

# Curso E-Quip de Fe y Vida Cristiana Ortodoxa

## UNIDAD 3C: MINISTERIOS Y MISIÓN

### 89: La Fe y la Ciencia

#### *Prefacio*

*Esta transcripción, que sirve como prefacio a esta clase, se ha tomado de un discurso dado por el Padre Gregory en la Universidad de Manchester el 28 de octubre de 2011. El título de esta charla es: “¿Son la Ciencia y la Religión Compatibles?”*

Me dirijo a ustedes como sacerdote cristiano ortodoxo ... con lo cual quiero decir que pertenezco a la Iglesia Ortodoxa como se encuentra en la actualidad en Grecia, Rusia, Europa Oriental y el Oriente Medio, pero ahora también en el Occidente. Es importante porque no todos los cristianos tienen el mismo enfoque en teología; y en este aspecto, los ortodoxos no nos involucramos en las llamadas “pruebas de la existencia de Dios.” Esta noche, sin embargo, me voy a dirigir a algo bien diferente que probar la existencia de Dios, más bien, a la pregunta: ¿Son la ciencia y la religión compatibles?

1. Comenzaré señalando firmemente que la mala religión y la mala ciencia no son compatibles. ¿Pero, qué quiero decir por “mala religión” y “mala ciencia?”
2. La mala religión trata de cuestionar a la ciencia en parte o en su totalidad como una explicación alternativa acerca de cómo funciona el mundo. La religión, no obstante, no tiene competencia alguna para explicar por qué sopla el viento, por qué mis ojos son azules o qué sucedió en el momento de la creación. Estas cuestiones, estas explicaciones, pertenecen a la ciencia y solo a la ciencia. El mundo está lleno de mala religión que sobrepasa sus límites, aparte del terror y la violencia de los cuales a veces es capaz. En los museos creacionistas en los estados sureños de América del Norte, por ejemplo, los seres humanos caminan junto con los dinosaurios en 6000 a.C., mientras que en otros lugares algunos líderes religiosos, influenciados tanto por la “mala religión” como por la “mala ciencia” continúan sus incesantes esfuerzos para infiltrar las instituciones seculares para suprimir la libertad científica. Desafortunadamente, el fundamentalismo está en aumento de nuevo, especialmente en el occidente; y esto no es bueno ni para la religión ni para la ciencia.
3. La mala ciencia, sin embargo, comete sus propios errores a su vez. La mala ciencia trata de caracterizar a toda religión como “mala” - es decir - supersticiosa, superflua, inservible,

fundamentalista, oscurantista, indiferente hacia la evidencia y carente de sentido en su contenido informativo. Ahora si TODA religión fuese de esta manera, entonces uniría inmediatamente mis fuerzas con los ateos. Por suerte, no toda religión es así.

4. La mala ciencia continúa declarando cualquier cosa que no pueda ser medida y teorizada como chuparse el dedo infantilmente o como galimatías. Envalentonada, infringe los límites del método científico al afirmar sus propias declaraciones de fe, a saber, que el Cosmos carece de propósito y que la moralidad humana tiene poca o ninguna base trascendente o universal. Por lo tanto, con la mala ciencia disfrazada de religión, lo más que podemos esperar en un universo sin sentido es solo la oportunidad de un excedente de felicidad por encima de la miseria; y si la miseria inextricable ha de ser lo que nos toque en suerte, entonces el estoicismo es la mejor opción ante tal sufrimiento e infelicidad. No podemos ni debemos esperar nada más.

5. Ahora, volvámonos más positivos. ¿Y qué hay respecto a la buena ciencia y la buena religión? La buena ciencia no traspasa el límite de su propia esfera de operación – que es explicar el mundo como es. Con la comprensión que brinda la buena ciencia, pues es revisada y perfeccionada a la luz de nuevos datos y descubrimientos, la sociedad humana se adapta mejor a su medio y las bendiciones del progreso científico se hacen evidentes. Existe, por lo tanto, cierta relevancia evolutiva de la ciencia en el sorprendente desarrollo de la especie humana. Sin la buena ciencia todavía estuviéramos atascados en la proverbial caverna, sacrificando a nuestro primogénito para apaciguar a los dioses de la lluvia. Una vez que entendemos la importancia de la buena ciencia para toda la humanidad, quizás algunos dejen de sentirse tan amenazados por la ciencia como un todo.

