

Ciencia y religión: hacia un diálogo posible y necesario

Pablo Sanz Bayón

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: psbayon@comillas.edu

Recibido: 25 de marzo de 2018

Aceptado: 17 de mayo de 2018

RESUMEN: La presente reflexión tiene como objeto aproximarse al diálogo entre religión y ciencia sobre la base de algunas semejanzas de naturaleza filosófica existentes entre la espiritualidad oriental (principalmente el budismo) y los hallazgos de la física teórica contemporánea. El fin que se propone esta reflexión es mostrar que el diálogo entre ciencia y religión es posible y fructífero, lo cual debe motivar mayores esfuerzos para explorar otras aproximaciones desde religiones y espiritualidades occidentales.

PALABRAS CLAVE: ciencia, religión, diálogo, filosofía de la religión, espiritualidad oriental, física moderna.

1. Introducción

La presente reflexión se principia desde la paradoja que supone constatar ciertas aproximaciones filosóficas entre dos ámbitos tan aparentemente distantes y distintos como son las espiritualidades orientales y la física teórica moderna, de clara tradición o raigambre occidental. La distancia no sólo es temporal o histórica, sino que también lo es en términos de metodología y lingüística. Sin embargo, a pesar de esta distancia, el contenido de una pluralidad de conceptos en sendos ámbitos del

conocimiento apunta hacia ciertas y sugerentes similitudes formales.

Algunas convergencias a nivel conceptual, descubiertas y tratadas por algunos autores desde no hace demasiado tiempo, contrastan con la lejanía que todavía hoy persiste entre el mismo ámbito de actividad científica occidental y el propio *humus* cultural europeo, de tradición religiosa cristiana, que precisamente es donde se alumbraron los paradigmas de la revolución científica, y que a su vez permitió posteriormente la irrupción de las revoluciones industria-

les y todo el desarrollo económico y tecnológico que actualmente se ha alcanzado en amplias regiones del planeta.

La duda que nos suscita esta paradoja es si es posible encontrar elementos comunes para poder comparar paradigmas religiosos y científicos. Desde luego dicha meta, tanto por su extensión y envergadura como por su ambición, escapa de los fines propuestos para este modesto trabajo, que se limita a contribuir a la reflexión general acerca de la posibilidad de descubrir concomitancias y analogías que permitan a las espiritualidades occidentales y a las teorías físicas entrar en un diálogo fructífero para ambas, a la manera en que se ha conseguido hacer –al menos parcialmente y superando múltiples barreras–, entre algunas espiritualidades orientales como la budista y algunas teorías científicas modernas, tal y como se apuntará concisamente en este escrito.

Esta tarea filosófica no ha de entenderse como un mero entretenimiento intelectual sino más bien por razón de su pertinencia para lograr mejorar las relaciones entre las ciencias y las religiones, de modo que éstas puedan ampliar su fundamentación epistemológica más allá de las experiencias comunicables del hecho religioso,

postulando una racionalidad que vaya más allá de la subjetividad, habida cuenta del contexto de la sociedad laica, global y plural en la que estamos inmersos. Al mismo tiempo, la teoría científica puede obtener de este diálogo un horizonte axiológico que le permita construirse y avanzar de forma acorde a un conjunto de valores humanos universales de los cuales las religiones han sido fundadores, forjadores y partícipes a través de las grandes civilizaciones humanas. De ahí que el estudio de las comparaciones y contrastes entre esquemas conceptuales, lingüísticos, metodológicos, tan aparentemente distantes, pueden encontrar espacios de trabajo en común, en aras de una interdisciplinariedad que se materialice en un mejor entendimiento del fenómeno humano en su conjunto.

Por esta razón, desde la visión de ciertos paralelismos formales que poseen físicos y místicos orientales debería animarme también un diálogo fructífero entre la cosmovisión científica y la cosmovisión religiosa tradicional de Occidente, principalmente el cristianismo, al igual que ya se ha intentado satisfactoriamente, sobre todo con el budismo.

2. Aproximaciones al diálogo entre la física moderna y las espiritualidades orientales

Como se ha dicho en la introducción, un ejemplo de que es posible construir un diálogo entre ciencia y religión lo tenemos en la aproximación de las espiritualidades orientales y la física teórica moderna. Ahora bien, siendo este diálogo posible, como se comentará y defenderá en el siguiente apartado, es preciso reconocer una serie de limitaciones, ya que hay que tener en cuenta que el lenguaje de la literatura de algunas tradiciones religiosas orientales no opera normalmente conforme al principio de no contradicción de la lógica clásica, base del razonamiento científico, dificultando considerablemente su comprensión a la luz de una mentalidad filosófica occidental¹.

