

Fe cristiana y ciencia en diálogo «auténtico, pacífico y fructífero» (EG 243)

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO

Profesor en Universidad Pontificia Comillas de Madrid

Síntesis del artículo

El autor explica los obstáculos (los dos fundamentalismos, el religioso y el científicista) y las condiciones de posibilidad para establecer el diálogo “auténtico, pacífico y fructífero” entre la fe y la ciencia que pide el papa Francisco en el número 243 de *Evangelii gaudium*.

#PALABRAS CLAVE: Ciencia, fe, religión, diálogo, fundamentalismo.

Abstract

The author explains the obstacles (the two fundamentalisms, the religious and the scientific) and the conditions of possibility for establishing the «authentic, peaceful and fruitful» dialogue between faith and science that Pope Francis calls for in *Evangelii gaudium* 243.

#KEYWORDS: Science, faith, religion, dialogue, fundamentalism.

Con estas palabras del título expresa el papa Francisco el ideal de diálogo entre la ciencia y la fe cristiana. Para que este acontezca tiene que haber un terreno común, por mínimo que sea; algún punto de contacto. En el ámbito de la fe, el lugar más apropiado para responder a ese desafío es la teología, la fe pensada, en búsqueda de comprensión de sí misma a la luz de la Palabra de Dios y en la situación de los hombres de su tiempo. No quiere esto decir que el creyente que no sea teólogo profesional esté eximido de ese esfuerzo. Si la fe es madura, y está en constante proceso de formación y crecimiento, sentirá como una necesidad imperiosa confrontarse con todas las voces del tiempo: la

ciencia, el arte, las religiones, la sociedad, la economía, la política, etc. No digamos cuando el creyente es él mismo científico. Pero en el caso del teólogo la cuestión es inamisible.

Decía Paul Tillich en su famosa *Teología sistemática* que, al ser término de ella sólo aquello que nos preocupa últimamente (*Ultimate concern*), lo que es cuestión de ser o no ser, «la teología no tiene ningún derecho ni obligación alguna de *prejuzgar* una investigación física o histórica, sociológica o psicológica. Y ningún resultado de tales investigaciones puede ser directamente beneficioso o desastroso para ella». Lo cual es una liberación, tanto para el creyente como para el científico. Parecería entonces, según esto,

que no hay ningún lugar común de posible diálogo, pero sí existe: «el elemento filosófico que ambas entrañan»¹.

1 Diálogo auténtico

Una condición que hace posible el diálogo entre la fe y la ciencia es tener un concepto atlético de ambas, como gustaba de decir Ortega. Si se comienza con una idea tópica, reductora e injusta del otro, se siega uno la hierba bajo los pies antes de empezar. Si solo se tienen en cuenta los excesos, los intereses y hasta las depravaciones que cada uno de los polos del encuentro ha protagonizado a lo largo de la historia, se levanta una barrera infranqueable que acaba con el terreno común. Es mucho mejor dejar que sea el núcleo esencial de ambas actitudes el que dé luz para ver lo que se aleja de él, lo que lo deforma o pone al servicio de otros intereses (política, poder, dinero). Hay que comenzar, pues, con una actitud magnánima, abierta a la especificidad de lo que se muestra.

El científico auténtico no es un moderno Prometeo, como el Frankenstein de Mary Shelley, por más que algunos neurobiólogos actuales, empeñados en el llamado transhumanismo, lo parezcan. No es alguien carente de ética, dispuesto a pasar por lo que sea con tal de seguir con sus investigaciones, como muestra la siniestra figura del doctor Mengele en los campos de exterminio nazis de la Segunda Guerra Mundial. El científico genuino es una persona humilde y apasionada por los acontecimientos asombrosos que le salen al paso, la investigación de los cuales es un acto moral de responsabilidad en la búsqueda de la verdad; una lucha contra la falta de rigor, la pereza mental, la iner-

cia de lo ya sabido. Lo que siente, más bien, es un llamamiento a vivir en constante renovación, como vio Husserl con tanta lucidez.

No es verdad lo que decía Heidegger de que la ciencia no piensa. Es una actividad creativa de gran imaginación, especialmente la ciencia básica, pero también su aplicación tecnológica, siempre que evite todo tipo de *tecnificismo*. Sería inimaginable el desarrollo actual de la ciencia sin el descubrimiento del telescopio, del microscopio electrónico, de los aceleradores de partículas y tantos otros instrumentos técnicos que posibilitan una aplicación más adecuada del método científico.