6. La buena religión produce santidad, compasión y justicia por medio de una relación con lo divino. Ahora, no estoy diciendo en forma definitiva que tal bondad transparente SOLO proviene de una fe explícita en Dios ... lejos de ello. Según las enseñanzas judeocristianas TODOS estamos hechos a imagen y semejanza de Dios; y debemos esperar ver la bondad de Dios en TODA vida humana, sin distinción de religión. Pero, algunos de nosotros, quizás muchos de nosotros, solamente podemos ser transformados por la bondad mediante una relación personal y amorosa con Dios. La ciencia puede describir esta búsqueda de la bondad y esta relación con Dios en sus aspectos evolutivos en términos de la psicología humana y de la conducta personal y comunitaria, incluyendo la lucha por el altruismo y el sacrificio propio. La buena ciencia puede explicar incluso la bondad en términos naturalistas mediante los procesos neuroquímicos en nuestros cerebros y el surgimiento de la conciencia, pero; la buena ciencia no puede juzgar de ninguna manera si el Dios al otro final de esta supuesta relación existe o no. Tampoco puede la religión “probar” que tal Dios o sus revelaciones sobre cómo vivir en el mundo y relacionarse con los demás son sumamente importantes. Sin embargo, lo que la buena

religión puede hacer es ofrecer una invitación y un ejemplo, como dice el salmista: “Gustad y ved lo bueno que es el Señor” (Salmo 33 (34):9).

7. Ahora, todo esto no tiene nada que ver con el intento desastroso de la mala religión de explicar el mundo y sus operaciones naturales con la fe revelada en lugar de hacerlo con la investigación científica. El cristianismo ortodoxo dice en contra de esto: “Dios no explica nada. Las cosas explican a Dios.” ¿Qué quiero decir con esta afirmación? Los cristianos ortodoxos no creen en Dios para satisfacer su ignorancia acerca del mundo – en resumen, para darles una falsa y comfortable alternativa a las operaciones de la ciencia. Necesitamos comenzar dando vuelta a la hoja, con las operaciones de la ciencia y tratar de entender cómo la creación revela de ese modo a Dios. Uno de los santos del siglo VII, Máximo el Confesor, lo dice de esta manera:

La Palabra se oculta misteriosamente para bien nuestro dentro de los principios racionales de las criaturas y de esta manera Se revela, por consiguiente, mediante las cosas visibles como por medio de algunas signaturas escritas como un todo en su plenitud a partir de toda la naturaleza ... el Invisible en lo visible, el Inasible en las cosas tangibles” (Ambigua 33).

Por lo tanto, cada vez que la ciencia descubre algo sobre el mundo natural, eso mismo constituye un himno de alabanza al Creador, incluso si la ciencia misma no lo expresa en esos términos.

8. Con el aforismo: - “Dios no explica nada, las cosas explican a Dios” entendido claramente, la religión y la ciencia pueden caminar juntas una al lado de la otra y contribuir con las verdades de cada una (con una “v” minúscula) a la única Verdad de la humanidad (con “V” mayúscula) en todas sus diversas formas. Esa Verdad unificadora afirma la realidad y la relevancia tanto de la buena ciencia como de la buena religión. Todos podemos ser investidos con el poder de buscar esa plenitud de la Verdad en nuestros diferentes senderos sin que nos ataquemos unos a los otros, al escuchar y aprender con humildad y gracia.

9. Los creyentes dirán que esa única Verdad compuesta tiene su origen final en Dios. No obstante, aceptar que este origen final esté en Dios no es necesario para descubrir aspectos importantes de la Verdad al usar todos esos medios diferentes y complementarios que hemos desarrollado ya sean científicos, artísticos, humanistas o religiosos. La verdad es una; y no debemos permitir que se destruya a sí misma en términos humanos desde dentro por medio de una competencia inútil entre sus diferentes partes. La buena ciencia y la buena religión, por lo tanto, son verdaderamente compatibles. Cada uno de nosotros tenemos responsabilidades personales en el fomento de esa interacción armoniosa por la forma en que vivimos nuestras vidas. Tomamos nuestras propias decisiones personales, pero creo profundamente que los humanos juntos podemos escoger potenciar la buena ciencia y la buena religión para beneficio de todos nosotros.

## La Ciencia Moderna y la Comprensión Cristiana Ortodoxa de la Creación

P. Christopher C. Knight

Los Padres de la Iglesia que más han influido en la Tradición Ortodoxa estaban contentos de usar la ciencia y la filosofía de su época en su pensamiento teológico. No buscaban una *teología natural* en el sentido en el cual ese término se entiende ahora a menudo, basado en la escolástica y los desarrollos posteriores de la teología occidental. (Estos desarrollos, con su creciente tendencia a hacer una aguda distinción entre la “teología natural” y la “teología revelada,” a menudo parece, para los teólogos ortodoxos, que ignoran equivocadamente la influencia divina en la reflexión humana sobre el mundo, y consideran al ser humano como “el único agente activo”<sup>1</sup> cuando esta reflexión tiene lugar. El resultado de esto, según su opinión, es un enfoque que no es muy compatible con el tipo de entendimiento ortodoxo en el cual “no hay separación entre la revelación natural y la sobrenatural”).<sup>2</sup> Sin embargo, no existe necesidad alguna para que el término *teología natural* sea definido en términos de estos desarrollos occidentales. Si se comprende desde el punto de vista más general de la capacidad humana para conocer un poco más de Dios que no sea solo a través de los actos divinos históricos, puede ser aplicado a aspectos de la tradición teológica ortodoxa (como ha sido, por ejemplo, en uno de los análisis más exhaustivos del encuentro patrístico con la tradición filosófica clásica y científica: la de Jaroslav Pelikan).<sup>3</sup>

