Lección Magistral del E.R. Card. Gianfranco Ravasi el acto de su solemne investidura como Doctor Honoris Causa, en el Paraninfo de la Universidad de Deusto (Bilbao), el 4 de marzo de 2014, a las 12.30.

Los nuevos desafíos del diálogo entre la moral y la ciencia

Excelentísimo Señor Obispo, Mons. Mario Iceta Gavicagogeascoa
Excelentísimo Sr. Rector,
Ilustres Profesores, Administrativos y Estudiantes,
Excelentísimas autoridades
Jaun-andreok, egunon danori!

El solemne acto académico que estamos celebrando, en este espléndido marco universitario, constituye para mí un honor, que juzgo inmerecido, pero que aprecio en todo su significado. Me siento especialmente honrado de poder formar parte desde hoy de esta comunidad universitaria de Deusto, que cuenta entre sus miembros más insignes, además de ilustres profesores y alumnos, al Beato Hermano Gárate, el humilde portero que desde aquella alta cátedra impartió las mejores lecciones de vida.

Habiendo dedicado toda mi vida académica a los estudios bíblicos, soy demasiado consciente de que sólo el *Logos*, que estaba en el seno del Padre, nos ha dado a conocer al Padre, sólo él, según escribe el evangelista Juan en su prólogo, ha *exegésato*, nos ha explicado y abierto el camino al Padre y por tanto sólo de él puede predicarse en plenitud la condición de *theo-logos*, de quien conoce y habla de las cosas de Dios.

Esta desproporción entre tan alta ciencia y el título que han querido conferirme hoy no me dispensa, sin embargo, de ofrecer ahora unas consideraciones, siquiera esenciales, acerca del tema de esta disertación: cuáles son los desafíos, las provocaciones, los estímulos que los nuevos y espectaculares avances de las ciencias, especialmente las que atañen directamente al hombre, plantean a la teología y a la vida cristiana.

* * *

Uno de los poetas de Israel, el Salmista, se detenía maravillado ante el misterio del ser humano y exclamaba: «Hiciste al hombre poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y majestad» (Salmo 8,6). De forma menos lírica y religiosa, pero con la misma admiración, uno de los siete sabios de la antigüedad griega, Demócrito de Abdera, contemporáneo de Sócrates, había acuñado esta definición: *ánthropos mikròs cosmos*, «el hombre es un pequeño universo» (*Fragmento* 34). Este «microcosmos» abarca en sí mismo los extremos de lo infinito con su pensamiento y su espíritu, pero también de la fragilidad de la criatura. Si Hölderlin, en uno de sus *Esbozos de himnos* remitía a la Biblia preguntándose: *Was ist der Menschen Leben? Ein Bild der Göttheit*, «¿Qué es la vida de los hombres? Una imagen de la divinidad», Goethe en el *Faust* pone en labios de Mefistófeles este crudo retrato del ser humano: *Der Mensch*, *die Kleine Narrenwelt*, «El hombre, ese pequeño mundo de locos».

La cultura moderna ha desmitologizado la grandeza de la criatura humana, pero ha seguido fascinándose por ella, a partir de Descartes que, en el *Cogito ergo sum*, ha colocado en el pensamiento la identidad trascendente de la persona. Mientras tanto, sin embargo, la ciencia apostaba por la corporeidad material y caduca de este ser de espiritualidad gloriosa. En la cultura contemporánea, esta actitud ha sufrido un cambio ulterior y el mismo hombre ya no se

contenta con ser un mero observador pasivo de su naturaleza, sino que se ha erigido en re-creador de sí mismo, modificando su naturaleza, ya sea en las profundidades del organismo a través de la ingeniería genética, ya sea en los estratos más superficiales, transformando su apariencia mediante la cirugía estética.

* * *

La ciencia ha recorrido con entusiasmo este nuevo horizonte en los primeros años del siglo XX, con las arriesgadas e incluso peligrosas aventuras de la eugenética originaria que adquiría también fines y consecuencias sociales. Esta dejó después espacio a la actual genética, de estatuto metodológico más riguroso y de resultados ciertamente relevantes en el campo de la terapia y de la prevención de las enfermedades. El diagnóstico molecular, la medicina predictiva y regenerativa, las biotecnologías en general son algunos de los componentes importantes de esta nueva y compleja visión.

Una visión que no está, sin embargo, exenta de interrogantes de tipo ético y que constituirán ciertamente los desafíos que tendrá que afrontar el diálogo entre la ciencia y la fe. Intervenir en el texto genético de una persona para descubrir y liberar su "lenguaje" interior es positivo, pero es también delicado, porque esta operación tiene confines fluidos y perspectivas desconocidas: se pueden traspasar fronteras y generar problemas de tipo ético y social, que conduzcan a la posibilidad de manipular y superar indebidamente la misma identidad y autonomía de la persona.