Y lo mismo habría que decir del creyente. En su estado atlético, la persona de fe es lo opuesto a un fanático, a un literalista que se toma al pie de la letra las afirmaciones bíblicas. Al poner el centro de su vida en las manos de fiar de Dios, término de nuestra preocupación última, todas las realidades preliminares y penúltimas se ponen en razón, y, al liberarlas de convertirse en absolutos, recobran un renovado interés, despiertan un nuevo éxodo hacia ellas, lleno de amor y de ansia de saber. Semejante redescubrimiento del mundo, hecho posible por la relación salvadora, redentora y liberadora con Dios, va unido a un espíritu de discernimiento y de finura que no cercena ni empequeñece nada de lo real, sino que potencia la condición de asombrosos de muchos de los acontecimientos que advienen al creyente, pero libre ya de hacer de ellos un ídolo que sustituya al verdadero término de preocupación última.

El creyente y el teólogo nada tienen, pues, contra la ciencia en sí, contra el método científico. Lo único que ven problemático son los saltos que Whitehead llamó “falacia de la

¹ P. Tillich, *Teología sistemática. I. La razón y la revelación, el ser y Dios*, Sigüeme, Salamanca 1982, 34 (curсивa mía). En adelante sigla TS.

concreción fuera de lugar”², lo que se conoce como *cientifismo* o *cientificismo*. Se da cada vez que alguien siente la tentación de traspasar la autoridad, el prestigio y el rigor que ha conseguido en el ámbito de su especialidad a otros campos del saber que tienen otra lógica, otro rigor y otro tipo de razón, pensando que esa *auctoritas* lo hará sin problemas, pudiendo pontificar en el nuevo ámbito, reduciéndolo al tipo de razón impuesto. Nadie está inmune a esta tentación; para impedirla hay que estar en constante discernimiento crítico.

2 Diálogo pacífico

Al desear un diálogo pacífico entre la ciencia y la fe, se está reconociendo explícitamente que no ha sido así a lo largo de la historia, que se han dado conflictos por ambas partes.

2.1 Obstáculos y errores en ambos campos

Qué adolescente no ha vivido su primer alejamiento de la fe infantil recibida en la primera iniciación cristiana, al entrar en contacto con un entusiasta profesor de ciencias naturales que le muestra la incompatibilidad de los ingenuos relatos del *Génesis* con las modernas teorías de la evolución, haciendo tambalearse los cimientos de una fe no suficientemente formada. En una ocasión, una eminente bioquímica me dijo que, siendo estudiante, en la primera clase de esta materia en la universidad, el profesor afirmó con una rotundidad ante la que era imposible dudar que, a medida que se profundiza y cultiva la ciencia, van decreciendo las creencias religiosas, como un conocimiento supersticioso y mítico de la realidad llamado a ser superado, y que nadie, ni ella misma, había sometido a crítica esta afirmación imposible de pesar,

medir, hacer un experimento o tratar matemáticamente.

Claro que, como dice el número 19 de *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, también los creyentes hemos coadyuvado a este alejamiento «por descuido en la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo». Es triste que un joven que comienza a preguntarse, y verse confrontado con los grandes problemas de la existencia, no encuentre en las comunidades cristianas una formación sólida y una experiencia espiritual de tal calibre que le convierta en un imperativo de interrogación, como gustaba de decir George Steiner.

El modelo de esta incompatibilidad lo siguen viendo muchos en el caso Galileo, como si aquí se desencontraran definitivamente dos visiones del mundo irreconciliables. Por fortuna, los estudios actuales al respecto han situado a una luz mucho más clarificadora un tema tan complejo, liberándolo de los tópicos al uso. Dichos estudios han mostrado que no se trataba de un conflicto entre la fe y la ciencia, sino de una disputa entre filosofías: la cosmología aristotélica y su teoría de la causalidad, y la nueva filosofía atomista y experimental que se abre paso con Bacon. Ha sido John Hadley Brooke quien ha estudiado con rigor el nacimiento de la nueva ciencia y ha mostrado que no estaba tan alejada de la religión como se piensa. Recuerda que el propio Newton tituló sus *Principia mathematica* de 1687 como *Principios matemáticos de filosofía natural*³.

