitar este peligro, es preciso dejar espacio a la investigación antropológica, filosófica y teológica, que permite mostrar y mantener el misterio propio del hombre, puesto que ninguna ciencia puede decir quién es el hombre, de dónde viene y adónde va. [...] El hombre está siempre más allá de lo que se ve o de lo que se percibe mediante la experiencia. Descuidar la cuestión sobre el ser del hombre lleva inevitablemente a dejar de buscar la verdad objetiva sobre el ser en su integridad y, de este modo, a la incapacidad para reconocer el fundamento sobre el que se apoya la dignidad del hombre, de todo hombre, desde su fase embrionaria hasta su muerte natural»¹².

La perspectiva científica por sí sola convertiría al hombre en un mero producto del azar, de unas circunstancias aleatorias, del determinismo o de meras interacciones físico-químicas. Frente a esa idea

¹¹ *Ibid.*

¹² BENEDICTO XVI: «Discurso a los participantes de un coloquio internacional sobre la “Identidad cambiante del individuo”», lunes 28 de enero de 2008.

del ser humano, el papa cree que este goza de libertad, que posee una naturaleza que es capaz de trascender, y que reside en él el misterio de la alteridad, pues como dijo Pascal, «el hombre supera infinitamente al hombre». Eliminar estas dimensiones, invisibles para la ciencia, supone mutilar gravemente al ser humano, malinterpretar su verdadera naturaleza, frustrar su auténtico florecimiento e incapacitarle para su auténtica vocación. La sola perspectiva científica, en definitiva, no es capaz de reconocer la dignidad humana, por lo que una concepción del hombre basada solo en dicha concepción tendrá consecuencias negativas.

4. Creación y evolución

El de las relaciones entre la doctrina teológica de la creación y la teoría de la evolución es uno de los temas del debate ciencia-religión sobre el que más ha escrito Benedicto XVI. Quizá la razón de ello deba encontrarse en el carácter polémico de algunos de sus textos. Ya he dicho con anterioridad que una de las cosas que más trató de hacer Benedicto XVI, como teólogo y como papa, fue salir al paso de los desafíos que, según él, se presentaban al cristianismo. Uno de esos desafíos, desde el punto de vista teológico, es claramente el del presunto conflicto entre la teoría de la evolución por selección natural y la doctrina de la creación. Desde su publicación el 24 de noviembre de 1859 hasta hoy, el famoso libro de Charles Darwin, *El origen de las especies*, no ha dejado de suscitar los más acalorados debates en torno a cuestiones de índole no solo estrictamente biológica, sino también filosófica y teológica. Aunque el interés de la teoría biológica tanto para la filosofía como para la teología está fuera de duda, no se puede decir que haya supuesto desde el comienzo una piedra de tropiezo. Lo cierto es que las reacciones teológicas a la teoría de la evolución fueron de lo más variadas desde el principio y lo siguen siendo hasta el día de hoy¹³. Lo que parece estar claro, es que en principio no tiene por qué haber incompatibilidad entre ellas. El problema no es entre teoría de la evolución y doctrina de la creación, sino más bien entre teoría de la evolución y literalismo bíblico, entre

¹³ BROOKE, John Hedley: *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (especialmente el capítulo VIII, titulado «Evolutionary Theory and Religious Belief»).

doctrina de la creación y naturalismo biologicista¹⁴ o entre doctrina de la evolución y un determinado modo de hacer teología natural¹⁵.

Francisco J. Novo, de la Universidad de Navarra, ha hecho un recorrido por los escritos en los que Ratzinger habla de la teoría de la evolución¹⁶. En sus primeras obras el aún joven profesor Ratzinger se dedicó a mostrar por qué, siempre que cada una se mantuviese dentro de su ámbito propio, la teoría científica y la doctrina teológica son perfectamente compatibles. Así ocurre, por ejemplo, en los apuntes de un curso sobre teología de la creación que impartió en Münster en 1964¹⁷. En dicho curso, donde la cuestión es tratada con más extensión que en ningún otro lugar, Ratzinger expresa su idea de que la oposición al pensamiento evolucionista no proviene tanto de las ideas cristianas como del esquema materia-forma y el esencialismo que dicho esquema implica. De hecho, para Ratzinger el principio cristiano según el cual «ser es llegar a ser», encaja mucho mejor con las ideas evolucionistas, más que con un esquema esencialista de materia-forma. Las formas son fijas, y es precisamente el fijismo lo que se contradice con el evolucionismo.