En esta línea se sitúa el *transhumanismo*, propuesto por Julien Huxley en clave social y transferido en los años ochenta del siglo pasado al ámbito científico con la apertura de panoramas vertiginosos: pensemos en las nuevas técnicas de la ingeniería genética, la nanotecnología, la inteligencia artificial, la neurofarmacología, la criónica, la interfaz entre mente y máquina, en definitiva a cuanto expresa el acrónimo inglés GRIN (*Genetics, Robotics, Information Technology, Nanotechnology*). Como afirmaba Robin Hanson, «el transhumanismo es la idea según la cual las nuevas tecnologías probablemente cambiarán el mundo en el próximo siglo y en los siguientes, hasta tal punto que nuestros descendientes ya no serán, en muchos aspectos, humanos». Serán «transhumanos» e incluso «post-humanos», y en cualquier caso «post-darwinianos».

Es fácil adivinar cuán candentes son las cuestiones éticas planteadas por este horizonte y cuán reales los peligros de degeneración, hasta tal punto que uno de los más señalados críticos del transhumanismo, el fundador de la *Sun Microsystems*, Bill Joy, ha llegado a imaginar un apocalíptico riesgo de autoextinción del género humano. Y sin embargo, la fuerza que tiene el deseo de seguir avanzando se constata, – a nivel cultural general y a título de ejemplo – en un ámbito menos problemático pero no por ello menos significativo, como el de la medicina estética. En efecto, en los últimos 15 años, el número de inyecciones de botulino en los Estados Unidos ha aumentado del 4000 % (cuatro mil por ciento) y sólo en el 2011 (dos mil once) el gasto en intervenciones de este tipo – en Estados Unidos – ha alcanzado la cifra de diez mil millones de dólares. Es evidente que estamos ante una «tendencia» imparable y ante una constante transformación del estilo de vida y del fenotipo antropológico mismo, al menos exterior.

***

Mucho más delicados en el plano ético son, en cambio, los análisis o las intervenciones radicales y profundas sobre el ser humano. Podríamos abrir aquí el complejo capítulo de las *neurociencias* cognitivas que han propuesto nuevas teorías de la mente. Los cien mil millones

de neuronas que componen nuestro cerebro, análogas a las estrellas de la Vía Láctea, convierten esta realidad en otro microcosmos, en el cual, sin embargo, no se debaten únicamente cuestiones fisiológicas y biológicas, sino que emergen múltiples interrogantes filosóficos y teológicos. Pensemos únicamente en la categoría del «alma», en la cuestión de la conciencia y de la responsabilidad moral, en la misma religiosidad, en la relación mente-cuerpo, con evidentes implicaciones para otras disciplinas como la antropología, la psicología, la ética y el derecho.

Las neurociencias se hallan todavía en los albores de un arduo recorrido. La enorme acumulación de datos científicos se ve a menudo sometida a hermenéuticas diferentes e incluso contradictorias, se crean tensiones con otros lenguajes y perspectivas. La relación entre la teología y la ciencia exige en este ámbito un gran rigor metodológico y claridad de distinciones, puesto que es común la realidad sometida a análisis, es decir, el cerebro y la mente humana. Como escribía desde el punto de vista teológico Gustave Martelet, desaparecido el pasado mes de enero, en su ensayo *Evolución y creación*, «a pesar de que el cerebro alcance un punto culminante en la finura y en la complejidad de las estructuras y de su funcionamiento neurofisiológico, a pesar de que haga posibles, con su sublimidad material, los actos del espíritu, estos permanecen de otro orden, sin que, con todo, el espíritu pueda liberarse de lo que él no es: del cuerpo».

***

El auténtico científico no es el que sabe ofrecer todas las respuestas, sino el que sabe plantear las verdaderas preguntas, consciente de que su tarea de verificar y recorrer la «escena» de la realidad, o sea, el fenómeno, no agota todas las dimensiones del ser, comenzando por su «fundamento» que es «meta-físico». Precisamente por ello tiene que mantenerse vivo en él, – lo mismo que el teólogo y el filósofo o el artista, en sus respectivos campos –, el esfuerzo de «custodiar castamente su frontera», como amonestaba Schelling para la filosofía y la historia. Es necesario ser conscientes de que el conocimiento humano no es monódico, sino polifónico y polimorfo, porque comprende no sólo la vía científica y tecnológica, sino también la estética y la moral, filosófica, espiritual y religiosa.