Otros estudiosos, como Peter Harrison, han señalado el papel que la nueva exégesis bibli-

² Cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, New York 1967, 57-59. Lo dice el Concilio Vaticano II en GS 19: «Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicar todo sólo con la razón científica».

³ Cf. J. H. Brooke, *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*, Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Santander-Madrid 2016.

ca procedente de la Reforma supuso para el advenimiento de la nueva ciencia. Al concentrarse en el sentido literal de la Escritura, frente al uso alegórico desde Orígenes hasta la Edad Media, hacen lo mismo con el *Liber naturae*. Este no está escrito en hebreo o en griego, sino en lenguaje matemático. A esta verdadera desalegorización del mundo, se añaden las reflexiones teológicas sobre el pecado original que muestran los límites del conocimiento humano y lo encaminan hacia el método experimental⁴.

El creyente debe superar la imagen tópica de los teólogos como una especie de bomberos, siempre dispuestos a apagar el último fuego que han atizado los científicos. Y la de estos como unos seres que no tienen otro objetivo que hacerle la vida imposible a la «tranquila» existencia creyente. Recuérdese el texto de Tillich citado al principio. Al ser Dios el término de nuestra preocupación última, todo lo demás es penúltimo, incluida la ciencia, las artes, la acción social y la política, la educación, la salud, etc.

Todos estos ámbitos podrán ser «objeto» de la teología no en lo que tienen de formas cognoscitivas, estéticas, sociales, políticas, éticas o técnicas, sino en lo que pueden revelar *en y a través de* esas formas finitas de aquello que nos preocupa últimamente⁵. Es decir, que funcionen como símbolos, apuntando más allá de sí y participando, de alguna manera, en aquello a lo que señalan. Tillich tomará como un desafío para la teología el cambio de visión del mundo y del hombre que ha supuesto la ciencia moderna, no la discusión del método científico en sí mismo, ni la especificidad física de la teoría de la relatividad

de Einstein, por ejemplo⁶. Mucho menos, intentar una especie de concordismo, aprovechando los límites y vacíos que todo descubrimiento científico abre al mismo tiempo. Lo cual sería un *argumentum ex ignorantia*⁷. Por ejemplo, si se pretende usar la física cuántica para «explicar» o, peor aún, «demostrar» cómo el Resucitado puede atravesar paredes, cosa que —por otra parte— no dice Jn 20,19.

2.2 Ni indiferencia ni idolatría

Esta posibilidad es mucho mejor que las otras dos formas de relacionar lo penúltimo con lo último: la indiferencia y la idolatría. Ningún creyente maduro y lúcido optaría por la primera, y menos por la segunda. Se lo impide el núcleo esencial de su fe: si todo ha sido recapitulado en Cristo, la luz pascual lo ilumina todo, y el Espíritu santo lo penetra todo, vistiéndolo de interés, belleza y valor. Todo se convierte en un desafío para acendrar su fe. En todo puede encontrar interpelaciones, incluso provocaciones para discernir con el foco del *lumen fidei*. Nada más lejano de la fe que el rechazo de lo creado por Dios como bueno y hermoso. Asimismo, la luz del Resucitado ilumina la maldad del mal, llamando a la inamisible responsabilidad ética para con nuestros prójimos y la casa común.

La idolatría no es otra cosa que elevar algo preliminar a la condición de último, absoluto; poner en lugar de Dios cualquier realidad intramundana. El citado argumento de ignorancia es un intento de hacer un hueco a Dios en los límites, tratarlo como una hipótesis de trabajo. Pero ese intento es crear un ídolo, por piadosa que pueda ser la intención; una obra de nuestras manos. En una hipotética religión

⁴ Cf. P. Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, CUP, Cambridge 2006. Id., *The Fall of Man and the Foundations of Science*, CUP, Cambridge 2007.

⁵ Cf. TS I, 27-29.

⁶ Cf. P. Tillich, «How has Science in the Last Century Changed Man's View of Himself»: *Main Works* 2 (1990) 373-382.