¹ De acuerdo con P. GOTTLIEB, "Aristotle on Non-contradiction" en E. N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/aristotle-noncontradiction>) el principio de no contradicción es un teorema de lógica proposicional que tiene una versión ontológica que consiste en que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido; y una versión doxástica que afirma que nadie puede sostener al mismo tiempo y en el mismo sentido una proposición y su negación. Aunque hunde sus raíces en la filosofía occidental, Platón

En este sentido, cabe recordar que el principio lógico de no contradicción impera en el pensamiento occidental pero no siempre ni necesariamente en el oriental². Adicionalmente, en el pensamiento moderno occidental se asocia la categoría de verdad con aquello empíricamente demostrable y que se puede fechar, percibir, medir y verificar. Los hechos que no se pueden medir y situar en el espacio-tiempo se abandonan a un mundo legendario, mitológico o imaginario.

(*La República*), Aristóteles (*Metafísica*) y Avicena (*Comentario a la Metafísica de Aristóteles*), en lógica moderna ha sido estudiado por Leibniz (*Nuevos Ensayos*) y analizado en el siglo XX por: B. RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge 1910, 116-117. Adicionalmente, como asevera J. PIAGET, *Estudios sobre lógica y psicología*, Barcelona 1993, 135: "las estructuras lógicas son en todo los casos isomorfias a ciertas formas de la lengua y por consiguiente a ciertas estructuras del pensamiento verbal".

² Véase el artículo del profesor G. PRIEST, "Beyond true or false" en <https://aeon.co/essays/the-logic-of-buddhist-philosophy-goes-beyond-simple-truth>, donde expone cómo el budismo contiene una doctrina (*Catuskoti*) que rechaza el principio de no contradicción, como así lo afirma Nagarjuna, fundador del Mahayana o camino medio, y conocido como el segundo Buda. A este respecto: Cf. D. BERGER, "Nagarjuna" en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/nagarjun/#H2>

Por contraste, en el pensamiento budista e hinduista no operan estos razonamientos lógicos de orden clásico. El nivel histórico y el ontológico se confunden, existiendo entre ambos niveles una frontera porosa, como se demuestra en el rechazo a cualquier clase de cronología oficial en sendas tradiciones orientales. La concepción del tiempo en estas tradiciones no es lineal sino cíclica o circular, de ahí que la historia sea concebida de manera tan diferente respecto de la visión cronológica, determinista y lineal de Occidente, ya sea en clave de la teología bíblica como desde la cosmología más acreditada, tal y como se observa en la temporalidad rectilínea de la teoría del Big Bang.

3. Algunas convergencias y divergencias en la concepción de la realidad, la experiencia del espacio-tiempo y la causalidad

Salvada la problemática mencionada arriba, algunos autores han observado una estrecha relación entre la física cuántica y el misticismo oriental en principios como el vacío, la indivisibilidad o la interconexión de todas las realidades. En *Tibetan Buddhism and Modern Physics* el científico Vic Mansfield describe cómo el princi-

pio del vacío o *sunyata* (lo carente de realidad, sin identidad, lo deshabitado), núcleo filosófico del budismo tibetano, está íntimamente relacionado con la no-localidad cuántica y otras características fundacionales de la mecánica de la física subatómica³.

Antes de Mansfield, otros físicos exploraron la conexión entre la física moderna y las filosofías orientales. El primero en hacerlo fue el norteamericano de origen austríaco Fritjof Capra, que en 1975 publicó *El Tao de la Física*, en el que se tratan las correspondencias entre las teorías de la física cuántica y las tradiciones místicas como el hinduismo, el budismo o el taoísmo. En esta obra, Capra mostró que la visión que poseen físicos y místicos orientales presenta ciertos paralelismos, y que la religión y la ciencia pueden acercarse⁴.

Con todo, uno de los puntos de fricción entre la ciencia moderna y el budismo se encuentra en el significado de causalidad y sus implicaciones éticas. En física, la causalidad se limita a describir la relación entre causas y efectos. Por el contrario, en el budismo la

³ Cf. V. MANSFIELD, *Tibetan Buddhism and Modern Physics*, West Conshohocken 2008.

