

# Relaciones ciencia y religión en el siglo XXI: ¿fracaso de la llamada “razón secular”?

**JOSÉ MANUEL GIMÉNEZ-AMAYA\***

Grupo de Investigación “Ciencia, Razón y Fe” (CRYF)

Universidad de Navarra, Pamplona

[jmgimenezamaya@unav.es](mailto:jmgimenezamaya@unav.es)

*“El que haya descubierto lo que hay de misterio en el mundo,  
no se extrañará ya que los haya en la revelación” (Orígenes)<sup>1</sup>*

**Resumen.** En este trabajo se analizan las relaciones entre ciencia y religión en este inicio del siglo XXI en un contexto de cambio. La hipótesis de partida es el fracaso de la llamada “razón secular”. A continuación se enuncian los aspectos que a primera vista visualizan este cambio desde la perspectiva de la religión y de la ciencia experimental. Finalmente se sugieren algunas propuestas para integrar interdisciplinariamente esta relación de tanta importancia para una visión integral y profunda de la realidad.

**Palabras clave:** ciencia y religión; modernidad; filosofía y teología; interdisciplinaridad.

**Abstract. Relationships between Science and Religion in the twenty-first Century: A Failure of the so-called “Secular Reason”?** In this work we analyze the relationship between science and religion in the beginning of the 21st century in a context of change. The hypothesis from which we articulate the paper is that we are immersed in a failure of the so-called “secular reason”. Next, we show the aspects that in a first sight illustrate

---

\* El autor agradece las críticas y sugerencias a los Profesores Javier Sánchez-Cañizares y Sergio Sánchez-Migallón de la Universidad de Navarra.

<sup>1</sup> Citado en (Bouyer 1969, 52).

this change from the point of view of religion and experimental science. Finally, we suggest some proposals to integrate in an interdisciplinary perspective this relationship, which is so important to obtain a comprehensive and profound vision of reality.

**Keywords:** science and religion; modernity; philosophy and theology; interdisciplinarity.

## 1. Introducción

En esta breve contribución pretendemos reflexionar sobre algunos aspectos que, en nuestra opinión, están cambiando en las relaciones entre ciencia y religión en la actualidad. Este comentario es necesariamente sintético porque muchos de los aspectos que suscita el estudio de estas cuestiones precisarían de un análisis más extenso y matizado, lo que alargaría sustancialmente este trabajo. Pero, en cualquiera de los casos, este estudio pretende abrir o sugerir caminos de investigación que bien pudieran ayudar a comprender un poco mejor desde el punto de vista de la antropología y de la ética, la evolución de la llamada “modernidad” hacia una amalgama de paradojas y ambigüedades en el mundo del pensamiento –una curiosa y extraña mezcla de progreso y regresión– que, a la postre, ciegan para ver en profundidad la realidad y, consecuentemente, para reparar las “heridas antropológicas” nacidas y desarrolladas en los últimos siglos (Giménez-Amaya 2011; Giménez-Amaya and Sánchez-Migallón 2011).

Ya desde el principio me gustaría enunciar de forma sintética la tesis principal que se defiende en estas líneas: las relaciones entre ciencia y religión en la actualidad están sufriendo un cambio que, a mi entender, demanda la pregunta que está planteada en el título de este artículo: ¿ha fracasado en su intento de configurar el mundo la llamada “razón secular” (Martínez-Fernández 2006; Milbank 1990), desarrollada en el ámbito de la modernidad y posmodernidad?

Sin embargo, antes que nada, me interesa indicar dos matizaciones importantes sobre lo que trataremos en nuestro trabajo. En primer lugar, entiendo la palabra “ciencia” en el contexto de los aspectos que ha primado esencialmente la “modernidad”: la ciencia experimental. En la modernidad,

el privilegio para hacer un análisis va a recaer sobre la experimentación empírica, por lo que el aspecto más importante a tener en cuenta va a ser el cuantificable. Las experiencias que se salgan de este marco, por ejemplo las relacionadas con la estética o la religión, son manifiestamente relegadas; esta corriente del pensamiento desprecia sistemáticamente los matices cualitativos de la realidad (Rodríguez-Duplá 2000; Giménez-Amaya 2013a).

Y en segundo lugar, por “razón secular” entiendo lo señalado por el arzobispo Mons. Javier Martínez en un conocido artículo publicado en el año 2006 en la revista chilena *Humanitas*. De forma sumaria se puede decir que:

La “razón secular” incluye lo que MacIntyre llamaría “liberalismo”, pero tiene un alcance más amplio: tiene la ventaja de incluir también las varias posiciones fragmentarias en las que el liberalismo y el proyecto de la Ilustración se han desintegrado. También subraya el hecho de que tales posiciones posteriores a la Ilustración comparten muchos de sus presupuestos básicos con el liberalismo tradicional. Otra ventaja del término es que clarifica con sólo dos palabras que “razón secular” no es precisamente “razón como tal”, sino sólo un modo, condicionado históricamente y contingente, de entender la “razón”, y un modo particularmente limitado y reductor. Y precisamente a causa de su carácter reductor, la “razón secular” no puede fundar una realidad social, una verdadera humanidad, y termina en violencia (Martínez-Fernández 2006).