⁷ Cf. TS I, 19-20. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 2008, 203-206.

de un *dios-perfume*, sería tanto como sostener que a su existencia le hace sitio el sentido del tacto. «El hueco lo ocuparía un ente duro o blando, rugoso o liso, heterogéneo con el fenómeno del olor»⁸. Desecharlo sería liberarse de un ídolo táctil. Véanse, por ejemplo, las superficiales consideraciones sobre Dios y el origen del universo del último libro de Stephen Hawking, inconmensurables con su grandeza como físico teórico⁹.

3 Diálogo fructífero

3.1 El dogma del cientificismo

Lo que más impide el diálogo entre la ciencia y la fe es el cientificismo. En el título de este ensayo se evoca el número 243 de *Evangelii*

gaudium, donde el papa Francisco afirma: «En ocasiones, algunos científicos van más allá del objeto formal de su disciplina y se extralimitan con afirmaciones o conclusiones que exceden el campo de la propia ciencia. En este caso, no es la razón lo que se propone, sino una determinada ideología que cierra el camino a un diálogo auténtico, pacífico y fructífero». Lo que se critica aquí ya no es la ciencia, ni la especificidad de su método, sino una ideología cuya pretensión es de dominio único de lo verdaderamente existente, relegando la vida y su cultura a la ilusión o al no-ser.

Como dice Michel Henry: «No es, una vez más, el saber científico lo que cuestionamos, sino la ideología que hoy en día se le une y según la cual él es el único saber posible, el que debe eliminar a todos los demás»¹⁰. El

⁸ A. Pérez de Oviedo, «La razón de Hawking»: *El Comercio*, Gijón, jueves 9 de septiembre de 2010, 30.

⁹ Cf. S. Hawking, *Breves preguntas a las grandes respuestas*, Crítica, Barcelona 2018, 53-68.

¹⁰ M. Henry, *La barbarie*, Caparrós, Madrid 1996, 39. Para Henry el mayor de los reduccionismos es tratar lo específicamente humano «por medio de lo que no lo es de ninguna manera» (161).



fenomenólogo francés va todavía más lejos, denominando «la ilusión de Galileo» a confundir el mundo real mismo, «que sólo podemos intuir y experimentar en los modos de nuestra vida subjetiva», con el mundo matemático y geométrico, «destinado a suministrar un conocimiento unívoco del mundo real»¹¹.

Aunque el origen del término científico es muy complejo, suele verse en la figura de Félix Le Dantec (1869-1917), un brillante alumno de Pasteur, el primero que se llamó a sí mismo *scientiste* (científicista) en 1911 e incluso antes. Para este biólogo la ciencia posee un valor absoluto, y sus conquistas en el siglo xx deberían desplazar definitivamente a la filosofía y sus sofismas. Hay que esperar todo de dichas conquistas, pues ningún edificio podrá durar en el tiempo si no se fundamenta en la ciencia¹².

3.2 El dogma científicista: dos ejemplos

No se puede, en el espacio de este ensayo, describir en detalle todas las formas de científico que se han dado en los dos últimos siglos. Basten dos ejemplos. Uno, tomado de las ciencias naturales; y otro, de las humanidades. Nada menos que el descubridor, junto con James Watson, de la estructura del ADN, Francis Crick, afirma en uno de sus libros más conocidos: «La hipótesis asombrosa es que "Usted", sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, *no son más que* el comportamiento de un vasto compuesto de células nerviosas y de moléculas asociadas, tal como había dicho la Alicia

de Lewis Carroll: "*No eres más que* un montón de neuronas"¹³.

Y es que, para Crick, «no hay nada que no pueda ser explicado por la física y la química»¹⁴. El reduccionismo no puede ser más craso. ¡Y esta es la hipótesis asombrosa! Lo verdaderamente asombroso es que se pueda creer con semejante ingenuidad que lo más propiamente humano como la libertad, la identidad personal, la memoria o los deseos, *no sea más que* mera bioquímica. La indiscutida autoridad del biólogo en su campo no pasa en absoluto al de la antropología filosófica o la filosofía primera de esas realidades. ¡Cómo si la ciencia pudiera sustituir a esta última! El reduccionismo es monumental, de una simpleza impropia de un científico de ese nivel. Como siempre, se concluye algo que ni pesa, ni mide, ni es objeto de experimento alguno, ni se puede resumir en una fórmula matemática. Todavía más, se da por supuesto que las realidades mentadas, de una complejidad inimaginable, no poseen su propio *lógos* original que pide el mismo rigor, pero acorde con su racionalidad peculiarísima, que la más concienzuda investigación científica.

