

Material de lectura num. 3 (obligatorio)

HACIA UNA RENOVADA TEOLOGÍA NATURAL

Extracto del libro "Science and Religion: An Introduction" (Alister McGrath). Oxford, Blackwell, 1999.

Capítulo 6 *Natural Theology: Finding God in Nature*

Trad. por Manuel David Morales

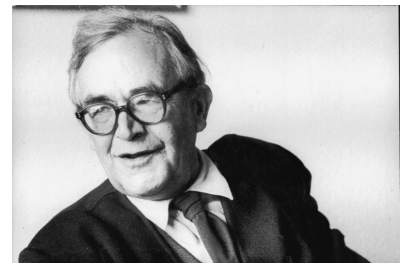
¿Puede Dios ser conocido a partir de la naturaleza? Si algo sobre Dios puede conocerse a partir del estudio del mundo natural, quedará claro que las religiones y las ciencias naturales tendrían algunas significativas características en común. Una de las cuestiones más importantes que aquí concierne es la "naturaleza" misma, y si ha de ser considerada como algo que ha sido, de alguna manera, formada por Dios (y por lo tanto refleja la naturaleza de Dios, aunque sea de manera indirecta).

Objeciones a la Teología Natural

Sin embargo, si este enfoque positivo de un conocimiento natural de Dios representa el informe de la mayoría dentro de la tradición cristiana, es importante reconocer que ha habido otras visiones. En lo que sigue, exploraremos dos objeciones significativas (aunque no en última instancia decisivas) a la teología natural, que refleja las preocupaciones teológicas y filosóficas, respectivamente.

Objeciones Teológicas

Quizás la actitud más reticente que ha sido adoptada en la teología cristiana reciente es la del teólogo suizo reformado Karl Barth, cuya polémica con Emil Brunner sobre este asunto ilustra algunos de los graves problemas asociados dentro de la comunidad teológica Protestante. Las críticas severas y estridente de Barth hacia la teología natural se pueden responder con eficacia, y son a menudo consideradas como un radical extremo dentro del espectro teológico. Sin embargo, merecen consideración, teniendo en cuenta el hecho de que se han convertido en "hitos" dentro la discusión.



En 1934, el teólogo suizo Emil Brunner publicó una obra titulada *Naturaleza y Gracia*, en la que sostenía que "la tarea de nuestra generación teológica es encontrar una manera de volver a una legítima teología natural". Brunner encuentra este enfoque en la doctrina de la creación, concretamente en la idea de que los seres humanos son creados a la *imago Dei*, "la imagen de Dios." La naturaleza humana está constituida de tal manera que existe una analogía con el ser de Dios. A pesar de la pecaminosidad de la naturaleza humana, la capacidad de discernir a Dios en la naturaleza permanece. Los seres humanos pecadores siguen siendo capaces de reconocer a Dios en la naturaleza y en los acontecimientos de la historia, y ser conscientes de su culpa delante de Dios. Hay entonces, lo que Brunner llama "un punto de contacto (*Anknüpfungspunkt*)" para la revelación divina en la naturaleza humana.

En efecto, Brunner estaba argumentando que la naturaleza humana está constituida de tal manera que hay un punto de contacto, ya creado, para la revelación divina. La Revelación conduce a una naturaleza

humana que ya tiene una idea de lo que dicha revelación trata. Por ejemplo, tomemos el llamado del Nuevo Testamento a "arrepentirse del pecado". Brunner sostiene que esto no tiene mucho sentido, a menos que los seres humanos ya tengan una idea de lo que significa "pecado". El llamado del evangelio a arrepentirse está destinada, por tanto, a un público que ya tiene al menos alguna idea de lo que significa "pecado" y "arrepentimiento". La Revelación trae consigo una mayor comprensión de lo que significa el pecado, pero al hacerlo, se basa en el conocimiento humano existente acerca del pecado.

Barth reaccionó con enojo a esta sugerencia. Su respuesta publicada a Brunner, que trajo su larga amistad a un final abrupto tiene uno de los títulos más cortos en la historia de las editoriales religiosas: *Nein!*. Barth estaba decidido a decir que "¡no!" a la evaluación positiva de Brunner de la teología natural. Parecía dar a entender que Dios necesitaba ayuda para llegar a ser conocido, o que los seres humanos de alguna manera colaboraban con Dios en el acto de la revelación. Su réplica enojada fue "El Espíritu Santo ... no necesita ningún punto de contacto diferente del que establece ese mismo Espíritu". Para Barth, no había "punto de contacto" inherente a la naturaleza humana. Cualquier "punto de contacto" es en sí el resultado de la revelación divina. Esto es algo evocado por la Palabra de Dios, en lugar de ser una característica permanente de la naturaleza humana.