Las diferentes trayectorias tomadas por la teología natural en el Oriente y el Occidente son comprensibles en parte desde el punto de vista en el cual cualquier *teología natural* está unida a la noción más amplia de la *religión natural*. Este último término ha sido entendido él mismo de muchas maneras diferentes,<sup>4</sup> pero, si hablamos de él de la forma más amplia posible – definiéndolo en términos de la capacidad humana intrínseca de conocer un poco acerca de Dios independientemente de la revelación que Dios ha hecho de Sí mismo en hechos históricos – es claro que la teología ortodoxa tiene un fuerte sentido de esta capacidad, pero la entiende de manera diferente a la que se hizo común en el Occidente. Para esta diferencia es crucial que la noción ortodoxa del pecado original no es la agustiniana que ha influido tan fuertemente las

---

<sup>1</sup> Dumitru Staniloae, *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology Vol.1: Revelation and Knowledge of the Triune God*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1994. p.21

<sup>2</sup> Ibid. p.1

<sup>3</sup> Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven and London, Yale University Press, 1993. Un estudio basado más explícitamente en el uso patrístico de la ciencia es el de D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester, Manchester University Press, 1968.

<sup>4</sup> David Pailin, “The Confused and Confusing Story of Natural Religion”, *Religion* 24 (1994) p. 208 señala no menos de once usos bastante diferentes del término, al comentar que “en vista de la compleja variedad de formas en las cuales el término ... ha sido comprendido y del hecho de que algunos de esos que lo usan intentan de esa manera más de uno de esos significados diferentes, no es sorprendente que muchos debates acerca de la religión natural hayan sido un diálogo de sordos.”

perspectivas cristianas occidentales. La imagen de Dios en la humanidad, en la teología ortodoxa, se considera que ha sido distorsionada, pero no destruida, por la rebelión en contra de Dios, así que, la capacidad “natural” de conocer a Dios no ha sido completamente obliterada.

En algunas tradiciones occidentales – y especialmente en el escolasticismo medieval tardío – los efectos de la condición caída de la naturaleza humana se consideran como menos aplicables a la razón discursiva que a las demás capacidades humanas. La noción oriental del pecado original, sin embargo, ha significado que la teología ortodoxa ha tenido la tendencia, en todo caso, a moverse en la dirección opuesta a la tomada en el enfoque escolástico, al considerar a la razón humana sin ayuda como potencialmente engañosa, y al enfocarse, en su teología natural, en otras capacidades (En su comprensión de la forma en la cual la *ley natural* afecta la toma de decisiones éticas, por ejemplo, los escritores ortodoxos han tendido a enfatizar la importancia de la conciencia más que en expandir el tipo de razonamiento a partir de las observaciones del mundo que ha caracterizado el desarrollo occidental del concepto de ley natural).

Detrás de este enfoque se halla la vía en la cual – en el entendimiento patrístico griego y especialmente en la apropiación bizantina posterior de él – el conocimiento de Dios es mucho más que una comprensión basada en la facultad del razonamiento discursivo. Tal conocimiento está basado, en la comprensión ortodoxa, en primer lugar, en la contemplación (*theoría* en griego), la percepción o visión de la facultad humana más elevada, el “intelecto” (*nous*). Este intelecto no es lo mismo que la facultad del razonamiento discursivo (*dianoia*), la cual al final se entiende que funciona adecuadamente en el análisis teológico solo si se origina en el conocimiento espiritual (*gnosis*) obtenible por medio del intelecto. Según la comprensión ortodoxa, el intelecto – cuando se purifica mediante la práctica ascética – provee no el conocimiento *acerca de* la creación, sino una percepción *directa* o percepción espiritual del *Logos* divino (el Verbo) encarnado en Cristo, del cual habla en cuarto evangelio, y de las esencias o principios (*logoi*) interiores de los componentes del cosmos creado por ese *Logos*. Solo cuando el funcionamiento de la facultad de razonamiento está de acuerdo con esta experiencia inmediata es que puede funcionar adecuadamente en el análisis teológico.