El segundo ejemplo proviene de un famoso historiador cuyas tres últimas obras están en los primeros puestos de todas las listas de libros de no-ficción más leídos de los últimos años: *Yuval Noah Harari*. Solo de su libro *Sapiens. De animales a dioses*, se han vendido más de un millón de ejemplares y se ha traducido a treinta lenguas. Especialista en historia medieval y militar, tras doctorarse en Oxford extendió sus investigaciones a la macrohistoria o historia del mundo. Harari escribe muy bien, cuenta todo en un tono periodístico

¹¹ *Ibid.*, 23. De aquí es también el último entrecomillado.

¹² Cf. **F. Le Dantec**, *Contre le métaphysique*, Alcan, Paris 1912. Sobre las múltiples formas de científico véase **M. Stenmark**, *Scientism. Science, Ethics and Religion*, Routledge, London-New York 2016, 1-17.

¹³ **F. Crick**, *La búsqueda científica del alma: una revolución hipotética para el siglo XXI*, Círculo de Lectores, Barcelona 1993, 3 (cursivas mías. He retocado ligeramente la traducción).

¹⁴ *Id.*, *Of Molecules and Men*, University of Washington Press, Seattle 1966, 98.

capaz de hacer fácil lo difícil. Resume cuestiones complejas en pocas páginas haciéndolas inteligibles. Su obra *Homo deus* tiene un presupuesto biologicista y epicúreo que llama la atención en un historiador. La búsqueda de la felicidad es el motor de la historia humana, y su sustento son lo biológico y lo psicológico. Según Harari, «en el plano biológico, tanto nuestras expectativas como nuestra felicidad *están determinadas* por nuestra bioquímica, más que por nuestra situación económica, social o política»¹⁵.

Según el historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén, las tesis de Epicuro se han impuesto en la actualidad. Es inútil adorar a los dioses o buscar la vida eterna. La felicidad es casi una cuestión técnica. Y aquí viene una afirmación dicha con todo desparpajo: «En la época de Epicuro, estas ideas eran blasfemas. En la época de Bentham y Mill, eran subversión radical. Pero en el inicio del siglo XXI son *ortodoxia científica*. Según las ciencias de la vida, la felicidad y el sufrimiento *no son otra cosa que* equilibrios diferentes de las sensaciones corporales»¹⁶. De nuevo el reduccionismo considerado ahora como ortodoxia científica, como si este salto fuera comprobable empíricamente. De igual modo se habla con demasiada prisa de determinación, que parece no distinguirse de condicionamiento. Que un contexto influya y condicione una experiencia, a que no solo se afirme la necesidad de la influencia, sino que se reduzca la experiencia a dicha influencia, hay un salto abismal, que se hace no en nombre de la ciencia, sino de un presupuesto que no se somete a crítica. Desde Julian Huxley se viene llamando a esta reducción *nadamasquería* o *namasquerísmo* (*nothing else buttery*).

4 Un desafío para la fe y la teología

Como ha señalado Max Seckler, el éxodo cordial y crítico de la fe y la teología hacia la ciencia, no es una táctica para aparecer agradable al mundo, sino «una consecuencia objetiva de la visión cristiana de la creación, así como de la estructura esencial de la realidad de la fe, que es ella misma referencia al logos y afirmación del logos»¹⁷. Por ello no se trata solo de la relación externa con la ciencia y las ciencias, sino también de una verdadera relación interna. La historia del cristianismo muestra dos momentos en los que debió tomar una decisión desde sus propios fundamentos sobre la idea de ciencia que se le presentaba: el mundo griego (y la Edad Media) y la emancipación de las ciencias en la Edad Moderna.