⁴ Cf. F. CAPRA, *El Tao de la Física*, Barcelona 2000.

causalidad ha tenido siempre un significado ético y espiritual, esto es, dotada de sentido. Los actos de cada sujeto tienen efectos y estos efectos volverán siempre al sujeto por la interdependencia entre éste y la totalidad del cosmos, tal y como enuncia la “ley de la retribución moral de las acciones” o ley del *karma*⁵.

En este sentido, según expone Saddhatissa, la doctrina budista del *kamma/vipaka*, establece la interdependencia de causa y efecto, no como un fatalismo ni como una doctrina de la predeterminación, sino en el sentido de que el pasado y el presente influyen sobre el futuro: “Estamos condicionados por todo lo que hemos sido, por todo lo dicho, pensado o hecho en innumerables vidas anteriores; sin embargo, en el momento presente estamos, consciente o inconscientemente determinando el futuro”⁶.

Esta interdependencia entre espacio y tiempo, además de reflejarse en la concepción budista del vacío, se encuadra también en la idea del Universo como una totalidad indivisible. Dicha interdependencia,

particularmente entre el observador y lo observado, constituye un eje central de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, como postula el principio de indeterminación o incertidumbre de Heisenberg, por el cual la observación altera el fenómeno observado. De acuerdo con este principio físico no es posible localizar la posición de una partícula subatómica mientras no estemos dispuestos a aceptar la incertidumbre en relación con su movimiento. En este sentido, no habría medio de precisar el movimiento exacto de una partícula mientras no se acepte la incertidumbre absoluta respecto a su posición determinada, dada la imposibilidad de calcular ambos datos con exactitud al mismo tiempo⁷.

A este respecto, resulta interesante el comentario del gran divulgador de la ciencia Isaac Asimov: “El principio de incertidumbre afectó profundamente al pensamiento de los físicos y filósofos. Ejerció una influencia directa sobre la cuestión filosófica de causalidad (es decir, la relación causa-efecto). Pero sus implicaciones para la ciencia

⁵ Cf. Y. KRISHAN, “The vedic origins of the doctrine of karma”, *South Asian Studies*, 4 (1988), 51-55.

⁶ Cf. H. SADDHATISSA, *Introducción al budismo*, Madrid 1979, 44.

⁷ Cf. G. M. BOSYK, *Más allá de Heisenberg. Relaciones de incerteza tipo Landau-Pollak y tipo entrópicas*, Tesis Doctoral Universidad Nacional de La Plata 2014, 2-4, <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/39843>

no son las que se suponen por lo común. Se lee a menudo que el principio de incertidumbre anula toda certeza acerca de la naturaleza y muestra que, al fin y al cabo, la ciencia no sabe ni sabrá nunca hacia dónde se dirige, que el conocimiento científico está a merced de los caprichos imprevisibles de un Universo donde el efecto no sigue necesariamente a la causa. Tanto si esta interpretación es válida desde el ángulo visual filosófico como si no, el principio de incertidumbre no ha conmovido la actitud del científico ante la investigación (...). Ciertamente, en muchas observaciones científicas, la incertidumbre es tan insignificante comparada con la escala correspondiente de medidas, que se la puede descartar para todos los propósitos prácticos (...). El principio de incertidumbre significa que el Universo es más complejo de lo que se suponía, pero no irracional”⁸.

Desde la dimensión espiritual y moral del budismo, dicha interdependencia entre el observador y lo observado parte de un conocimiento que combina abstracción, razonamiento y experiencia con el fin de evitar el conflicto interior, la división y el sufrimiento personal.

⁸ Cf. I. ASIMOV, *Introducción a la Ciencia. Ciencias Físicas*, Barcelona 1973, 349-350.