En ese mismo curso, Ratzinger establece una distinción que será la que repita prácticamente en todos sus textos: la creación y la evolución hacen referencia a dos niveles ontológicos distintos. La creación aborda la cuestión de por qué existe algo en vez de nada, y se basa conceptualmente en la diferencia que hay entre existir y no existir. La evolución trata de explicar por qué algo que ya existe se transforma o cambia, es decir, se basa conceptualmente en la distinción que hay entre una cosa y otra diferente. Si cada una de las explicaciones se

¹⁴ PÉREZ MARCOS, Moisés: «Caminos hacia la integración entre ciencia y religión», en *Estudios filosóficos* LXVI, n° 192 (2017).

¹⁵ McGRATH, Alister: *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*. Blackwell-Wiley, Oxford, 2011.

¹⁶ NOVO, Francisco J.: «The Theory of Evolution in the Writings of Joseph Ratzinger», en *Scientia et Fides* 8/2 (2020), pp. 323-349; también puede verse AUCANTE, Vincent: «Création et évolution. La pensée de Benoît XVI», en *Nouvelle revue théologique* 130/3 (2008), pp. 610-618.

¹⁷ Santiago Sanz Sánchez, de la Pontificia Università de la Santa Croce, ha estudiado el contenido de ese curso, atendiendo no solamente al asunto de la evolución, sino también a otros temas tratados en el mismo (SANZ, Santiago: «Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (I, II y III)», en *Revista Española de Teología* 74 (2014), pp. 31-70; pp. 201-248 y pp. 453-496). También puede verse RAMAGE, Matthew J.: *From the Dust of the Earth: Benedict XVI, the Bible, and the Theory of Evolution*. Catholic University of America Press, Washington D.C., 2022.

mueve en su terreno propio, es difícil ver por qué podrían llegar a chocar entre sí, o por qué tendrían que ser incompatibles. Unos años más tarde, en el texto titulado *La fe en la creación y la teoría de la evolución*, de 1969, escribirá:

«La fe en la creación pregunta por la existencia del ser en cuanto tal; su pregunta es por qué existe algo y no más bien la nada. La idea de evolución, en cambio, pregunta por qué existen precisamente estas cosas y no otras, de dónde les viene su especificidad y qué relación guardan con otras entidades. Así pues, desde un punto de vista filosófico podría afirmarse que la idea de evolución pertenece al plano fenomenológico y trata de formas concretas del mundo tal y como de hecho existen, mientras que la fe en la creación se mueve en el plano ontológico, indaga más allá de las cosas concretas, admira el milagro del ser mismo e intenta dar razón del enigmático “es” que pronunciamos sobre el conjunto de las realidades existentes. También podríamos formularlo de la siguiente manera: la fe en la creación concierne a la diferencia entre nada y algo; la idea de evolución, por el contrario, a la diferencia entre entes concretos. La creación caracteriza al ser en su totalidad como ser que debe su origen a algo distinto; la evolución, por su parte, describe la estructura interna del ser y pregunta por el origen específico de las distintas realidades existentes. [...] En este sentido, la fe en la creación y la idea de evolución no solo denotan dos ámbitos de indagación distintos, sino también dos formas diferentes de pensar. A ello se debe probablemente la tensión que sigue percibiéndose entre ambas incluso después de haberse puesto de manifiesto su fundamental compatibilidad»¹⁸.

Desde un punto de vista teórico las diferencias entre creación y evolución están claras. Pero eso no significa que desaparezcan todos los problemas. Para ver por qué, basta pensar en el caso del ser humano. Para el cristianismo el ser humano no es reductible a mera materia, pues existe en él una dimensión espiritual que pertenece al menos parcialmente a otro orden de realidad. Si la totalidad del ser humano es producto de la evolución, eso sería tanto como reconocer que también esa parte espiritual es producto de la materia. Como veremos en el siguiente apartado, una de las formas en las que según Ratzinger se puede expresar el compromiso cristiano es decir que se apuesta por la primacía u originariedad del espíritu. Si resulta que el

¹⁸ BENEDICTO XVI: *Fe y ciencia...* op. cit., pp. 119-120.

espíritu es el producto de la evolución de la materia, esto parecería poner en un serio aprieto la concepción cristiana del mundo.

Entonces ¿qué? ¿Vamos a convertir al ser humano en una excepción al proceso evolutivo? ¿Vamos a decir que todos los seres vivos son producto de la evolución, como nos enseña la ciencia, salvo el ser humano? Para Ratzinger esto es obviamente inaceptable, pues lo correcto es fiarse de la ciencia en lo que dice sobre la aparición de las estructuras biológicas humanas. Otra solución es decir que podemos tener una explicación evolutiva del cuerpo, pero no del espíritu, que permanecería allende la ciencia. Pero esta solución, llamémosla salomónica, tampoco convence a Ratzinger: «¿puede ser dividido de verdad el hombre entre teólogos y científicos de esa guisa: el alma para unos, el cuerpo para otros? ¿No será una solución intolerable tanto para unos como para otros?»¹⁹. Como vemos, el caso del hombre nos sitúa ante unas dificultades de las que parecíamos haber huido al distinguir los conceptos de creación y evolución.