4.1 Dos momentos críticos en la historia

Los Padres de la Iglesia se confrontaron con la idea griega de *epistême*, bajo cuya forma configuraron la teología como un saber riguroso. Orígenes, entre otros, es un testimonio de este proceso. Y lo mismo ocurrió en la Edad Media con la recepción del concepto aristotélico de ciencia, tal como se puede ver, entre otros, en Tomás de Aquino. Aquí se produce una transformación decisiva para los siglos venideros. La teología no solo se organiza en el conjunto de las demás disciplinas existentes, sino que, al hacerlo en la universidad naciente, se institucionaliza y asume los procedimientos y métodos de investigación de la vida académica. Con razón habla Seckler de una «cientifización» de la teología en la *universitas*, «en virtud de su capacidad

¹⁵ Y. N. Harari, *Homo deus. Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona 2016, 47. Cursiva mía.

¹⁶ *Ibid.*, 48 (cursiva mía).

¹⁷ M. Seckler, «Teología y ciencias», en R. Latourelle-R. Fisichella-S. Pié-Ninot (Eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1423-1430; aquí, 1424. En adelante, las citas en el texto.

y su índole científica propias en el proceso científico» (1425).

La segunda vez que el cristianismo debió confrontarse históricamente con respecto a otras ciencias, en una decisión que discernía desde sus propios fundamentos, fue en la Edad Moderna con la emancipación de las diferentes ciencias, no solo de la teología, sino incluso de la filosofía primera que había sido su raíz y su tronco base. Se han estudiado con profundidad las causas que llevaron a los diferentes conflictos entre ambas; un tema de una gran complejidad que excede de los límites impuestos a este ensayo. Seckler habla de una verdadera «*historia calamitatum*», una cascada en cadena de repliegues que se van sucediendo en la «cosmología, la geología, la biología evolutiva, la historia, la antropología, la psicología, etc.» (1426), y cuyas consecuencias no han terminado de superar del todo los intentos actuales de delimitación de las disciplinas, de superación del cientificismo por ambas partes (recuérdese que la teología fue en un tiempo la reina de las ciencias), y la sensibilidad hacia una racionalidad múltiple.

4.2 Lo que puede aportar la teología a la razón humana

La pretensión de verdad del cristianismo impele a no abdicar del *logos*, a no retroceder al estadio precristiano donde la teología se queda reservada al ámbito del mito, de la narración y de la poesía. Su responsabilidad con la verdad le cierra el paso a esa tentación, a la que nunca sucumbió, porque enseguida desarrolló su *logos* interno, y fue pasando de los credos y símbolos primeros, a las cristalizaciones dogmáticas y a la teología. Su compromiso con la religión cristiana, y el carácter existencial de sus afirmaciones, no rebajaron lo más mínimo su voluntad de verdad. Como ha dicho Seckler, esto es una «obligación propia de la teología en virtud de una competencia cognoscitiva científica propia e intersubje-

tivamente relevante en una perspectiva científica, también precisamente en la elaboración y propuesta de lo que hay que decir sobre la fe, en ella y en sus consecuencias» (1429). De este modo, la manera de responder a la exigencia de la ciencia moderna de someterse a una prueba pública, abierta y libre será introducir lo que le es propio, lo que ninguna otra disciplina puede decir si ella calla, en el discurso de la razón científica. Lo cual no se agota solo con aportar cuestiones marginales o limitarse a correcciones éticas o soteriológicas a los excesos del «progreso» científico-técnico y económico, cada vez que este altera el medio ambiente o pasa por encima de la unicidad de las personas, que también, sino que, con su *ratio-logos* de rebasamiento y transgresión, como ha dicho en varias ocasiones Adolphe Gesché¹⁸, habla de todo *in melius, in excelsis*, como lugar de visitación (*apokálypsis, revelatio*); no solo de lo que las cosas son, sino de lo que podrían o están llamadas a ser¹⁹.

Es mucho lo que esta razón religiosa cristiana puede aportar a una crítica de la razón múltiple, pues el espíritu de finura que comporta no teme abrirse al rumor de las lejanías y los confines (también los de las ciencias), o a los lugares que otros evitan y donde claman los dolores de las justas reivindicaciones humanas, pues también es una razón anamnética (Metz) de desolvido: «¿Dónde está tu hermano?» (Gén 4, 9). No se sabe lo que se pierde cuando se desaloja del conjunto de los saberes este discurso de los hombres que hablan de Dios en la fe.

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO

¹⁸ Cf. A. Gesché, *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013, 89.

¹⁹ Cf. W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, 24.