Así lo expone mediante su lenguaje parabólico el pensador zen Dogen Zenji: “Si salimos en barco a alta mar y oteamos desde un punto en que no se vea tierra, se percibe el horizonte redondo. Sin embargo, sabemos que no es así, ni es redondo ni es cuadrado el espacio del mar. Sus características no se reducen a estos dos adjetivos. El mar, visto desde dentro por los peces, parecería un gran palacio y visto desde arriba por los seres celestes, parecería una joya. Pero a los ojos del vigía es tan sólo un inmenso círculo. Lo mismo ocurre con todo. Tienen todas las cosas muchos aspectos, pero sólo los comprendemos en la medida en que nos hemos entrenado para percibirlos. Para conocer el aire familiar de todas las cosas no hay que quedarse como en el ejemplo anterior del mar, tan sólo en su redondez o cuadratura. Y esto vale no sólo para lo que está lejos sino para lo que tenemos a mano. Esto puede decirse hasta de una gota de agua”.

Este célebre pensador budista japonés del siglo XIII no se entretiene en disquisiciones teóricas acerca de lo inefable, sino que prefiere ofrecer una solución práctica para el sufrimiento humano, que nace de su propia comprensión de la naturaleza de la realidad y de la experiencia de la iluminación.

Dogen, y por extrapolación el budismo en general, en paralelo a las teorías de la relatividad y de la física cuántica, considera la situación del observador mismo como parte inseparable de la realidad física⁹.

Según la teoría de la relatividad, no hay en el exterior algo absoluto como el tiempo, el espacio o la energía que sean independientes del observador¹⁰. La física cuántica llega aún más lejos y plantea que nada es siquiera independiente del hecho mismo de la observación. La observación es la que crea el fenómeno y este mismo no existe en sí sin el hecho de su observación. Ambos planteamientos –espiritualidad budista y física moderna– parecen converger en el sentido de que no aceptan una visión del mundo como un lugar lleno de realidades absolutas, es decir, de observadores privilegiados. Cada observador mide unos valores y propiedades de la realidad, que son distintos de los que mide otro observador. Sólo hay una realidad y por tanto una verdad, pero

múltiples puntos de observación y en consecuencia múltiples vivencias o experiencias de esa misma verdad.

4. Un diálogo posible y necesario: singularidad, pero complementariedad entre ciencia y religión

La existencia de paralelismos formales en el lenguaje de algunas teorías físicas y espiritualidades como la budista, como hemos visto, no ha de significar que se identifiquen ambos tipos de conocimiento, pero sí permite aproximarlas y relacionarlas. El conocimiento científico y el conocimiento religioso o espiritual, en sentido amplio, pueden compartir ciertas experiencias e intuiciones, y aunque cada rama de conocimiento sea distinta y convenga que no se confundan, sí permiten abrir un campo interdisciplinario en el que no se desplacen o anulen mutuamente.

Que la física y la espiritualidad sean campos de conocimiento distintos no ha de suponer que deban permanecer en compartimentos estancos, separados, sin posibilidad de comunicación. Así, por ejemplo, no tendría sentido hablar de una suerte de “teología o espiritualidad cuántica”, o de una “fí-

⁹ “Epifanía de lo absoluto”, en *Para aprender a mirar*, escrito por DOGEN en 1233.

¹⁰ V. KOURGANOFF, *Introducción a la teoría de la relatividad*, Barcelona 1967, 169: “Los efectos relativistas no son ya una simple curiosidad filosófica: constituyen una parte integrante de la ciencia moderna”.

sica teológica o espiritual”, pero sí lo tendría acercar ambas disciplinas hacia la comprensión de fenómenos que están en la frontera de ambas, como el origen del Universo y la vida, o el fenómeno de la conciencia humana, la experiencia de la realidad o cuestiones éticas y sociales que a todos nos pueden incumbir.

El diálogo al que nos referimos pues con el título de este trabajo ha de plantearse como una conciliación posible, en el sentido de que lo que se concilia es más bien la actitud de quienes están llamados a liderar la iniciativa en el diálogo, y no entender conciliación como unificación u homogenización de fines, métodos o registros. Cada disciplina y ámbito de conocimiento tiene sus fuentes y herramientas epistemológicas propias e inherentes, pero sí conviene que sus usuarios y expertos no desconozcan otros lenguajes, aproximaciones y sensibilidades acerca del fenómeno humano. Así pues, la conciliación es posible en el sentido formal, para hacer un esfuerzo de entendimiento y superar límites que a veces se convierten en barreras que propician antagonismos y malentendidos artificiales entre lo científico y lo religioso. De este modo, ni la ciencia habría de recurrir a un lenguaje pseudoreligioso para explicar los últimos

avances científicos (por ejemplo, “el bosón de Higgs como partícula de Dios”) ni la teología habría de utilizar un lenguaje científico para explicar ideas religiosas.