¿Cómo resolver esta cuestión? No es tarea fácil, pero es un ejemplo excelente de por qué necesitamos reflexión para compaginar o mostrar la armonía entre creación y evolución. La respuesta de Ratzinger, resumiendo mucho, es más o menos como sigue. Dado que tenemos que preservar la primacía del espíritu, que es tanto como decir la de Dios, tenemos que afirmar que el proceso evolutivo es, en último término, resultado de ese Espíritu o Lógos. La idea del mundo que se sigue de la evolución nos dice que el ser es tiempo, es decir, no solo que el ser tiene tiempo, sino que el ser solo es en el devenir, devenir en el que se despliega para llegar a ser sí mismo. Esta idea dinámica de la realidad plantea la cuestión del sentido de ese dinamismo, la de su direccionalidad. Desde la propia teoría de la evolución esta cuestión es irresoluble: «la pregunta de si el ser así entendido como camino, si la evolución en conjunto tiene un sentido, permanece abierta; es más, no puede ser decidida en el marco de la teoría de la evolución»²⁰. El convencimiento de un sentido es, precisamente, lo que expresa la doctrina de la creación:

«la fe en la creación expresa el convencimiento de que, como afirma la Biblia, el mundo como un todo procede del Logos –esto es, del Sentido creador– y constituye la forma temporal de su autorrealización. [...] La creación [...] concierne al ser en cuanto temporal y en devenir: el ser temporal está envuelto como un

¹⁹ *Ibid.*, pp. 122-123.

²⁰ *Ibid.*, p. 127.

todo por el único acto creador de Dios, quien le confiere unidad en su fragmentación. En esa unidad reside al mismo tiempo su sentido, que no es comprobable por nosotros, porque no vemos el todo sino solo sus partes. La fe en la creación no nos dice en qué consiste el sentido del mundo, sino solo que el mundo tiene de hecho sentido: todas las vicisitudes del ser en devenir son realización libre –y expuesta al riesgo de la libertad– de la originaria idea creadora de la que recibe el ser. [...] Creer en la creación significa entender desde la fe el mundo en devenir que la ciencia nos descubre como un mundo lleno de sentido, obra de un sentido creador»²¹.

En este texto vemos que, en efecto, la doctrina de la creación, entendida como más amplia, puede acoger la teoría de la evolución. Pero al mismo tiempo, para que puedan seguir siendo compatibles, la creación está añadiendo algo que la sola evolución por sí sola no es capaz de detectar: el sentido. Dicho de otra manera: la evolución debe su razón de ser y su modo de operar a un Lógos previo que además ordena y orienta las cosas de una determinada manera. Con este movimiento el creyente no se está comprometiendo en exceso con una determinada concepción del mundo, en el sentido de que su afirmación central no es la de que el mundo sea un mundo en devenir (Ratzinger afirma que la fe «*se sirve de* una imagen del mundo, pero no se identifica con ella»²²). Pero una vez que la ciencia ha mostrado que, en efecto, el mundo es uno en devenir, la fe aporta el sentido de ese devenir, su dependencia del acto creador de Dios. En último término, entonces, la realidad no puede ser comprendida solamente en términos de azar y necesidad, sino que es necesario apelar a un sentido que, como dice el papa, el creyente realmente no conoce, pero en cuya existencia confía.

¿Cómo se aplica esto al caso del ser humano, en el que hay una parte corporal y una espiritual? Lamentablemente Ratzinger dice poco, pero la siguiente frase da pistas de por dónde va su respuesta: «el espíritu ha sido creado y no es mero *producto de* la evolución, aun cuando haya *surgido a través de ella*»²³. O sea: el espíritu humano no puede considerarse un producto de la materia, pues esa materia y su evolución dependen a su vez y en última instancia del acto creador. Pero además parece que se establece una diferencia entre «ser

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 125.

²³ *Ibid.*, p. 129 (Cursiva añadida).

producto» y «surgir a través de». Parece que el espíritu humano, en efecto, no es un producto de la evolución, en el sentido de que surja solamente de la materia sometida al azar. Pero tampoco es que Dios haya creado el espíritu y lo haya puesto en un organismo material que nada tiene que ver con él. Parece que en última instancia la existencia del espíritu depende de Dios, que lo ha querido positivamente y lo ha creado, pero lo ha hecho utilizando para ello la evolución material, *a través de ella*.