Detrás de este debate hay otra cuestión que es demasiado fácil pasar por alto. El debate Barth-Brunner tuvo lugar en 1934, año en que Hitler llegó al poder en Alemania. Detrás de la apelación de Brunner acerca de la naturaleza hay una idea que se remonta a Lutero, conocida como "los órdenes de la creación." Según Lutero, Dios estableció providencialmente ciertos "órdenes" dentro de la creación, con el objeto de evitar una caída en el caos. Estos órdenes incluyen a la familia, la iglesia y el estado. (La estrecha alianza entre Iglesia y Estado en el pensamiento luterano alemán refleja esta idea.) El Protestantismo Liberal Alemán del siglo XIX había absorbido esta idea, y desarrolló una teología que permitió a la cultura alemana incluir una evaluación positiva del Estado, llegando a tener gran importancia teológica. Parte de la preocupación de Barth era que Brunner, tal vez sin darse cuenta, había establecido una base teológica para permitir que el Estado se convirtiera en un modelo de Dios. ¿Y quién quería modelar Dios en Adolf Hitler?

Un enfoque igualmente crítico de la teología natural lo ha desarrollado, por otras razones, el conocido teólogo escocés Thomas F. Torrance. Hay paralelos claros entre Torrance y Barth. Así expone Torrance como él entiende la objeción fundamental de Barth a la teología natural, y la separación radical, que algunos autores afirman, existe entre la "teología revelada" y la totalmente autónoma y ajena "teología natural":

Epistemológicamente, entonces, lo que Barth objeta a la teología natural tradicional no es una invalidez en su argumentación, ni siquiera su estructura racional en cuanto tal; sino su *carácter independiente*, es decir, la estructura racional autónoma que la teología natural desarrolla en el terreno de la "naturaleza sola", haciendo abstracción de la auto-revelación activa del Dios vivo y Trino, por lo que solo puede partir del conocimiento de Dios en dos partes, del conocimiento natural del Único Dios y del conocimiento revelado del Dios trino, que es científica y teológicamente intolerable. Esto no es rechazar el lugar de una adecuada estructura racional en el conocimiento de Dios, tal como la teología natural se esfuerza por lograr, sino insistir en que es una abstracción distorsionada, a menos que la estructura racional esté intrínsecamente ligada al contenido real de la ciencia de Dios. Por eso Barth afirma que, bien entendida, la teología natural se incluye dentro de la teología revelada.¹

1 Torrance, T. F. *The Ground and Grammar of Theology*. Belfast: Christian Journals Ltd, 1980, pp. 90 1.

Torrance también hace hincapié en que la crítica de Barth no se basa en ningún tipo de dualismo, como por ejemplo, un dualismo deísta entre Dios y el mundo que implicaría que no hay una relación activa entre Dios y el mundo; o en algún tipo de dualismo Marcionista entre la redención y la creación que implicaría una depreciación de la criatura. Es evidente que Torrance se solidariza con Barth en esta coyuntura.



Torrance también observa una dificultad filosófica fundamental que le parecieran estar detrás de las formas de teología natural rechazadas por Barth. Este tipo de teología natural autónoma es, según él, un "intento desesperado por encontrar un *punte lógico* entre los conceptos y experiencias con el fin de cruzar la separación fatal entre Dios y el mundo que se ha planteado en sus supuestos iniciales, pero que tuvo que colapsar con la noción de que la ciencia avanza por medio de la abstracción a partir de los datos de observación". Se intentó, mediante el establecimiento de un puente lógico entre las ideas y el ser, llegar inferencialmente hacia Dios, y así producir una formalización lógica de los componentes empíricos y teóricos del conocimiento de Dios. Para Torrance, este desarrollo fue asistido considerablemente por el supuesto medieval que "pensar científicamente era pensar más geométricamente, es decir, sobre el modelo de geometría euclideana, y se reforzó en el pensamiento posterior, ya que se permitió estar restringida dentro de las relaciones lógico-causales de un universo mecanicista". Por lo tanto, será evidente que Torrance ve la "forma tradicional abstractiva" de la teología natural que descansa sobre una "disyunción deísta entre Dios y el mundo", una disyuntiva a la que volveré en breve.

Lo que es de especial interés, es la manera en que Torrance identifica un paralelismo entre el estado teológico y el significado de la teología natural, y el reto empírico a la situación especial de la geometría euclidiana, la cual fue desafiada a través del auge de la geometría no-euclidiana en el siglo XIX y el argumento de Einstein para la geometría riemanniana del espacio-tiempo.