En la comprensión ortodoxa de estos *logoi*, todos los matices del término griego *logos* están presentes. Como lo ha expresado el P. Andrew Louth, decir que el universo es creado por el *Logos* implica para el hablante de griego, que

el universo tiene un significado, tanto como un todo como en cada una de sus partes. Ese “significado” es *logos*; es participar en el *Logos* de Dios. Detrás de ello, [continúa], late la idea platónica de que todo lo que existe lo hace al participar en su forma, o idea, la cual se caracteriza por su definición; la palabra griega para definición (en este sentido) es, de nuevo, *logos*.

Sin embargo, como continúa observando, con el tiempo estas nociones alcanzaron su expresión cristiana más compleja y completa – en la obra del siglo séptimo de San Máximo el Confesor – el carácter platónico de esta clase de lenguaje ya había sido adaptado durante siglos a las necesidades de la revelación cristiana. Debido a que se considera que el mundo ha sido creado por Dios por medio de su *Logos*, no puede ya ser “considerado como una pálida reflexión de la realidad eterna, como en el mundo de Platón.”<sup>5</sup>

Los antiguos antecedentes de esta forma particular de enfocarse en el mundo como creación de Dios son complejos, con la batalla de Ireneo contra el Gnosticismo y los intentos de Atanasio de resolver algunos de los problemas del Origenismo como factores significativos. Sin embargo, en la obra del siglo cuarto tardío en la cual Pelikan enfoca su estudio de la teología natural patristica<sup>6</sup> - de los Padres Capadocios (San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa, y San Gregorio el Teólogo) – es que vemos como toma forma con mayor claridad el esquema del pensamiento ortodoxo posterior. Como ha observado Elizabeth Theokritoff, los Capadocios usan el lenguaje platónico de su época de una manera que podría hacer que “el lector moderno, para quien este lenguaje es extraño ... confunda su punto de partida platónico como conclusión.” “Hablan”, ella admite, “en términos de una línea divisoria entre lo inteligible y lo sensible, e incluso de una “afinidad” entre las criaturas inteligibles y la Divinidad.” No obstante, insiste ella, “el principal empuje de su pensamiento es la forma en que estas desigualdades son compensadas en la doctrina cristiana de la creación ... Es para bien de toda la creación que el hombre, el microcosmos, recibe el aliento divino, para que nada en la creación sea privado de la participación en la comunión con Dios.” Este sentido de solidaridad en lo creado “sigue siendo”, señala ella, “el motivo principal de la teología cristiana ortodoxa.”<sup>7</sup>

Aquí, merece la pena observar que este énfasis en la distinción entre el creador y la criatura ha tenido la tendencia, en la teología ortodoxa, a ser considerado como mucho más importante que cualquiera otra distinción. En especial, una distinción entre lo “natural” y lo “sobrenatural” se enfatizó mucho menos en la teología oriental que, por ejemplo, en los escritos cristianos occidentales del período medieval tardío. Esta tendencia se relaciona en parte con la propensión, ya señalada, de ver la revelación natural y sobrenatural operando en conjunto y, por lo tanto, siendo realmente inseparables. Se relaciona también en parte con el hecho de que, incluso cuando el concepto de estar “por encima de la naturaleza” se usa en los escritos ortodoxos, se entiende en términos de un concepto de naturaleza que es sutil, pero vitalmente diferente al que

---

<sup>5</sup> Andrew Louth, “The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor”, en Philip Clayton y Arthur Peacocke, eds., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p.188

<sup>6</sup> Pelikan, op.cit.

<sup>7</sup> Elisabeth Theokritoff, “Creator and Creation”, en Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff, eds., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p.65

es común en el pensamiento cristiano occidental, por lo que el término tiene un significado técnico bastante diferente de que en el Occidente se asocia con el término “sobrenatural.” En especial, como ha señalado Vladimir Lossky, la tradición oriental “no sabe nada acerca de la “naturaleza pura” a la cual se le añade la gracia como un don sobrenatural. Por ello, no existe un estado natural o “normal,” ya que la gracia se encuentra implicada en el acto de la creación misma.”<sup>8</sup>

Este sentido de la gracia inherente en el orden creado no hace caso omiso, debemos señalar, de las consecuencias de la Caída. En efecto, algunos escritores patrísticos, como observaremos enseguida, consideran que las ramificaciones de la caída se extienden más allá de la humanidad hasta el cosmos entero (Como ha señalado el P. Christopher Knight, esto tiene implicaciones interesantes para los problemas del mal y de la acción divina).<sup>9</sup> Sin embargo, así como la noción de la caída humana no implica, para la teología ortodoxa, la obliteración de la imagen de Dios en la humanidad, así también, para esta teología las ramificaciones de la caída no obliteran - incluso para los escritores que hablan de la naturaleza misma como caída - la forma en la cual el cosmos es una revelación de lo divino.