5. Evolución como metafísica

Hemos visto que la doctrina de la creación añade a la evolución, para hacerla compatible con las ideas cristianas, el sentido. Esta idea de que el devenir de los seres tiene una orientación va más allá, obviamente, de lo que dice la teoría biológica. Y Ratzinger es consciente de ello, como hemos visto. Hay otra doctrina que, yendo también más allá de lo que dice la teoría de la evolución, pretende, partiendo de esta, llegar a la conclusión diametralmente opuesta a la de Ratzinger. Me refiero al naturalismo evolucionista, del que he tratado más ampliamente en otro lugar²⁴. Según el ya citado Francisco J. Novo, a partir de los años 80 del pasado siglo, Ratzinger fue más consciente de que, en efecto, esta interpretación constituía una «amenaza» para la conciliación entre el cristianismo y la evolución. Si es cierto lo que dicen los naturalistas que esgrimen la evolución en defensa de sus ideas, todo es fruto de un juego de azar y necesidad aplicado a un mundo material que carece por completo de sentido. *El azar y la necesidad*, de Jacques Monod, fue publicado en 1970, y su éxito no hizo sino crecer con el paso del tiempo. A él se unieron otros que, no tardando, comenzaron a expresar ideas similares basándose para ello en la teoría de la evolución. Baste mencionar como ejemplos de esto al biólogo Richard Dawkins o al filósofo Daniel Dennett. Los textos de Ratzinger cobran, a partir de este momento, un tono más polémico que, a veces sin nombrarlos, claramente tiene en frente estas ideas que, como he mostrado en otro lugar, tienen implicaciones antropológicas tan relevantes²⁵. Quizá el tono polémico tiene también que ver con el hecho de que el 25 de noviembre de 1981 Ratzinger era

²⁴ PÉREZ MARCOS, Moisés: «El naturalismo cientificista como pseudo-religión y anti-teología natural», en *Scientia et Fides* 10/1 (2022), pp. 73-90.

²⁵ PÉREZ MARCOS, Moisés: *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*. San Esteban, Salamanca, 2021.

nombrado Prefecto de la Congregación (actualmente Dicasterio) para la doctrina de la fe, en la que su posición institucional necesariamente le enfrentaba a estos problemas.

En su libro *Fe, verdad y tolerancia* (publicado por primera vez en 2003, pero que recoge algunos textos anteriores), Ratzinger decía:

«Cada vez más ha ido cristalizando la teoría de la evolución como el camino para hacer que desaparezca finalmente la metafísica, para hacer que la «hipótesis Dios» (Laplace) sea superflua, y para formular una explicación rigurosamente “científica” del mundo. Una teoría de la evolución que se ha convertido en una especie de “filosofía primera”, que constituye –por decirlo así– el genuino fundamento para la concepción ilustrada del mundo»²⁶.

Claramente, lo que se está identificando aquí no es un problema con una teoría científica, sino con una teoría científica que se ha convertido «en una especie de filosofía primera». Estamos ante el fenómeno de lo que Francisco José Soler ha denominado «extrapolación omnicomprendensiva», que consistiría en la actividad intelectual que surge cuando se da por supuesta la correspondencia exacta entre la realidad y el objeto de las ciencias naturales²⁷. La de la evolución es una teoría científica que tiene un determinado rango de aplicación para el que fue pensada. Da por supuesta la existencia de los organismos vivos y de unas leyes que operan sobre ellos e intenta explicar por qué cambian a lo largo del tiempo, dando lugar a la aparición de nuevas especies. Si cogemos esa teoría y extendemos su ámbito de aplicación a toda la realidad, ya no estaremos considerándola como una teoría científica sino como una teoría metafísica que, de hecho, pretende explicar, incluso, lo que la teoría científica daba por supuesto (la existencia del orden y las leyes). Tenemos, entonces, el *biologismo*, cuyo máximo y más brillante representante en España quizá haya sido Carlos Castrodeza. Cuando la extrapolación se realiza con las teorías físicas en vez de con la teoría biológica, lo que tenemos es alguna forma de *fisicalismo*.

Aunque Ratzinger da en el clavo al señalar que el conflicto no se da entre la teoría científica y el cristianismo, sino entre este y una teoría metafísica (que podemos denominar naturalismo), no siempre parece mantener esa claridad en las ideas. En el mismo texto citado

²⁶ RATZINGER, Joseph: *Fe, verdad y tolerancia...* op. cit., p. 156.