En efecto, tras los radicalismos positivistas y apologéticos del pasado y de algún epígono contemporáneo, la tendencia actual es cada vez más a moverse según un respeto recíproco y coherente entre los dos campos: la ciencia se dedica a los hechos, a los datos, al «cómo»; la metafísica y la religión se consagran a los valores, a los significados últimos, al «por qué», según protocolos de investigación específicos. Es lo que el científico estadounidense Stephen J. Gould, muerto en 2002 (dos mil dos), sistematizó en la fórmula de los *Non-Overlapping Magisteria* (NOMA), o sea, de la no superponibilidad de los itinerarios del conocimiento filosófico-teológico y del conocimiento empírico científico. Ambos encarnan dos niveles metodológicos, epistemológicos, lingüísticos que, porque pertenecen a planos diferentes, no pueden intersecarse, son inconmensurables entre sí, resultan recíprocamente intraducibles y se revelan así no conflictuales. Como ya escribía en 1878 (mil ochocientos setenta y ocho) Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: «Entre religión y ciencia no existen ni parentescos, ni amistad pero tampoco enemistad: viven en esferas diferentes».

Reconocida la legitimidad de este planteamiento, que rechaza fáciles concordismos y asigna igual dignidad a los diferentes trazados de análisis de la realidad, hay que añadir sin embargo una reserva que es evidente, a partir de la misma experiencia histórica. Ambas, ciencia y teología (o filosofía), tienen en común el objeto de su investigación (el hombre, el ser, el cosmos), y –como observa agudamente el filósofo de la ciencia Michał Heller en su obra *Nueva física y nueva teología*– «probablemente existen algunos tipos de afirmaciones que se pueden

transferir del campo de las ciencias experimentales al filosófico sin confundir los niveles», más aún, con resultados fecundos (pensemos en la contribución que la filosofía ha ofrecido a la ciencia respecto a categorías como «tiempo» y «espacio»).

Además, continúa el estudioso polaco, «la distinción de niveles no debería legitimar la exclusión a priori de la posibilidad de cualquier síntesis». Así es como ha ido cobrando fuerza, junto a la siempre válida (en el nivel metodológico) «teoría de los dos niveles», una «teoría del diálogo» subsidiaria, propugnada por Józef Tischner que se apoya en el hecho de que todo hombre está dotado de una conciencia unificante y, por tanto, toda investigación sobre la vida humana y sobre la relación con el universo exige una pluralidad armónica de itinerarios y de estilos que se cruzan entre sí en la unicidad de la persona. No es satisfactorio, por tanto, para una respuesta plena, disociar radicalmente las aportaciones científicas de las filosóficas y viceversa, so pena de una pérdida de la verdadera «concretitud» de la realidad y de la autenticidad del conocimiento humano mismo que no es monódico, es decir, sólo racional y formal, sino también simbólico-afectivo (las pascalianas «razones del corazón»).

* * *

Esta «teoría del diálogo» – que, por lo demás, es parte del humanismo clásico –, aparece también en la carta que Juan Pablo II dirigió en 1988 (mil novecientos ochenta y ocho) al director del Observatorio Astronómico Vaticano, George V. Coyne SJ: «El diálogo [entre ciencia y fe] tiene que continuar y progresar en profundidad y amplitud. En este proceso tenemos que superar toda tendencia regresiva que conduzca hacia formas de reduccionismo unilateral, de miedo y autoaislamiento. Lo que es absolutamente importante es que cada disciplina siga enriqueciendo, nutriendo y provocando a la otra a ser plenamente lo que debe ser y contribuyendo a nuestra visión de lo que somos y hacia dónde vamos». Distinción, pero no separación, pues, entre ciencia y fe. El «fenómeno» al que se dedica la ciencia, es decir, la «escena», como decía antes, no es independiente del «fundamento» y, por tanto, experiencia y «trascendencia» son distintas en sus niveles, pero no aisladas e incomunicables.

No por casualidad Max Planck, el gran artífice de la teoría cuántica, en su *Conocimiento del mundo físico*, no dudaba en afirmar que «ciencia y religión no están en contraste, sino que tienen necesidad la una de la otra para completarse en la mente de un hombre que piensa seriamente». Se trata de un diálogo epistemológicamente riguroso y respetuoso, incluso necesario. Hasta tal punto que Einstein, en su autobiográfico *Out of My Later Years* llegaba a acuñar la famosa fórmula: «La ciencia sin la religión es coja. La religión sin la ciencia es ciega». Y al final de su existencia, en 1955 (mil novecientos cincuenta y cinco), en una especie de testamento, dejaba en su *Mensaje a la humanidad* una llamada que podemos colocar también hoy como coronamiento de este nuestro encuentro: «Nosotros, los científicos, dirigimos una llamada como seres humanos que se dirigen a seres humanos. Recordad vuestra humanidad y olvidad el resto».

Muchas gracias por su atención. Eskerrik Asko!