Comenzamos ya la exposición de nuestro tema indicando, primeramente, algunos presupuestos antes de entrar en directo sobre las relaciones entre ciencia y religión en la actualidad.

## 2. Algunos presupuestos

Nuestro análisis de las relaciones de la religión con la “modernidad” se basa en la presencia determinante de un “no-teísmo”. Me explicaré mejor. Más que vérnoslas con la presencia de un ateísmo beligerante, nos enfrentamos a un simple “no creer”: Dios, sencillamente, no se encuentra en el horizonte de la vida de las personas y, en consecuencia, no cuenta para su actuar real y para su vivir cotidiano. Sería como una especie de ateísmo “por omisión” (Sebastián 2012).

Esta tesis del “no-teísmo” ha sido defendida de una forma contundente por el conocido filósofo moral británico Alasdair MacIntyre. Sostiene este autor que, con la instauración de la modernidad, las grandes preguntas sobre el hombre se han diluido enormemente; y en la práctica han desaparecido casi en su totalidad con la irrupción del marxismo, que ha vuelto trivial la existencia humana. Esta es la razón por la que un sector amplio de la cultura actual más que un ateísmo confeso profesa un simple no-teísmo. En sus propias palabras este pensador anglosajón señala que:

Resulta más bien que las mismas preguntas se cuestionan cada vez menos, y que en buena medida se priva a los hombres de toda impresión global de la existencia. Los hombres contemporáneos no son ateos [...] en ningún sentido activo; son simplemente no-teístas (MacIntyre 2007, 31).

El “no-teísmo” de la modernidad se caracteriza por la afirmación y primacía del yo subjetivo y el divorcio entre el hombre y la naturaleza<sup>2</sup>. Un buen análisis de este fenómeno cultural también se puede ver en las palabras del teólogo francés Henri de Lubac:

Algunos sitúan su comienzo en el “siglo de las luces”; otros hacen retroceder un poco su aparición hasta las críticas de Kant; para otros su gran iniciador es Hegel [...]. Hay también quienes sostienen que comienza con el espíritu científico “positivista” [...] o con la aplicación exclusiva del espíritu científico al estudio del hombre, tomado como objeto del laboratorio [...]. En una palabra, una vez más, con la repulsa de toda reflexión metafísica, así como de toda religión. Tal sería la última y definitiva conquista: negarse a ver en el hombre aspiración

---

<sup>2</sup> Para muchos el núcleo central del problema de la modernidad es estrictamente gnoseológico y se establece con la pregunta: ¿qué podemos conocer? Las consecuencias que se siguen de la respuesta que se da a esa cuestión afectan, sobre todo, a la visión antropológica y ética que se tiene del hombre. Sin embargo, una de las grandes preguntas que es preciso también plantearse en este contexto es si es perjudicial todo el proyecto ilustrado de la modernidad. (Giménez-Amaya 2011, 180-183). En este trabajo no pretendemos entrar en el núcleo de la cuestión, pero tampoco dejar de mencionarla. Así por ejemplo Benedicto XVI dice textualmente: «Lo importante es que intentemos vivir y pensar el cristianismo de tal manera que asuma en sí la buena, la correcta modernidad, y que al mismo tiempo se aparte y distinga de lo que se ha convertido en una contrarreligión» (Benedicto XVI 2010, 69).

alguna trascendente [...]. Se puede utilizar (la palabra “modernidad”) como vector de una cierta actitud general adoptada por un buen número de intelectuales, bajo el impacto de las extraordinarias conquistas de la ciencia moderna y de las no menos profundas desilusiones en que han venido a resolverse los grandes sueños del progreso y de la autodeificación del hombre. En este caso podría decirse que el origen primero de la “modernidad”, su espíritu profundo [...] es el rechazo de toda fe, consecuencia del rechazo del misterio humano (De Lubac 1985, 78-79).

Por el contrario, el “no-teísmo” de la posmodernidad es una reacción de signo opuesto al movimiento anterior y que se define por la propia disolución del sujeto, la renuncia a la verdad y el adiós a la historia.

Recientemente, se habla incluso de una “hipermodernidad”, que aúna la pérdida del sentido de las grandes instituciones colectivas; de un “hiperindividualismo”, donde el acceso democrático al lujo y el “hiperconsumo” han provocado grandes desequilibrios internos en la relación del individuo consigo mismo. La disolución del sujeto y el “hiperindividualismo” son capaces de convivir juntos en una sociedad que naufraga en sus propios presupuestos.