Si en la relación de la geometría a la física, como Einstein señaló, fue olvidado que la construcción axiomática de la geometría euclidiana tiene un fundamento empírico, que a su vez fue la responsable del error fatal que ve la geometría euclideana como una necesidad del pensamiento, anterior a toda experiencia, la ciencia teológica debe ser advertida en contra de la posibilidad de considerar a la teología natural en el corazón de la teología dogmática como un sistema formal capaz de demostrar que tiene validez, por sí misma; por lo que sólo serviría para transponerla de nuevo en un sistema a priori que fue meramente un esquema vacío de pensamiento.²

Es evidente que Torrance acepta que la teología natural tiene un lugar importante dentro de la teología cristiana, a la luz de la comprensión de la naturaleza de Dios y del mundo que descansa en la revelación divina, y que en sí misma no puede ser comprobada por la investigación humana.

Por lo tanto, se puede considerar que Torrance mueve la teología natural al dominio de la teología sistemática, de la misma manera en que Einstein movió la geometría al terreno formal de la física. El lugar apropiado para la discusión sobre la teología natural no es un debate sobre la posibilidad de un hipotético conocimiento de Dios, sino dentro del contexto del conocimiento positivo y revelado del Dios creador. Una

² Torrance, T. F. *Reality and Scientific Theology: Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985, p. 41.

perspectiva teológica adecuada sobre la naturaleza, permite que sea visto en luz apropiada:

Lo mismo sucede con la teología natural: llevada dentro del abrazo de la teología positiva y desarrollada como un complejo de estructuras racionales que surgen en nuestro conocimiento real de Dios, se convierte en "natural" de una manera nueva, natural a su propio objetivo; Dios se auto-revela en interacción con nosotros en el espacio y el tiempo. La teología natural constituye entonces la geometría epistemológica, por decirlo así, dentro de la estructura de la teología revelada.³

El desafío barthiano así se puede cumplir, en la manera que Torrance creía tener el apoyo de Barth.

Otras objeciones, sin embargo, se han levantado en contra de la idea de una "teología natural" desde dentro del protestantismo, especialmente las que se encuentran en los escritos del destacado filósofo de la religión, reformado, Alvin Plantinga. Podemos recurrir a considerar esto antes de seguir adelante.

Objeciones Filosóficas

En los últimos años, los filósofos de la religión trabajando dentro de una perspectiva teológica reformada han adquirido importancia considerable. Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff son ejemplos de autores que pertenecen a esta categoría de pensadores, que han hecho contribuciones muy importantes a la filosofía de la religión en las últimas décadas. Plantinga entiende que la "teología natural" es un intento de probar o demostrar la existencia de Dios, y lo rechaza enérgicamente sobre la base de su creencia de que aquello depende de una comprensión falaz de la naturaleza de la creencia religiosa. Las raíces de esta objeción son complejas, y pueden resumirse en términos de dos consideraciones fundamentales:



1. La teología natural supone que la creencia en Dios debe descansar sobre una base evidencial. La creencia en Dios no es entonces, estrictamente hablando, una creencia básica, es decir, algo que es evidente en sí mismo, incorregible o evidente a los sentidos. Por lo tanto, es una creencia que necesita ser basada en alguna creencia más básica. Sin embargo, para conectar a tierra la creencia en Dios en alguna otra creencia es, en efecto, representar esta última creencia dotada de un mayor estatus epistémico de la creencia en Dios. Para Plantinga, un enfoque propiamente cristiano es afirmar que la creencia en Dios es básica en sí misma, y no requiere justificación en relación con otras creencias.

2. La teología natural no se justifica con referencia a la tradición reformada, incluyendo Calvino y sus seguidores.

Este último punto es inexacto históricamente, y no es necesario detenernos. Sin embargo, la primera línea de argumentación ha reunido un creciente interés.

Plantinga claramente se refiere a Tomás de Aquino como el "el teólogo natural por excelencia", y dirige considerable atención a sus métodos. Para Plantinga, Tomás de Aquino es un fundacionalista en materia de

³ Torrance, T. F. *Reality and Scientific Theology: Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985, p. 39.

teología y filosofía, en la que "scientia, propiamente hablando, consiste en un cuerpo de proposiciones deducidas silogísticamente de primeros principios auto-evidentes". El *Summa Contra Gentiles* muestra, según Plantinga, que Tomás procede de fundamentos evidenciales para argumentar la creencia en Dios, lo que claramente hace que tal creencia dependa de fundamentos evidenciales adecuados. (En este punto debería notarse la importancia de la creciente crítica del fundacionalismo clásico en la filosofía y teología moderna.) Nuestra preocupación aquí es señalar que la concepción de teología natural de Plantinga involucra su creencia de que ésta tiene la intención de *demostrar* la existencia de Dios.