²⁷ SOLER GIL, Francisco J.: «El naturalismo y la tentación de las extrapolaciones omnicomprendensivas», en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios* 4 (2014), pp. 225-238.

anteriormente, por ejemplo, se enzarza en una discusión sobre la macroevolución y la microevolución que es muy problemática. En síntesis, la microevolución se refiere a los cambios que ocurren dentro de una misma especie o entre especies muy cercanas entre sí (como los famosos pinzones de Darwin), mientras que la macroevolución hace referencia al hecho de que todas las especies vendrían de un antepasado común. Ratzinger cree que la microevolución ha recibido suficiente sustento experimental, pero se permite arrojar algunas dudas sobre la macroevolución. La macroevolución es, o ha sido, un punto de fricción entre los especialistas, y en efecto algunos han planteado algunas dudas sobre si el mecanismo evolutivo planteado por Darwin es suficiente, y hasta qué punto, para dar cuenta de la macroevolución. Sea como fuere, no es buena estrategia criticar la metafísica evolucionista entrando para ello en detalles que son realmente técnicos y propios de la teoría científica. Si la macroevolución está o no bien apoyada por la evidencia disponible es un asunto científico que, a mi modo de ver, hay que resolver independientemente de toda metafísica, ya sea teísta o naturalista. Novo se lamenta de esta estrategia argumentativa de Ratzinger y cree que la macroevolución es un hecho científico suficientemente asentado. Supone, además, que este tipo de críticas vienen de cierta cercanía que Ratzinger tuvo con algunos pensadores evangélicos que, un poco en la línea del creacionismo antievolucionista, cuestionan la propia teoría biológica. No está mal cuestionar las teorías biológicas, y claramente es una empresa legítima, pero en este caso Novo considera que ha sido desafortunado. Le hubiese ido mejor al papa, según él, si hubiese confrontado sus ideas con algunos biólogos católicos, que ya desde los años 80 (y seguramente antes) habían asumido sin problemas la macroevolución²⁸.

6. *Las matemáticas y el Lógos creador*

Las referencias a las matemáticas no son muchas en la obra escrita y los discursos de Benedicto XVI, pero como ha mostrado claramente Małgorzata Pagacz, de la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński

²⁸ Novo, Francisco J.: «The Theory of Evolution in the Writings...» *op. cit.*, pp. 336-339.

de Varsovia, su relevancia es grande a la hora de comprender cómo pensó Ratzinger las relaciones entre la ciencia y la fe católica²⁹.

Para Benedicto XVI las matemáticas son, obviamente, un producto de la inteligencia humana, en el sentido de que se trata de un sistema abstracto de conceptos que no se encuentran en su forma pura en el mundo. Pero la cosa no termina ahí, porque no deja de ser sorprendente que con ese producto de la razón humana seamos capaces de describir de una forma tremendamente precisa la realidad. La adecuación entre las matemáticas y la realidad ha sido un fenómeno que ha llamado la atención desde los albores de la filosofía occidental (basta pensar en los pitagóricos, por ejemplo), pero con las ciencias actuales la sorpresa es aún más grande, pues el uso de las matemáticas como modo privilegiado para describir la realidad y desentrañar su interno dinamismo se ha mostrado inapelablemente fructífero³⁰.

Para Benedicto XVI la matemática se muestra como una clave para comprender la naturaleza porque esta está constituida matemáticamente. El hecho de que la naturaleza sea matemática implica que es cognoscible. Se trata de algo que la ciencia natural da por supuesto; es un principio indemostrado, aunque exitoso, sobre el cual trabaja. Pero desde un punto de vista filosófico y teológico podemos preguntarnos: ¿por qué es matemática la naturaleza? ¿Por qué es inteligible? En palabras del pontífice:

«La matemática como tal es una creación de nuestra inteligencia: la correspondencia entre sus estructuras y las estructuras reales del universo –que es el presupuesto de todos los modernos desarrollos científicos y tecnológicos, ya expresamente formulado por Galileo Galilei con la célebre afirmación de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático– suscita nuestra admiración y plantea un gran interrogante. En efecto, implica que el universo mismo está estructurado de manera inteligente, de modo que existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva de la naturaleza. Así resulta inevitable preguntarse si no debe existir una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra. De este modo, precisamente la reflexión sobre el desarrollo de las ciencias nos remite

²⁹ PAGACZ, Małgorzata: «Mathematics as a Way Towards the Creative Logos: Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Understanding of Scientificity», en *Collectanea Theologica* 92/2 (2022), pp. 107-130.

³⁰ CAÑÓN, Camino: «Las matemáticas y Dios», en *Estudios Filosóficos* LXXII, 171 (2023), pp. 171-197.