Este sentido de la revelación que se encuentra en el cosmos es enfatizado especialmente en los escritos del siglo quinto - o sexto- tardío del Pseudo-Dionisio el Areopagita. Al tomar la idea neoplatónica de la escala del ser, estos escritos la convierten en lo que Elizabeth Theokritoff ha llamado “una estructura de *teofanía*, de revelación de Dios. Su propósito es permitir a cada criatura que refleje la gloria divina en su propia forma única.”<sup>10</sup> En este enfoque, lo que se plantea es “una estructura en la cual elementos que no guardan relación infinitamente - angélicos, humanos, animados e inanimados - se juntan todos y funcionan como un todo coherente, enfocado en su Creador. Y es un cosmos lleno con el resplandor de la Divinidad. Dios es al mismo tiempo totalmente otro, totalmente más allá de todo lo que es, y está en todo por el poder extático inseparable de Sí mismo.”<sup>11</sup>

Este sentido de Dios estando en todo y aun siendo totalmente otro establece una antinomia que se encuentra al menos tan temprano como en la obra de San Atanasio, para quien Dios no tiene afinidad con el mundo en su *esencia*, pero por sus *poderes* llena la totalidad del cosmos. Este último concepto fue desarrollado por escritores posteriores de tal manera que la teología ortodoxa ha llegado a enfatizar, no solo que Dios está en todo, sino también que, en un sentido importante, todo está en Dios. Esta interpretación - a veces conocida como *panenteísmo* - es muy

---

<sup>8</sup> Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, James Clarke, 1957, p.101

<sup>9</sup> Christopher C. Knight, *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp.86-95

<sup>10</sup> Para una ampliación de esta noción vea especialmente: Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton CT, Morehouse-Barlow, 1989

<sup>11</sup> Theokritoff op. cit. pp.65-6, que hace referencia al Pseudo Dionisio, *Sobre los Nombres Divinos* 4.13.

diferente de la del teísmo filosófico dominante del Occidente Cristiano, en el cual Dios normalmente es considerado como enteramente separado del mundo. El panenteísmo ortodoxo ha sido expresado de dos formas relacionadas. Una ha sido hacer énfasis en la noción de los *logoi* de las cosas creadas de la manera que ya hemos señalado. Ocurre así especialmente en la obra de San Máximo el Confesor, según el cual – en palabras del Metropolitano Kallistos Ware:

Cristo, el Logos Creador ha implantado en cada cosa creada un logos característico, un “pensamiento” o “palabra” en el cual la intención de Dios para esa cosa, su esencia interna, que la hace ella misma de manera muy particular y al mismo tiempo la atrae hacia el reino divino.

Estos *logoi*, continua, son descritos por Máximo

de dos formas diferentes, a veces como creados y a veces como increados, dependiendo de la perspectiva en la cual se miran. Son creados, dado que, son inherentes al mundo creado. Pero, cuando los consideramos como la presencia de Dios en cada cosa – como la “predeterminación” o la “idea previa” respecto a esa cosa – no son creados, sino increados.<sup>12</sup>

Junto a este modelo, existe un segundo, que encontramos en forma embrionaria en los escritos de Clemente de Alejandría y de San Basilio, y que se desarrolló de forma más sistemática en la obra mucho más tardía de San Gregorio Palamás († 1359). En este enfoque, lo central es la distinción entre la esencia (*ousía*) trascendente de Dios y sus energías u operaciones (*energeiai*) inmanentes. Este segundo enfoque, continúa el Metropolitano Kallistos,

no es contrario al primero, sino complementario. ... En su esencia Dios es infinitamente trascendente, completamente más allá de todo ser creado, más allá de toda participación desde el lado humano. Pero, en sus energías – que no son nada menos que Dios mismo en acción – Dios es inagotablemente inmanente, manteniendo todas las cosas en su ser, animándolas, haciendo de cada una de ellas un sacramento de su presencia dinámica.<sup>13</sup>

Este punto de vista de la relación entre la creación y su creador divino nunca cae en el *panteísmo* – la identificación de Dios con el mundo – porque el énfasis ortodoxo característico en la inmanencia de Dios está equilibrado igualmente por un fuerte énfasis en la total trascendencia de la esencia divina, que se considera como incognoscible y más allá de toda participación por parte de las criaturas. Debido a este último énfasis, el punto de vista ortodoxo, si bien panenteísta, nunca es panteísta.

Por encima de las implicaciones de estos dos modelos complementarios, un tercer factor desalienta cualquier descenso del panenteísmo hacia el panteísmo. Es el fuerte sentido de las ramificaciones de la Caída, expresadas típicamente en la era patrística en los términos de la noción bíblica de las “túnicas de piel” dadas por Dios a los humanos caídos (Génesis 3:21).

---

<sup>12</sup> Kallistos Ware, Obispo de Diocleia, “God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas”, en Clayton and Peacocke, eds., *In Whom We Live*, op. cit. p.160

<sup>13</sup> Ibid.