Evidentemente, no es necesario que la teología natural deba hacer estas suposiciones; de hecho, hay buenas razones para sugerir que, desde el punto de vista histórico, la teología natural se debe entender como una demostración, desde el punto de vista de la fe, de la consonancia entre la fe y las estructuras del mundo. En otras palabras, la teología natural no tiene la intención de probar la existencia de Dios, sino que la presupone, y entonces se pregunta "¿Qué debemos esperar del mundo natural si en efecto ha sido creado por un Dios?" La búsqueda de orden en la naturaleza, por lo tanto, no pretende demostrar que Dios existe, sino reforzar la plausibilidad de una creencia ya existente. Este tipo de enfoque se puede encontrar en los escritos de William P. Alston, que puede verse compartiendo al menos algunos de los compromisos de Plantinga hacia una epistemología reformada, mientras que tiende a adoptar una actitud mucho más positiva a la teología natural.

En su mayor estudio *Perceiving God*, Alston expone lo que considera un enfoque responsable y realista. Alston define la teología natural como "la empresa que brinda apoyo a las creencias religiosas, partiendo de premisas que no son ni presuponen ninguna creencia religiosa". Concediendo que es imposible construir una prueba demostrativa para la existencia de Dios a partir de premisas extra-religiosas, Alston sostiene que éste no es, en ningún caso, un enfoque adecuado para la teología natural.

Propiamente hablando, la teología natural comienza a partir de la existencia de Dios o del ordenamiento del mundo, y demuestra que este punto de partida nos lleva a reconocer la existencia de un ser que sería aceptado como Dios. Hay, pues, desde la perspectiva de Alston, un alto grado de convergencia entre la teología natural y los tradicionales argumentos para la existencia de Dios, y en particular los derivados de Tomás de Aquino. Sin embargo, su concepción de teología natural va más allá de esas pruebas estrechas, y alienta la colaboración con otras áreas de la vida humana, entre los que se incluye explícitamente la ciencia. La teología natural, entonces, ofrece "razones metafísicas para la verdad del teísmo como una visión general del mundo", y nos permite construir puentes con otras disciplinas.

Es evidente que de la discusión anterior, tanto Plantinga como Barth han planteado preocupaciones significativas acerca de la naturaleza y el alcance de la teología natural. Del mismo modo, muchos teólogos cristianos ortodoxos podrían expresar su preocupación por la posible revitalización de una visión de mundo deísta, resultante de dar un énfasis en la regularidad de la naturaleza. Sin embargo, dichas críticas parecen referirse a posibles abusos de la teología natural, en lugar de su uso real dentro pensamiento cristiano responsable, ya sea Protestante o Católico Romano. En lo que sigue, vamos a explorar tres enfoques positivos que pueden ser considerados como típico de la tradición teológica Cristiana.

Tres enfoques para la teología natural

Dentro del cristianismo, tres enfoques generales han sido elaborados en lo que respecta a la problemática de que si, y hasta qué punto Dios puede ser conocido a través de la naturaleza. En lo que sigue, vamos a dar una breve reseña de los tres enfoques más significativos, de los cuales dos tienen particular importancia para la relación entre ciencia y religión.

La Apelación a la Razón

Uno de los enfoques para el conocimiento natural de Dios más ampliamente utilizados, es el llamado a la razón humana. Un excelente ejemplo de este enfoque se puede encontrar en los escritos de Agustín de Hipona, y en particular en su principal obra *De Trinitate*. La línea general de argumentación desarrollada por Agustín puede resumirse como sigue. Si Dios en efecto es discernido dentro de su creación, deberíamos esperar encontrarlo a la altura de esa creación. Ahora, la altura de la creación de Dios, Agustín argumenta (basándose en Génesis 1 y 2), es la naturaleza humana. Y, sobre la base de los presupuestos neoplatónicos que él heredó de su medio cultural, Agustín sostuvo además que la altura de la naturaleza humana es la capacidad de razonar. Por lo tanto, concluyó, uno esperaría encontrar rastros de Dios (o, más exactamente, "vestigios de la Trinidad") en los procesos humanos de razonamiento. Sobre la base de esta convicción, Agustín desarrolla lo que ha llegado a ser conocido como "analogías psicológicas de la Trinidad".