No es la ciencia la que redime al hombre, sino el amor

al Logos creador. Cambia radicalmente la tendencia a dar primacía a lo irracional, a la casualidad y a la necesidad, a reconducir a lo irracional también nuestra inteligencia y nuestra libertad³¹».

En este texto, de una gran densidad, aparecen varios elementos interesantes. En primer lugar, está la referencia a Galileo, que utilizó la famosa metáfora de la naturaleza como un libro escrito en caracteres matemáticos. En palabras del filósofo de Pisa:

«La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto»³².

Como ha mostrado Francisco José Soler Gil en un bello artículo, la metáfora del libro de la naturaleza puede remontarse al menos hasta san Agustín, y realmente fue uno de los lemas que más motivaron a los padres de la ciencia contemporánea allá por los siglos XVI y XVII³³.

En segundo lugar, Benedicto XVI habla de una *razón subjetiva*, que sería la razón humana, y una *razón objetiva*, que sería la que corresponde al propio orden del mundo (y que, según lo dicho, al menos en parte es matemático). Estos dos órdenes de racionalidad, uno subjetivo y otro objetivo, coinciden asombrosamente, como se ve en la ciencia contemporánea. Lo cual suscita la pregunta por su origen. Y lo más razonable, según el papa, es pensar que ambos órdenes tienen su origen en una *inteligencia originaria*, es decir, en una racionalidad anterior que ha dado lugar a las otras dos. Por eso para el pontífice «la reflexión sobre el desarrollo de las ciencias nos remite al Logos creador».

La última frase de la cita, en tercer lugar, contiene la que, en esencia, es la apuesta del cristianismo, según Benedicto XVI. Si lo dicho es cierto, en realidad se está suponiendo que en el origen de

³¹ BENEDICTO XVI: «Discurso a los obispos, sacerdotes y fieles laicos participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana», Feria de Verona, jueves 19 de octubre de 2006.

³² GALILEI, Galileo: *El ensayador*. Aguilar, Buenos Aires, 1981, pp. 62-63.

³³ SOLER GIL, FRANCISCO J.: «El libro de la naturaleza y la biblioteca de Babel», en *Estudios Filosóficos* 72/209 (2023), pp. 67-85.

todo hay una inteligencia creadora. En otro lugar el papa expresa esta misma idea como una disyuntiva. Tras repetir los argumentos ya mencionados y citar de nuevo a Galileo, dice:

«para llegar a la cuestión definitiva, yo diría: Dios o existe o no existe. Hay sólo dos opciones. O se reconoce la prioridad de la razón, de la Razón creadora que está en el origen de todo y es el principio de todo –la prioridad de la razón es también prioridad de la libertad– o se sostiene la prioridad de lo irracional, por lo cual todo lo que funciona en nuestra tierra y en nuestra vida sería sólo ocasional, marginal, un producto irracional; la razón sería un producto de la irracionalidad. En definitiva, no se puede “probar” uno u otro proyecto, pero la gran opción del cristianismo es la opción por la racionalidad y por la prioridad de la razón. Esta opción me parece la mejor, pues nos demuestra que detrás de todo hay una gran Inteligencia, de la que nos podemos fiar»³⁴.

En definitiva, hay que elegir: o al principio está la razón o está lo irracional. Si al principio está la razón, caben la libertad y el conocimiento de la naturaleza. Si al principio está lo irracional, somos producto del azar y se hace difícil o imposible entender por qué la realidad es comprensible de suyo, o por qué nosotros podemos conocerla. Como ya dijimos, la ciencia natural parte del supuesto de que la naturaleza es cognoscible, por lo que parece que la opción teísta que defiende el papa encaja mejor con la actividad científica. Quizá no se puede «probar» cuál de las dos opciones es cierta, pero parece que al menos la ciencia natural, la existencia de una matemática capaz de desvelar al menos parte del orden de la realidad, apoya la opción del cristianismo. La ciencia y la fe, en este caso, están ambas del lado de la razón.