(Especialmente en la obra de San Gregorio de Nisa, se considera que estas hacen referencia a “toda la vestimenta psicosomática postlapsaria de la persona humana”).<sup>14</sup> Para algunos escritores patrísticos, como ya hemos señalado anteriormente, esta condición caída del ser humano se extiende a todo el cosmos. El mundo “natural” como lo experimentamos es, para estos escritores, tanto una revelación de Dios como también profundamente “antinatural,” ya que refleja la condición caída de la humanidad en lugar de la plenitud de la intención original y esjatológica de Dios para su creación. En efecto, algunos escritores ortodoxos en realidad usan el término “natural” solo para expresar este estado “original” o “esjatológico,” y critican categóricamente el tipo de teología natural o ley natural occidental que, incapaz de discriminar nada, intenta “leer” las intenciones de Dios a partir de la experiencia diaria del mundo empírico “antinatural.”<sup>15</sup>

Sin embargo, incluso para esos escritores que hacen hincapié en la “antinaturalidad” del mundo empírico, la noción de que cada cosa creada es un reflejo de la gloria divina – una realidad sacramental al menos en potencia – aún está presente. Entre los escritores ortodoxos modernos, ha ocurrido especialmente así en el caso del P. Alexander Schmemmann y de Philip Sherrard, al tomar este último la noción del mundo como sacramento y haberla relacionado con los sacramentos específicos de la iglesia de manera que expande la noción general de Schmemmann de los sacramentos como “una revelación de la auténtica naturaleza de la creación.”<sup>16</sup> Debido a que enfatiza el “distanciamiento y el apartamiento de su naturaleza intrínseca” del actual orden creado, Sherrard es capaz de ver en el sacramento algo en lo cual “este estado dividido, separado y alienado se trasciende” para que la “naturaleza esencial e intrínseca” de este orden creado “sea revelada.”<sup>17</sup>

Uno de los mayores logros de los teólogos ortodoxos del último siglo por lo menos ha sido expresar, de formas parecidas a esta, la visión cósmica tradicional de la teología ortodoxa de manera tal que ha evitado algunos de los problemas de los intentos del siglo anterior (p. ej. la sofología rusa) para expresar esta visión. Como ha señalado Elizabeth Theokritoff,<sup>18</sup> escritores como Vladimir Lossky y Jorge Florovsky han dilucidado el punto de vista patrístico de la

---

<sup>14</sup> Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood N.Y., St. Vladimir’s Seminary Press, 1997, p.33

<sup>15</sup> Vea: e.g. Philip Sherrard, *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love*, London, SPCK, 1976, ch.1

<sup>16</sup> Alexander Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood N.Y., St. Vladimir’s Seminary Press, 1987. pp.33-4

<sup>17</sup> Phillip Sherrard, “The Sacrament”, en A. J. Philippou, ed., *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Diocese of North and South America, Volume 1*, Oxford, Holywell Press, 1964, p.135

<sup>18</sup> Para un buen reporte breve acerca de los escritores modernos sobre este tópico vea Theokritoff op.cit. y también Elizabeth Theokritoff, “Embodied Word and New Creation: Some Modern Orthodox Insights Concerning the Material World”, en John Behr, Andrew Louth y Dimitri Conomos, eds., *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West – Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, Crestwood N.Y., St. Vladimir’s Seminary Press, 2003, pp.221-238

creación como recurso para el pensamiento actual, mientras que otros – Paul Evdokimov, Dumitru Staniloae, John Meyendorff, John Zizioulas, Alexander Schmemmann y Olivier Clément, para nombrar unos pocos – han ensanchado recientemente esta elucidación desde el punto de vista de la comprensión del lugar de la humanidad en la creación.

Cuando miramos la obra reciente sobre la visión ortodoxa de la creación, sin embargo, lo más evidente es que, a pesar del estímulo general dado por teólogos influyentes como Dumitru Staniloae, muy pocos teólogos ortodoxos han intentado ampliar su rica herencia desde el punto de vista de los descubrimientos de la ciencia moderna. Muchos de ellos, por supuesto, carecen de competencias para hacerlo, pero también es cierto de la mayoría de los miembros de la comunidad teológica occidental, entre los cuales un rico “diálogo entre la ciencia y la teología” ha existido por lo menos medio siglo. ¿Por qué, podríamos preguntar, existe esta disparidad, especialmente cuando el uso de los descubrimientos científicos ha sido una parte tan significativa del pensamiento patrístico que los cristianos ortodoxos consideran como base de su teología? ¿Es explicable, quizás, desde el punto de vista del énfasis desequilibrado en el conocimiento de la creación por medio de la experiencia contemplativa directa en vez de su conocimiento mediante la razón humana? ¿O quizás, según el punto de vista de la tendencia entre algunos de enfatizar la orientación hacia la “Tradición” con tanta fuerza que la teología corriente es considerada como poco menos que escribir notas al pie de las obras de los Padres?