Sin embargo, si algo caracteriza la cultural actual es lo paradójico. En este contexto se advierte una percepción generalizada según la cual, desde hace ya algunos años, las relaciones entre ciencia y religión están experimentando un acercamiento que hasta hace poco tiempo parecía impensable (Giménez-Amaya 2013b, 69–71). En mi opinión en este proceso –proceso, en el sentido de que se está desarrollando poco a poco, y de manera muy sutil– han influido sustancialmente, al menos, tres factores. Es aquí donde se apoya mi tesis fundamental: este proceso evidencia un fracaso de lo que antes hemos definido como “razón secular”.

### **3. ¿Algo está cambiando en la percepción de la religión?**

El primer factor es de naturaleza religiosa. Y como dice el título de este apartado tiene que ver con la recepción social del hecho religioso. El prestigio impresionante de los últimos pontificados de la Iglesia Católica en los

que se ha insistido mucho en la racionalidad de la fe y en la cuestión del conocimiento de la verdad y de la belleza está dando su fruto de forma lenta pero segura. Las catequesis marcadas por un trazo inteligente y atractivo que han impartido Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, han logrado transmitir con claridad y eficacia la idea de que la Iglesia no es un “gueto espiritual” que nada tiene que ver con el desarrollo y los logros científicos y sociales del hombre. Después de las experiencias tan dramáticas contra la existencia humana que hemos vivido, y que aún vivimos cada día, ya se empieza a entender que la Iglesia es verdaderamente un garante cierto y vigoroso en la defensa de la dignidad del hombre ante una ciencia sin sentido que se puede volver contra el propio ser humano.

#### 4. ¿Algo está cambiando en la propia ciencia (empírica)?

El segundo factor es la propia crisis de las ciencias experimentales que se ha instaurado en los últimos años del siglo pasado y principios de este. También aquí da la impresión de que el peso de un siglo XX cargado de impresionantes y devastadoras tragedias –como no se habían visto hasta ahora en la historia de la humanidad– y en las que la ciencia ha jugado un papel muy relevante en su desarrollo, con todo su arsenal tecnológico, cae de una forma abrumadora sobre la vida humana en la tierra; además se ha puesto de manifiesto el hecho de que la propia ciencia se ve insuficiente para dar respuestas convincentes a los grandes interrogantes del hombre contemporáneo que son, en gran medida, de naturaleza ética y existencial<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo las propias ciencias se han visto cercenadas en su ímpetu investigador por la propia finitud del método experimental. Esto se ha visto especialmente en aquellas disciplinas característicamente primadas en las últimas décadas: las ciencias biomédicas. Las grandes preguntas

---

<sup>3</sup> Dice el Papa Francisco el 7 de septiembre de 2013: «También hoy nos dejamos llevar por los ídolos, por el egoísmo, por nuestros intereses; y esta actitud va a más: hemos perfeccionado nuestras armas, nuestra conciencia se ha adormecido, hemos hecho más sutiles nuestras razones para justificarnos. Como si fuese algo normal, seguimos sembrando destrucción, dolor, muerte. La violencia, la guerra traen sólo muerte, hablan de muerte. La violencia y la guerra utilizan el lenguaje de la muerte» (Francisco 2013).

sobre el funcionamiento del cuerpo humano, y el desarrollo de trastornos devastadores como el cáncer y las enfermedades cardiovasculares, neurodegenerativas o mentales están todavía en muchos aspectos sin responder. Asimismo una de estas ciencias biológicas más desarrolladas, la Neurociencia, ha puesto en la palestra que los grandes interrogantes sobre nuestro cerebro y su importancia en nuestro actuar se encuentran todavía a gran distancia de recibir respuestas esclarecedoras.

## **5. Algunas propuestas para un desarrollo conjunto y armónico**

Un primer punto a tener en cuenta es la importancia de establecer un diagnóstico certero de cómo se ha producido esta fractura entre ciencia y religión en la sociedad contemporánea. Desde esta perspectiva, deberíamos retrotraernos al inicio de la modernidad y su itinerario hasta el mundo postmoderno. No es este el lugar para hacerlo; pero sí para indicar algunas de las circunstancias que han llevado a este hiato tan llamativo. Como ya hemos indicado, en realidad el fenómeno cultural-antropológico que denominamos “modernidad” se puede caracterizar de una manera radical como una falla en el conocimiento, en la pregunta “¿qué podemos conocer?”.

Es por ello que cuando ese defecto epistemológico se conoce y se restaura, el diálogo no sólo es posible sino incluso es requerido por ambas partes. Es la manera de instaurar adecuadamente la llamada “interdisciplinariedad”.