En este sentido, la experiencia de fe, en la religión, debe ser reconocida como fuente de conocimiento, en su especificidad, esto es, como un saber personal y también comunitario, que se formaliza y sistematiza colectivamente a través de la teología, cuyo objeto es racionalizar esa fe, dotándola de un marco filosófico que permite su entendimiento y desarrollo. El conocimiento científico, por su parte, constituye un saber empírico, también basado en experiencias, pero de carácter sensible. Este conocimiento forma leyes y teorías, relacionadas con una base empírica de experimentos y observaciones. La ciencia trata de comprender la naturaleza del mundo material que nos rodea, cómo ha llegado a ser, cómo lo conocemos y qué leyes lo rigen. La religión, por otro lado, trata de lo que trasciende el mundo material y pone al hombre en contacto con lo que está más allá, lo numinoso, esto es, con el misterio de la divinidad y su relación con el ser humano y el Universo.

Distincuir con claridad la naturaleza y los límites de estos dos tipos de conocimiento es capital para

poder establecer con precisión y rigor la relación entre ambos. Ésta es pues una inmensa tarea en la que cualquier Universidad que se precie de serlo debe seguir trabajando e insistiendo porque en ella se juega la misma comprensión universal de la realidad.

En segundo lugar, el dialogo entre ciencia y religión habría pues de plantearse sobre un eje de complementariedad, en el que desde todos los ámbitos del conocimiento humano se reconoce la inconmensurabilidad de éste y los diferentes accesos a la realidad. En este contexto, la ciencia y la religión, cada una desde su específico ámbito de conocimiento y respetando sus límites disciplinarios, pueden abrirse a las novedades e inquietudes de lo que hay fuera de sus perímetros objetivos. Ello permitiría aumentar la perspectiva de las grandes preguntas que a todos nos atañen y compartir experiencias que a todos sus actores enriquecerían, no sólo humanamente a nivel individual, sino también socialmente, pues no puede obviarse que la ciencia y la religión son también fenómenos sociales y culturales.

Ciencia y religión constituyen pues dos sistemas sociales complejos que agrupan experiencias individuales y colectivas, y que a través de diferentes patrones de

comportamientos resultan en la formación de comunidades con un tipo de estructura y lenguaje propio. En este sentido, para un fructífero diálogo, es necesario que ambas partes renuncien a una actitud de inmovilismo o de cerrazón sobre sí mismas, porque obtienen un nítido beneficio si se comunican. De hecho, la dimensión normativa de la religión institucional en la sociedad, desemboca habitualmente en propuestas éticas y socioeducativas que pueden interaccionar armónicamente con las que se proponen desde ámbitos o entornos de investigación y docencia científica, como puede ser la inquietud por la protección del medio ambiente o la colaboración en proyectos de cooperación y desarrollo, iniciativas que redundan en un mejoramiento del entorno y de la convivencia. Por esta razón, hay que insistir en que ciencia y religión se benefician mutuamente si se escuchan y cooperan, esto es, si no permanecen ajenas a las propuestas éticas que de ellas pueden surgir, en tanto que fenómenos sociales que son.

En consecuencia, teniendo en cuenta que la ciencia y la religión son sin duda las dos grandes visiones del mundo, resultaría positivo que ambas cosmovisiones no se presenten públicamente como antagonistas, en una especie de

relación de contradicción y oposición, como a veces se hace desde no pocos estamentos y medios de comunicación, alentando un conflicto que está hoy ya infundado, y que si lo hubo en el pasado debe superarse. Las ciencias y las religiones constituyen dos formas de mirar al mundo que pueden dialogar y este diálogo es posible porque pueden complementarse.

Es hora de que las comunidades universitarias e intelectuales de Occidente abandonen paradigmas caducos y obsoletos, heredados desde finales del siglo XIX en autores como Draper y White, donde la relación compleja que innegablemente existe (y debe existir) entre ciencia y religión se ha venido enquistando en numerosas ocasiones hasta el punto de levantar barreras o fronteras incommunicables e impermeables. Del paradigma del conflicto debe pasarse al paradigma de la compatibilidad. A esta transformación en la relación y comunicación entre ciencia y religión sin duda ayudará no sólo una nueva actitud y legado de sus principales exponentes y autores –como ya está sucediendo desde hace varias décadas–, sino también mediante la consolidación de las nuevas concepciones del mundo que en los albores del siglo XXI son ya más abiertas y receptivas al florecimiento de la interdisciplina-

riedad y complementariedad entre saberes, con todo el potencial que ello está trayendo consigo y que ya se vislumbra en muchísimos ámbitos cotidianos, como algunos proyectos universitarios e institucionales.