Sin embargo, para juzgar esta cuestión, quizás necesitamos también tomar en consideración algunos factores sociológicos. Muchos cristianos ortodoxos vivieron hasta hace muy poco en situaciones en las cuales fueron influenciados por la necesidad de reaccionar en contra de la versión marxista leninista del ateísmo, con su supuesto apoyo por parte de las ciencias. Esto ha significado que, incluso después de la caída de esa ideología en sus países, muchos de ellos han tenido la tendencia, casi instintivamente, a considerar que la ciencia y el ateísmo tienen una conexión intrínseca. Además, al menos algunos ortodoxos influyentes en el Occidente han desarrollado una actitud semejante por razones que son susceptibles de análisis sociológico comparativo. Especialmente al reaccionar en contra de la “liberalización” reciente de muchas de las formas occidentales dominantes del cristianismo, pueden también tender a asociar la ciencia con las ideologías de aquello que ellos perciben como enemigos o debilitadores de la fe. Quizás sea difícil calcular cuán significativos son estos factores sociológicos, pero es de notar que donde ninguno de ellos ha sido un factor mayor en la vida eclesiástica ortodoxa local – en Grecia, por ejemplo – a menudo parece haber una mayor apertura a los puntos de vista científicos que en otras partes.

Es importante reconocer, sin embargo, que, si la desconfianza por la ciencia entre algunos cristianos ortodoxos existe, no debería ser equiparada en sus orígenes o efectos con la actitud semejante en apariencia de algunos de los cristianos protestantes “fundamentalistas” de

Occidente. Si bien los dos grupos pueden a veces ser comparables en términos sociológicos, sus puntos de vista teológicos son normalmente muy diferentes. Por ejemplo, aun cuando el enfoque generalmente conservador hacia las Escrituras es habitual en los círculos ortodoxos, este enfoque está fuertemente influenciado por la forma en la cual los teólogos del período patrístico leían las Escrituras del Antiguo Testamento usando un modo de interpretación alegórico en lugar de uno literal, y con el debido reconocimiento de la ciencia y la filosofía de su época. Esto significa, por ejemplo, que los relatos de la creación en el Génesis normalmente no son vistos por los cristianos ortodoxos educados como que expresan verdades literales y “científicas” acerca de la forma en la cual el cosmos vino a la existencia (De hecho, los escritores patrísticos como San Agustín y San Gregorio de Nisa de manera bastante explícita echan a un lado el significado literal de estos textos). Dado el trasfondo histórico, no son ni la filosofía ni la ciencia como tales las que son miradas con sospecha por algunos cristianos ortodoxos, sino solo lo que ellos perciben (con razón o sin ella) como formas pervertidas de esas disciplinas. Los puntos de vista neodarwinistas en biología, por ejemplo, a veces son considerados todavía como incompatibles con la Fe Ortodoxa, aunque los defensores de estos puntos de vista se hacen más numerosos en la comunidad ortodoxa – una tendencia que quizás ha sido animada por las observaciones hechas por algunos teólogos ortodoxos de que su Tradición no excluye esos puntos de vista.

El P. Andrew Louth, por ejemplo, ha comentado que, si bien San Máximo el Confesor asume junto con todos sus contemporáneos, que las naturalezas son fijas, su pensamiento aún es suficientemente dinámico como para abrirse “a la idea de la evolución ... como una forma de expresar la providencia de Dios” y que su visión cósmica puede “ser repensada en los términos de la ciencia moderna.”<sup>19</sup> De una manera igualmente útil, Panayiotis Nellas ha comentado que “la esencia del hombre no se encuentra en la materia a partir de la cual fue creado, sino en el arquetipo sobre cuya base fue formado y hacia el cual tiende.” Precisamente por esta razón, continúa él, es que, para la comprensión ortodoxa de la creación “la teoría de la evolución no crea un problema ... porque el arquetipo es el que organiza, sella y da forma a la materia, y al mismo tiempo la atrae hacia sí mismo.”<sup>20</sup> A pesar de tales convicciones, sin embargo, no existe todavía un consenso acerca de cómo formular una respuesta ortodoxa contemporánea a las ciencias en general y al neodarwinismo en particular. El fermento intelectual en esta área – característico del cristianismo por varias generaciones – ha estado realmente ausente en los círculos ortodoxos hasta relativamente hace poco, y esto, asociado con los factores sociológicos ya mencionados, significa que existe un amplio espectro de puntos de vista.