Esta palabra es usada mucho en la actualidad. En nuestra opinión, sin todo el sentido profundo y sapiencial que requiere. Pero para el caso que nos ocupa en esta contribución queremos resaltar una visión de la interdisciplinariedad desde dos puntos de vista que pueden proporcionar fecundidad a este tipo de estudios. Estos dos sentidos de enfoque son: la interdisciplinariedad vista desde la perspectiva metodológica y desde un horizonte propiamente resolutivo o terapéutico.

Que desde la perspectiva metodológica es de gran importancia el diálogo y la colaboración entre las distintas disciplinas del saber –especialmente entre las distintas subdisciplinas experimentales– es casi un lugar común

después de los avances en el mundo de la ciencia experimental que hemos comprobado en estos dos últimos siglos. Pero, ¿esta “interdisciplinaridad” es realmente capaz de borrar fronteras y límites para aunar conocimientos auténticamente sapienciales que aborden los problemas de conocimiento subyacentes a las preguntas radicales sobre el saber y el actuar humanos?

Todo parece indicar que sí. La propia idea de fragmentación en el saber que se aventura como uno de los defectos nucleares de la formación moderna y postmoderna, reclama de forma natural la recuperación de una integración del saber<sup>4</sup>. Esta interdisciplinaridad se abre también a la filosofía y a la teología<sup>5</sup>; y estas últimas, ocupando un centro geográfico en el pensamiento y en la formación intelectual, son capaces de proporcionar unidad a las distintas ciencias entre sí.

## Referencias

- Benedicto XVI. 2010. *Luz del mundo. El papa, la iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder.
- Bouyer, L. 1969. *La descomposición del catolicismo*. Barcelona: Herder.
- De Lubac, H. 1985. *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*. Madrid: BAC.
- Echevarría, J. 2011. “Discurso en Nuevos doctores honoris causa por la Universidad de Navarra (27-X-2011)”. Accessed september 9, 2013. <http://www.unav.edu/documents/10174/09bc69c1-7009-4c1e-a3a4-576b3c2a7ae3>.
- Francisco. 2013. “Discurso (7-IX-2013).” *Vatican Information Service* n. 130907.
- Giménez-Amaya, J.M. 2011. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre, Pro manuscrito*. Pamplona: Universidad de Navarra.

<sup>4</sup> «La educación universitaria ha de forjarse sobre una visión amplia y profunda del ser humano. Esta antropología abierta a la trascendencia requiere la aportación de las diversas ciencias, con especial énfasis en los saberes humanísticos. El cultivo y la docencia de la teología y de la filosofía garantizan que el humanismo universitario no se reduzca a una agregación superficial de conocimientos, sino que aspire a lograr una visión equilibrada y completa de la persona» (Echevarría 2011).

<sup>5</sup> Quizá sea interesante recordar aquí las conocidas palabras del teólogo Hans Urs von Balthasar en el contexto de la necesidad de incorporar la filosofía y la teología en el concierto de las ciencias hoy más que nunca: «El hombre positivista-ateo de hoy, cegado, no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debía, situado ante el fenómeno de Cristo (el resplandor del Dios glorioso y sublime), aprender a “ver” de nuevo» (Von Balthasar 1997, 22).

- Giménez-Amaya, J.M. 2013a. "Diagnóstico de la universidad: un paradigma de la fragmentación (omni)presente. Apuntes para una reconstrucción". *Acta Philosophica* 22: 239–56.
- . 2013b. "¿Cómo son las relaciones entre la fe y la ciencia en la actualidad?". In *50 preguntas sobre la fe*, edited by J. Miras, and T. Trigo, 69–71. Pamplona: Eunsa.
- Giménez-Amaya, J.M., and S. Sánchez-Migallón. 2011. *Diagnóstico de la Universidad. Génesis y desarrollo de un proyecto antropológico*. Pamplona: Eunsa.
- MacIntyre, A. 2007. *Marxismo y cristianismo*. Granada: Nuevo Inicio.
- Martínez-Fernández, J. "Más allá de la razón secular." *Humanitas* 41 (2006). Accessed september 9, 2013. <http://www.humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0473.html>.
- Milbank, J. 1990. *Theology and social Theory. Beyond secular reason*. Oxford: Blackwell.
- Rodríguez-Duplá, L. 2000. "¿Qué rasgos definen la cultura emergente?". In *Qué tipo de persona queremos educar para el nuevo milenio*, 9–19. Madrid: Bruño.
- Sebastián, F. 2012. *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una teología fundamental*. Salamanca: Sígueme.
- Von Balthasar, H.U. 1997. *Teológica. Verdad del mundo*. Vol. 1. Madrid: Encuentro.