La Apelación al Ordenamiento del Mundo

Este es uno de los temas más importantes para nuestro estudio, a la luz de su estrecha conexión con los hallazgos de las Ciencias naturales. Los argumentos de Tomás de Aquino a favor de la existencia de Dios se basan en la percepción de que hay un orden en la naturaleza, el cual requiere ser explicado. Igualmente, el hecho de que la mente humana puede discernir e investigar este orden de la naturaleza es de una importancia considerable. Parece que hay algo acerca de la naturaleza humana que incita a hacer preguntas sobre el mundo, como parece que hay algo en el mundo que permite que las respuestas a esas preguntas sean dadas. El notable físico teórico y apologeta cristiano John Polkinghorne comenta sobre este punto de la siguiente manera, en su libro "Science and Creation":



Estamos tan familiarizados con el hecho de que podamos comprender el mundo que la mayoría de las veces lo damos por sentado. Esto es lo que hace posible la ciencia. Sin embargo, podría haber sido de otra manera. El universo podría haber sido un caos desordenado en vez de un cosmos ordenado. O podría haber tenido una racionalidad que era inaccesible para nosotros. . . . Hay una congruencia entre nuestras mentes y el universo, entre la racionalidad práctica y la racionalidad no observada.⁴

Hay una congruencia profunda entre la racionalidad presente en nuestras mentes, y el ordenamiento que observamos como presente en el mundo. Uno de los aspectos más notables de este ordenamiento concierne a las estructuras abstractas de las matemáticas puras, una creación libre de la mente humana la que, como

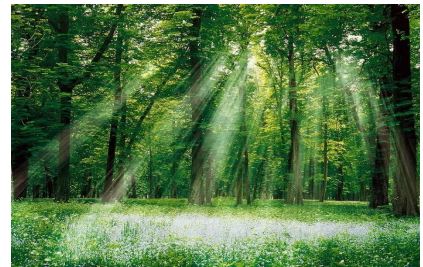
4 Polkinghorne, J. *Science and Creation: The Search for Understanding*. London: SPCK, 1988, p. 20.

subraya Polkinghorne, proporciona claves importantes para entender el mundo.

Un ejemplo de esta congruencia entre racionalidad y orden natural puede apreciarse en la explicación que Paul Dirac, en el año 1931, dio sobre el aspecto desconcertante de una ecuación que obtuvo para describir el comportamiento de un electrón. Ésta tenía dos tipos de soluciones, una con energía positiva y la otra con energía negativa. La interpretación de esta última implicaba la existencia de una partícula idéntica, en todos los aspectos, a un electrón, excepto que estaba positivamente cargada. Este punto fue demostrado claramente por Hermann Weyl, tal que "soluciones con energía negativa" tenían la masa del electrón. En 1932, Carl Anderson observó efectos experimentales que le llevó a postular la existencia de un electrón positivo, correspondiente a la partícula postulada por Dirac. La nueva partícula se observó sólo en los experimentos de cámara de niebla; indicado por la observación de Blackett y en correspondencia con la teoría de Dirac que indicaba que la partícula rápidamente se aniquila en colisión con un electrón (cargado negativamente), y por lo tanto no era (como algunos habían pensado) un elemento constituyente de la materia estable. En cierto sentido, por lo tanto puede decirse que el positrón ha sido conocido por los matemáticos antes de que los físicos lo descubrieran.

La Apelación a la Belleza de la Naturaleza

Una serie de importantes teólogos cristianos han desarrollado teologías naturales, basados en el sentido de la belleza que surge de la contemplación del mundo. Hans Urs von Balthasar y Jonathan Edwards ofrecieron este enfoque en los siglos XX y XVIII, respectivamente, el primero de un Católico Romano y el segundo, desde una perspectiva Reformada. Robert Boyle desarrolló la imagen de la naturaleza como un templo y el científico natural como un sacerdote, para así llamar la atención sobre la capacidad de asombro provocado por el estudio de la naturaleza en toda su belleza.



Agustín de Hipona, sostuvo que hay una progresión natural desde la admiración de las cosas bellas del mundo hasta la adoración al que las ha creado, y cuya belleza se refleja en ellas. El gran teólogo medieval Tomás de Aquino estableció "Cinco Vías" de inferencia desde el orden del mundo hasta la realidad de Dios; la cuarta de esas vías se basa en la observación de la existencia de la perfección en el mundo. Aunque Tomás no identifica específicamente la "belleza" como una de estas perfecciones en este punto, es evidente que esta identificación se puede hacer sin dificultad, e incluso en otras partes del trabajo de Aquino. Esta línea general del argumento se desarrolló a inicios del siglo XX por el destacado teólogo filosófico F.R. Tennant, quien argumentó que parte del caso acumulativo a favor de la existencia de Dios es la observación de la belleza en el mundo.