---

<sup>19</sup> Louth op.cit. p.189

<sup>20</sup> Nellas op.cit. p.33

En uno de los extremos del espectro se encuentra la actitud esencialmente anticientífica expresada por escritores como Philip Sherrard<sup>21</sup> y el P. Seraphim Rose.<sup>22</sup> El primero de estos – cuyas preocupaciones por la ecología y la necesidad del restablecimiento de una “cosmología sagrada” son ampliamente compartidos por sus correligionarios ortodoxos – fracasa en percibir cualquier validez en las distinciones hechas comúnmente entre la tecnología y la ciencia pura y entre la ciencia y el cientifismo. El último defiende, de hecho, una especie de fundamentalismo en relación con la literatura patrística (una actitud que ha sido inteligentemente cuestionada por George y Elizabeth Theokritoff.)<sup>23</sup> Para ambos proponentes de esta actitud contraria a la ciencia, la valoración positiva de la ciencia implícita en el diálogo occidental corriente entre la ciencia y la teología representa una dilución inaceptable de la teología cristiana.

Al otro extremo del espectro se encuentran escritores tales como Basarab Nicolescu y el P. Christopher Knight. Estos, mientras insisten en que las perspectivas ortodoxas tienen un importante papel que jugar en el diálogo ciencia-teología del futuro, no rechazan el diálogo occidental de la mitad del siglo pasado, con su actitud positiva hacia la ciencia y su visión de que los puntos de vista científicos proveen auténticos discernimientos en los temas teológicos importantes. Nicolescu – que en su patria rumana ha dirigido el mayor esfuerzo para desarrollar un amplio diálogo ciencia-teología en un país tradicionalmente ortodoxo – se ha enfocado en temas esencialmente filosóficos, dando pasos audaces y controversiales para formular un enfoque “transdisciplinario” que afecte no solo el diálogo ciencia-teología, sino cada área del pensamiento humano.<sup>24</sup> Knight, de una manera bastante diferente, se ha enfocado en las cuestiones teológicas, argumentando que uno de los principales recursos que la Ortodoxia puede aportar al diálogo actual es lo que él denomina comprensión “teleológica-cristológica” de las cosas creadas enunciada por San Máximo el Confesor. En una forma actualizada que reconoce los puntos de vista científicos presentes, argumenta que, esta comprensión ortodoxa tradicional puede proveer un nuevo marco – un “naturalismo encarnacional” – dentro del cual las preguntas legítimas enunciadas por los participantes en el diálogo occidental pueden ser contestadas de forma más satisfactoria que cuando han sido examinadas en un contexto puramente occidental. En su opinión, las leyes de la naturaleza perceptibles para el científico no necesitan ser cuestionadas por motivos teológicos, puesto que pueden ser vistas como manifestaciones de los *logoi* de las cosas creadas.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Veá e.g. Philip Sherrard, *Human Image: World Image – The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich, Golgonooza, 1992

<sup>22</sup> Veá en especial: Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man*, Platina CA, St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000.

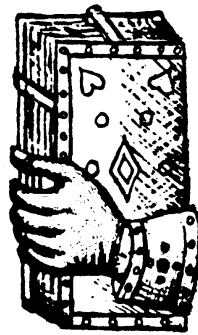
<sup>23</sup> George Theokritoff y Elizabeth Theokritoff, “Genesis and Creation: Towards a Debate”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 26 (2002) pp.365-90; disponible online en: [http://jbburnett.com/resources/theokritoff\\_rose-svtq.pdf](http://jbburnett.com/resources/theokritoff_rose-svtq.pdf)

<sup>24</sup> Basarab Nicolescu, *Manifesto of Transdisciplinarity*, Nueva York NY, State University of New York Press, 1992

<sup>25</sup> Christopher C. Knight, *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*, Minneapolis, Fortress Press, 2007

Entre estos extremos del espectro ortodoxo se encuentran escritores que, si bien no rechazan la ciencia, realmente niegan la validez de este tipo de diálogo entre esta y la teología que ha tenido lugar entre los cristianos occidentales a lo largo de las pocas últimas generaciones. De los exponentes de esta clase de posición, Alexei Nesteruk quizás presente el argumento más sofisticado. Mientras asevera que la ciencia es una expresión legítima del espíritu humano, tiende a pasar por alto las cuestiones acerca de la verdad en la ciencia y la teología; y acerca de la consonancia y la disonancia entre ellas, al interpretar ambas en términos del enfoque filosófico conocido como fenomenología. Los temas importantes del pensamiento teológico ortodoxo pueden, afirma él, ser incorporados en este enfoque.<sup>26</sup>

Dada esta situación, el futuro del desarrollo de la versión distintiva de la teología natural de la comunidad ortodoxa, y de su respuesta a las ciencias en particular, es difícil de predecir. En una tradición con una historia tan rica y matizada de teología natural, sin embargo, es bien probable que surja de ella un enfoque – consonante con las perspectivas patrísticas, pero sensible a las nuevas cuestiones y puntos de vista que abundan ahora – que sea relevante para la época en que vivimos.



---

<sup>26</sup> Alexei Nesteruk, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London, T and T Clarke, 2008