7. Ciencia, ética y progreso

La necesidad de un concepto amplio de razón se pone de manifiesto también en el propio desarrollo histórico de la ciencia, y en cómo este debe estar regido por valores morales que van más allá de los propios planteamientos científicos. La ciencia es una herramienta poderosa que ha aportado avances de incalculable valor a la huma-

³⁴ BENEDICTO XVI: «Encuentro con los jóvenes de Roma y el Lacio como preparación para la XXI Jornada Mundial de la Juventud», jueves 16 de abril de 2006.

nidad. Pero ella misma está necesitada de orientación, de un límite externo que la convierta en servidora del bien común. En un discurso a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias, decía el papa: «la capacidad de la ciencia de predecir y controlar no se debe emplear jamás contra la vida y la dignidad del ser humano, sino que debe ponerse siempre a su servicio, al servicio de esta generación y de las futuras»³⁵. El científico, precisamente porque «sabe más», está llamado a una responsabilidad mayor. La primera de ellas es reconocer los límites de su propio método, aceptar que no puede afrontar todas las cuestiones desde la propia ciencia:

«la ciencia, aunque es generosa, da sólo lo que puede dar. El hombre no puede poner en la ciencia y en la tecnología una confianza tan radical e incondicional como para creer que el progreso de la ciencia y la tecnología puede explicarlo todo y satisfacer plenamente todas sus necesidades existenciales y espirituales. La ciencia no puede sustituir a la filosofía y a la revelación, dando una respuesta exhaustiva a las cuestiones fundamentales del hombre, como las que atañen al sentido de la vida y la muerte, a los valores últimos, y a la naturaleza del progreso mismo»³⁶.

Los científicos, dice el papa, son escuchados de un modo especial en las sociedades. Deben, por ello, guiarse por un escrupuloso respeto a la verdad, así como por un conocimiento tanto de la exactitud como de las limitaciones inevitables de su método. Eso significa, por ejemplo, no hacer predicciones alarmantes cuando estas no vienen suficientemente sustentadas por lo que se sabe, o no hacer predicciones sobre aquello que supera la capacidad científica. Al mismo tiempo se debe evitar lo contrario, es decir, guardar silencio cuando todo parece indicar que debe hablarse.

Uno de los ejemplos de la necesidad que la ciencia tiene de ser apoyada por los valores morales es el de la idea de progreso. El progreso del mero conocimiento científico que no vaya acompañado de un crecimiento espiritual y moral no puede ser llamado realmente progreso, pues solo desde valores externos a la propia práctica científica puede saberse si, en efecto, estamos avanzando. En este sentido, «Toda práctica científica debe ser también una práctica de amor, debe estar al servicio del hombre y de la humanidad, contribuyendo

³⁵ BENEDICTO XVI: «Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias», lunes 6 de noviembre de 2006.

³⁶ *Ibid.*

a la construcción de la identidad de las personas»³⁷. El progreso se convierte en progreso real solo cuando sirve a la persona humana y a su crecimiento, no solo a su crecimiento en términos de su poder técnico, sino también en términos de su conciencia moral. Sin esa conciencia moral, que está más allá del método científico, no se puede decir que exista progreso, o mejor dicho, se puede decir que no lo hay (pues la eliminación del criterio nos deja en una situación claramente peor que cuando lo tenemos).

Quizá uno de los análisis más interesantes que el papa hace de la idea de progreso puede encontrarse en la encíclica *Spe salvi*. Allí Benedicto XVI examina el origen de la moderna idea del progreso y de la fe en el mismo. La antigua idea de redención de la que hablaban las religiones es sustituida, en pensadores como Francis Bacon, por una esperanza diferente, que ha adquirido una nueva forma, llamada ahora *fe en el progreso*. Se trata de un progreso basado solamente en el conocimiento científico y, sobre todo, en el poder técnico que este otorga sobre la naturaleza, a la que se desea dominar. El progreso moderno es fundamentalmente científico, y la fe en el mismo es fundamentalmente la confianza ciega en la dominación y en que esta resolverá todos nuestros problemas. Frente a esta idea, el papa vuelve a defender que, si el progreso técnico no es acompañado por el correspondiente progreso ético, por el crecimiento interior del hombre, entonces no se puede hablar propiamente de progreso, sino de una amenaza para el mundo y para el mismo hombre:

«Francis Bacon y los seguidores de la corriente de pensamiento de la edad moderna inspirada en él, se equivocaban al considerar que el hombre sería redimido por medio de la ciencia. Con semejante expectativa se pide demasiado a la ciencia; esta especie de esperanza es falaz. La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma. [...] No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano»³⁸.

De nuevo, no se trata de negar lo que la ciencia puede hacer por el hombre, por la humanización. Pero pedirle lo que no puede dar es

³⁷ BENEDICTO XVI: «Discurso a los participantes de un coloquio internacional sobre la "Identidad cambiante del individuo"», lunes 28 de enero de 2008.

³⁸ BENEDICTO XVI: *Carta encíclica Spe Salvi*. Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2007, nn. 25-26.

convertirla en lo que no es. Y el problema es que eso es peligroso. El hombre no es redimido por la ciencia, es redimido por el amor. Y precisamente por eso la ciencia, comprendida como servicio, debe estar al servicio del amor. Es este el que puede orientar su marcha, para que, en efecto, pueda hablarse de un verdadero progreso.