Dentro de la tradición reformada, en los escritos de Calvino se puede discernir un reconocimiento a la importancia de la "belleza" como un tema teológico. Sin embargo, se acepta generalmente que la exposición más convincente dentro de esta tradición se encuentra en los escritos del importante teólogo norteamericano del siglo XVIII, Jonathan Edwards. Edwards sostiene que la belleza de Dios es de esperar, y se encuentra debidamente en la belleza derivada del orden creado.

Es muy apropiado de Dios, que es infinitamente sabio, ordenar las cosas tal que sean una voz de Él, enseñando a los que las contemplan progresivamente, mostrando los misterios divinos y cosas pertenecientes de manera inmediata a sí mismo y a su reino espiritual. Las obras de Dios no son más que un tipo de voz o lenguaje para instruir a los seres inteligentes en las cosas relacionadas con Él mismo... Si nos fijamos en las sombras de las cosas divinas, como la voz de Dios, con el propósito de enseñar las cosas espirituales y demostrar lo beneficioso que éstas serán, agradablemente tienden a transmitir instrucciones a nuestras mentes, impresionarlas y afectarlas. Por eso podemos decir que Dios nos habla. Dondequiera que estemos, y donde vayamos a estar, podemos ver las cosas divinas excelentemente representadas y mantenidas progresivamente.⁵

La exploración sobre la importancia de la "belleza" más sofisticada y teológicamente sustentada del siglo actual se puede encontrar en los escritos del teólogo suizo, Católico Romano, Hans Urs von Balthasar (1905-1988). "El principio fundamental de una estética teológica... es el hecho de que, así como la Revelación Cristiana es absolutamente verdadera y buena, así también lo es absolutamente bella". Von Balthasar describe así su propia obra como "un intento de desarrollar una teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir: complementar la visión de la verdad y del bien con el de la belleza"

Por tanto, será claro que el concepto de la belleza es de gran importancia para una comprensión religiosa de la naturaleza del mundo. Su importancia ha sido apreciada en la matemática pura, a pesar de que el nuevo interés en los fractales ha abierto el problema de una manera nueva y altamente emocionante. En el presente siglo, aquel interés por la belleza también se ha vuelto importante en las ciencias naturales. Mientras que la "belleza" puede entenderse refiriéndose a la naturaleza misma, generalmente se entiende en función de la manera en que este mundo se ha de interpretar, especialmente en el nivel teórico. La belleza de las teorías a menudo se asocia con su simetría, como se ha notado al tratar de la elegancia de las ecuaciones de Maxwell. Steven Weinberg, quien recibió el Premio Nobel de Física en 1979, comenta lo siguiente en relación a la belleza de las teorías científicas:

El tipo de belleza que encontramos en las teorías físicas es de un tipo muy limitado. Es, por lo que han sido capaces de plasmar en palabras, la belleza de la simplicidad y la inevitabilidad de la belleza de la estructura perfecta, la belleza de todo encajando, de no ser cambiante y de rigidez lógica. Es una belleza que es libre y clásica, el tipo que encontramos en las tragedias griegas.⁶

Esto es especialmente claro en los escritos de Paul Dirac, quien logró establecer una conexión entre la teoría cuántica y la relatividad especial en un momento cuando todo el mundo había fracasado. El enfoque de Dirac parece haber sido basado en el concepto de "belleza", en el que se establece un criterio estético, explícitamente como un posible medio de evaluación para las teorías científicas:

Es más importante tener belleza en una de las ecuaciones que hacerlas encajar con el experimento... Pareciera que se está trabajando desde el punto de vista de conseguir la belleza en una de las ecuaciones, y si uno tiene una visión realmente buen, está en una línea de progreso segura.⁷

Es evidente que esto ofrece una interface importante entre religión y ciencias naturales, que apunta a la

5 Edwards, J. *The Images of Divine Things*. Ed. Perry Millar. New Haven, CT: Yale University Press, 1948, pp. 61-9.

6 Weinberg, S. *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*. London: Hutchinson Radius, 1993, p. 119.

7 Dirac, P. "The Evolution of the Physicist's Picture of Nature." *Scientific American* 208 (1963): 45-53, p. 47.

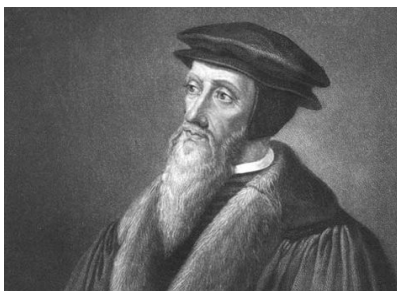
importancia de la teología natural como medio de diálogo entre estas disciplinas.