A tal efecto, ciencia y religión han de redescubrirse como construcciones culturales e históricas, sin las cuales no pueden explicarse a sí mismas, en su génesis ni en toda su complejidad y heterogeneidad, y menos aún referirse tangencialmente a otras realidades externas a su objeto. De ahí la importancia que deberá adquirir necesariamente las sociologías de la ciencia y de la religión, para que la fe y la razón se ayuden recíprocamente en el entendimiento de la realidad natural, y a la comprensión del ser humano en ella, como ser social e histórico.

Todas las diferentes vías de acceso al conocimiento explicativo de la realidad que tiene el ser humano merecen, dentro de sus propios límites, un examen específico y complementario: específico, por razón de la diferente naturaleza de la ciencia y de la religión, y complementario, porque el sujeto cognoscente es el que integra todas las aportaciones cognitivas que le permiten hacer una síntesis, siempre provisional y susceptible de revisión, hasta que la realidad

se haga enteramente comprensible, desde ese *Punto Omega* que teorizó Teilhard de Chardin¹¹.

5. Una reflexión final

La paradoja de descubrir algunas semejanzas formales entre una espiritualidad de Oriente, como el budismo, y la física moderna, constituida y desarrollada ésta última mayormente desde Occidente, debería operar como un acicate que impulse el desarrollo de un diálogo fructífero entre la cosmovisión científica y la cosmovisión religiosa tradicional de Occidente, que es todavía cristiana. En esta tarea ha de tenerse en cuenta que precisamente la ciencia moderna se forja históricamente en Europa, es decir, en el ámbito cultural judeocristiano, siendo en cierta medida la tecnociencia moderna uno de sus epifenómenos¹².

¹¹ Cf. A. PÉREZ DE LABORDA, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin*, Madrid 2001, 251 y 301.

¹² Así, como expone T. E. WOODS, JR, *How The Catholic Church Built Western Civilization*, Washington 2005, y particularmente en su Capítulo V, bajo el título «La Iglesia y la Ciencia» (cf. *Ibíd.*, 67-114), la doctrina católica ofreció el marco conceptual que hizo posible el surgimiento de la ciencia moderna. Basta mencionar las escuelas monásticas y catedralicias, así como las universidades católicas de la Edad Media, que fueron los ámbitos

Al igual que sucede con las espiritualidades orientales, con más razón la religión tradicional de Occidente, que es la cristiana, puede formular o reformular una espiritualidad trascendente debido a las analogías que también podría presentar su teología con los avances y descubrimientos de la investigación científica. Es por ello necesario abogar por un campo inter y transdisciplinario que impulse este ambicioso diálogo, examinando transversalmente la interrelación, cada vez más estrecha, de los objetos de las filosofías contemporáneas de la ciencia y de la religión, la teología y la física, la psicología y la neurociencia, las sociologías de la religión y de la ciencia, etc.

Con el entendimiento recíproco entre creyentes e increyentes, científicos y no científicos, así como por la proyección de una ética pública dialógica, se limitaría no sólo el avance de las in-

propicios en los que se gestó la ciencia moderna. En cuanto a la crisis y emergencia de las teorías científicas y la aparición de paradigmas queda patente un histórico eurocentrismo y omnipresencia de los científicos europeos (mayormente judíos y cristianos) en el desarrollo de la ciencia moderna, como puede examinarse en las referencias y autores citados en la célebre obra T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1971.

creencias antirreligiosas amparadas en discursos tecnocientíficos sino también de las doctrinas religiosas anticientíficas. Ambos extremos perjudican un diálogo conciliador entre la ciencia y la religión, y entre la cosmovisión espiritual trascendente y la in-

manente. Los aportes y descubrimientos de tantos católicos a la ciencia moderna (Copérnico, Grimaldi, Boskovic, Riccioli, Mendel, Lemaître...), así como la síntesis teilhardiana, atestiguan que esa conciliación es posible, necesaria y satisfactoria. ■