8. Bibliografía

- AUCANTE, Vincent: «Création et évolution. La pensée de Benoît XVI», en *Nouvelle revue theologique* 130/3 (2008), pp. 610-618.
- BARRIO-MAESTRE, José María: «Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI», en *Pensamiento y cultura* 16/1 (2013), pp. 167-201.
- BENEDICTO XVI: «Discurso a los obispos, sacerdotes y fieles laicos participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana», Feria de Verona, jueves 19 de octubre de 2006. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061019_convegno-verona.html.
- BENEDICTO XVI: «Encuentro con los jóvenes de Roma y el Lacio como preparación para la XXI Jornada Mundial de la Juventud», jueves 16 de abril de 2006. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd.html.
- BENEDICTO XVI: «Fe, razón y universidad. Reflexiones y recuerdos», Discurso en la Universidad de Ratisbona, martes 12 de septiembre de 2006. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- BENEDICTO XVI: «Discurso a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias», lunes 6 de noviembre de 2006. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html.
- BENEDICTO XVI: *Carta encíclica Spe Salvi*. Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 2007. Puede verse en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.
- BENEDICTO XVI: «Discurso a los participantes de un coloquio internacional sobre la “Identidad cambiante del individuo”», lunes 28 de enero de 2008. En <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/>

- es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080128_convegno-individuo.html.
- BENEDICTO XVI: *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Sal Terrae, Santander, 2010. Se trata de una recopilación de textos, tanto anteriores como posteriores a su elección como papa, que permite tener un acceso fácil a sus principales ideas sobre el tema.
- BROOKE, John Hedley: *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (Hay nueva edición de 2014).
- CAÑÓN, Camino: «Las matemáticas y Dios», en *Estudios Filosóficos* LXXII, 171 (2023), pp. 171-197.
- COLLADO, Santiago: «Ratzinger ante el conflicto entre ciencia y fe», en *Scientia et Fides* 11/2 (2023), pp. 1-26.
- GALILEI, Galileo: *El ensayador*. Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- HALLONSTEN, Gösta: «Benedict XVI/Joseph Ratzinger», en KRISTIANSEN, Staale Johannes / RISE, Svein (eds.): *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*. Routledge, Londres / Nueva York, 2013, pp. 301-314.
- MCGRATH, Alister: *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*. Blackwell-Wiley, Oxford, 2011.
- NOVO, Francisco J.: «The Theory of Evolution in the Writings of Joseph Ratzinger», en *Scientia et Fides* 8/2 (2020), pp. 323-349. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2020.024>.
- PAGACZ, Małgorzata: «Mathematics as a Way Towards the Creative Logos: Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Understanding of Scientificality», en *Collectanea Theologica* 92/2 (2022), pp. 107-130. DOI: <http://doi.org/10.21697/ct.2022.92.2.05>.
- PÉREZ MARCOS, Moisés: «Caminos hacia la integración entre ciencia y religión», en *Estudios filosóficos* LXVI, 192 (2017), pp. 247-268.
- PÉREZ MARCOS, Moisés: *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*. San Esteban, Salamanca, 2021.
- PÉREZ MARCOS, Moisés: «El naturalismo científico como pseudo-religión y anti-teología natural», en *Scientia et Fides* 10/1 (2022), pp. 73-90. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.004>.
- RAMAGE, Matthew J.: *From the Dust of the Earth: Benedict XVI, the Bible, and the Theory of Evolution*. Catholic University of America Press, Washington D.C., 2022.
- RATZINGER, Joseph: *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme, Salamanca, 2013.

No es la ciencia la que redime al hombre, sino el amor

- SANZ, Santiago: «Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (I, II y III)», en *Revista Española de Teología* 74 (2014), pp. 31-70; pp. 201-248 y pp. 453-496.
- SOLER GIL, Francisco J. (ed.): *Dios y las cosmologías modernas*. BAC, Madrid, 2005.
- SOLER GIL, Francisco J.: «El naturalismo y la tentación de las extrapolaciones omnicomprendivas», en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios* 4 (2014), pp. 225-238.
- SOLER GIL, Francisco J.: «El libro de la naturaleza y la biblioteca de Babel», en *Estudios Filosóficos* 72/209 (2023), pp. 67-85 <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1547>.

Recibido el 7 de julio de 2023
Aprobado el 8 de septiembre de 2023

Moisés Pérez Marcos
Universidad Católica de Valencia
mperez43@us.es