Éstas, entonces, son sólo algunas de las formas en que los teólogos cristianos han tratado de describir la manera en que Dios puede ser conocido, aunque sea fugazmente, a través de la naturaleza. Dentro de una perspectiva específicamente Cristiana, estas ideas, las cuales pueden obtenerse sobre la existencia y naturaleza de Dios, han de ser vistos como indicios de una realidad de Dios mucho más importante, la auto-revelación, en lugar de ser completas en sí mismos. En vista de la importancia de este punto, tendremos que explorar más a fondo a continuación.

Teología Natural y Revelada

En los escritos de Tomás de Aquino y Juan Calvino, se establece una distinción entre un conocimiento válido de Dios, pero aún parcial, disponible a través de la observación del mundo; y un conocimiento más profundo como resultado de la decisión de Dios de revelarse. Como ya hemos considerado en detalle a Tomás, en relación con la cuestión del orden, es apropiado para ilustrar con la obra de Calvino el punto que trata esta sección posterior.

Calvino establece una distinción fundamental entre un "conocimiento general de Dios creador", que se puede tener a través de la reflexión sobre el mundo creado, y el más específicamente cristiano "conocimiento de Dios el redentor", que sólo se puede obtener a través de la revelación cristiana. Calvino sostiene que este último es consistente con el anterior, y extiende sus puntos de vista.



El su primer libro *Institución de la Religión Cristiana* (1559), Calvino abre con una discusión sobre este problema fundamental de la teología cristiana: ¿Cómo sabemos algo acerca de Dios? Calvino afirma que un conocimiento general de Dios se puede discernir a través de la creación de la humanidad, en el orden natural y en el proceso histórico mismo. Dos terrenos principales de ese conocimiento son identificados, uno subjetivo, y el otro objetivo. El primer terreno es un "sentido de la divinidad (*sensus divinitatis*)" o una "semilla de la religión (*semen religionis*)", implantado por Dios dentro de cada ser humano. Dios entonces ha dotado a los seres humanos con un poco de sentido inherente o presentimiento de la existencia divina. Es como si algo de Dios ha sido grabado en los corazones de cada ser humano. El segundo motivo radica en la experiencia y la reflexión sobre el orden del mundo. El hecho de que Dios es el creador, junto con una apreciación de la sabiduría divina y la justicia, se puede conseguir a partir de una inspección del orden creado, culminando con la humanidad misma.

Es importante destacar que Calvino no hace ninguna sugerencia de que este conocimiento de Dios de lo creado es exclusivo de, o se limita a, los creyentes Cristianos. Calvino sostiene que cualquier persona, por la reflexión inteligente y racional sobre el orden creado, debe ser capaz de llegar a la idea de Dios. El orden creado es un "teatro" o un "espejo" para la visualización de la presencia divina naturaleza divina y atributos divinos. Aunque Dios es invisible e incomprensible, Dios quiere ser conocido bajo la forma de las cosas creadas y visibles, poniéndose el vestido de la creación. Es de suma importancia observar que Calvino, por lo tanto, elogia a las ciencias naturales (como la astronomía), debido a su capacidad de ilustrar además el

orden maravilloso de la creación, y la sabiduría divina que este indica. No obstante, es significativo que en esta etapa de su argumento, Calvino no apela a fuentes específicamente Cristianas de revelación. Su argumento hasta este punto se basa en la observación empírica y en el raciocinio. Si Calvino introduce citas bíblicas, es para consolidar un conocimiento natural de Dios en general, y no para establecer aquel conocimiento en el primer lugar. Y hay, como Calvino subraya, una forma de discernimiento de Dios la cual es común a los que están dentro y fuera de la comunidad cristiana.

Habiendo sentado las bases para un conocimiento general de Dios, Calvino subraya sus limitaciones; su compañero de diálogo aquí es el clásico escritor romano Cicerón, cuya *Sobre la naturaleza de los dioses* es tal vez una de los más influyentes exposiciones clásicas del conocimiento natural de Dios. Calvino sostiene que la brecha entre Dios y la humanidad, ya de enorme magnitud, se incrementa aún más a causa del pecado humano. Nuestro conocimiento natural de Dios es imperfecto y confuso, incluso hasta el punto de contradicción en algunas ocasiones. El conocimiento natural de Dios sirve para privar a la humanidad de cualquier excusa para ignorar la voluntad divina; sin embargo, es insuficiente como base de una representación en pleno derecho de la naturaleza, el carácter y los propósitos de Dios.

Después de haber insistido en este punto, Calvino luego introduce la noción de revelación; la escritura reitera lo que se conoce de Dios a través de la naturaleza, y al mismo tiempo aclara y mejora esta revelación general. "El conocimiento de Dios, que se muestra claramente en el ordenamiento del mundo y en todas las criaturas, es explicado aun más claro y familiar en la Palabra". Es sólo a través de la Escritura que el creyente tiene acceso al conocimiento de las acciones redentoras de Dios en la historia, que culmina en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Para Calvino, la revelación se centra en la persona de Jesucristo; nuestro conocimiento de Dios es mediada a través de él. Dios por lo tanto, sólo pueden ser plenamente conocido por medio de Jesucristo, quien a su vez puede ser conocida sólo a través de la Escritura; el orden creado, sin embargo, ofrece importantes puntos de contacto y resonancias parciales de esta revelación. La idea básica aquí es, entonces, que el conocimiento de Dios el creador, puede obtenerse a través de la naturaleza como por de revelación; y esta última clarifica, confirma y extiende lo que puede ser conocido a través de la primera. El conocimiento de Dios el Redentor, que para Calvino es un conocimiento de Dios distintivamente *Cristiano*, sólo puede ser obtenido de la revelación cristiana, en Cristo y a través de las Escrituras.

Este enfoque general se desarrolló con especial rigor en la tradición reformada. La importancia que se concede a la noción de la teología natural en los escritos de Jean-Alphonse Turretini (1671-1737), el destacado teólogo ginebrino del siglo XVIII, ilustra este punto con claridad especial. Thomas Chalmers, el destacado teólogo presbiteriano escocés del siglo XIX, también adoptó un enfoque muy positivo al respecto.

Se debe prestar especial atención a la tradición de los "dos libros", que se sabe que ha sido de importancia para la teología natural inglesa durante los siglos XVII e inicios del XVIII. Se puede argumentar que esta tradición se elabora sobre el enfoque teológico de Calvino, que acabamos de explorar anteriormente. También fue influyente en los círculos protestantes después de Calvino. Por ejemplo, la "Confesión Belga" (1561), una confesión de fe Reformada que tuvo sus orígenes en las Tierras Bajas, se refirió a la naturaleza como "ante nuestros ojos, el libro más hermoso en el que todas las cosas creadas, grandes y pequeños, son como elementos que nos lleva a contemplar las cosas invisibles de Dios." Esta idea

del "libro de la naturaleza", que complementa el "libro de la Escritura" ganó popularidad rápidamente. Francis Bacon elogió el estudio de "el libro de la palabra de Dios" y el "libro de las obras de Dios" en su *Advancement of Learning* (1605). Este último trabajo tuvo un impacto considerable sobre el pensamiento inglés en la relación de la ciencia y la religión. Así, en su tracto de 1674, *The Excellency of Theology compared with Natural Theology*, Robert Boyle observó que "como los dos grandes libros, el de la naturaleza y el de la escritura, tienen el mismo autor, entonces el estudio de este último no impide en absoluto el placer de un hombre curioso en el estudio de la primera." Pensamientos similares se encuentran expresados en el clásico *Religio Medici* (1643) del Sir Thomas Browne:

Hay dos libros de los cuales recojo mi teología. Además de aquel escrito de Dios, hay otro de su sierva, la naturaleza: ese manuscrito universal y público que se halla extendido ante los ojos de todos. Aquellos que nunca vieron a Dios en uno, lo han descubierto en el otro.⁸

Notar especialmente la idea del mundo como la "carta de Dios escrita a la humanidad" (Boyle). Esta metáfora de los "dos libros" con un único autor, era de importancia considerable a la hora de mantener unida la teología cristiana y la piedad, y el emergente interés y conocimiento del mundo natural.

A partir del material que se ha presentado en este capítulo, será claro que la teología natural representa una de las áreas más importantes dentro del diálogo entre las ciencias naturales y la religión. Si bien hoy los escritos de William Paley a menudo son considerados con un alto grado de sospecha, representan un gran intento de relacionar la observación científica y la creencia religiosa. El enfoque específico de Paley puede haber sido abandonado. Sin embargo, como han demostrado los escritos de John Polkinghorne y otros, una apelación al orden del mundo natural continúa siendo de gran importancia para los escritores religiosos.

8 Fisch, H. "The Scientist as Priest: A Note on Robert Boyle's Natural Theology." *Isis* 44 (1953): 252-65, p. 258.