



¿Ha matado la ciencia a Dios?

Alister McGrath

Resumen

Este documento explora la agresiva interpretación atea de las ciencias naturales asociada a Richard Dawkins, planteando serias dudas sobre su plausibilidad intelectual y el fundamento de su evidencia. ¿Se ha convertido el antiguo divulgador de la ciencia en poco más que un propagandista antirreligioso, que utiliza la ciencia de la manera más burda posible para combatir la religión, ignorando el hecho evidente de que tantos científicos sean creyentes? El ateísmo de Dawkins parece estar unido a su ciencia con un velcro intelectual, careciendo de la rigurosa evidencia que uno podría esperar de un defensor del método científico.

Yo fui ateo. Mientras crecía en Belfast, Irlanda del Norte, durante los años sesenta del pasado siglo, llegué al convencimiento de que Dios era una ilusión infantil, adecuada para viejos, débiles intelectuales, y engañadores religiosos. Admito plenamente que esa era una opinión bastante arrogante, de la que ahora me avergüenzo. Si esto parecía arrogante, se trataba, ni más ni menos, de la sabiduría de aquel entonces. La religión iba siendo desplazada, y un glorioso amanecer sin Dios estaba a la vuelta de la esquina. Al menos, eso era lo que parecía.

Parte del razonamiento que me llevó a esa conclusión estaba basado en las ciencias naturales. Me había especializado en matemáticas y ciencias durante el bachillerato, preparándome para ir a la Universidad de Oxford a estudiar química. Aunque mi motivación primaria para estudiar las ciencias era la fascinante comprensión del maravilloso mundo natural que estas brindaban, también encontré en ellas un aliado muy oportuno para mi crítica de la religión. El ateísmo y las ciencias naturales parecían acoplarse entre sí por medio del más riguroso vínculo intelectual. Y así siguieron las cosas hasta que llegué a Oxford en Octubre de 1971.

La química y la biofísica molecular resultaron ser intelectualmente estimulantes. A veces me sentía abrumado por un entusiasmo incandescente, a medida que las complejidades del mundo natural parecían ir encajando poco a poco. Y, sin embargo, junto con esa creciente satisfacción por las ciencias naturales, que superaba con creces cualquiera de mis expectativas, me encontré a mí mismo replanteándome mi ateísmo. No es fácil para nadie plantearse críticamente sus ideas fundamentales; mi razón para hacerlo fue el darme cada vez más cuenta de que las cosas no eran tan sencillas como yo había pensado. Una serie de razones coincidieron para provocar lo que supongo que podría definir como una crisis de fe.

Empezaba a darme cuenta de que el ateísmo se fundamentaba en una base de evidencias insatisfactoria. Los argumentos que una vez parecieron audaces, decisivos y concluyentes se habían vuelto circulares, tentativos e inciertos. La oportunidad de hablar con cristianos sobre su fe me demostró que sabía relativamente poco sobre el cristianismo, del cual había llegado a conocer, principalmente, a través de las descripciones no siempre precisas de sus principales críticos, tales como Bertrand Russell y Karl Marx. Y lo que era quizá más importante, empezaba a darme cuenta de que mi suposición de que el vínculo entre las ciencias naturales y el ateísmo era automático e inexorable, era bastante ingenua e infundada. Una de las cosas más importantes que tuve que solventar, tras mi conversión al cristianismo, fue la sistemática falta de conexión de dicho vínculo. Por contra, ahora tendría que contemplar las ciencias naturales desde una perspectiva cristiana, y tratar de comprender por qué otros no compartían esa perspectiva.



Sobre el autor

El profesor Alister McGrath es Catedrático de Teología Histórica en la Universidad de Oxford e investigador en el Harris Manchester College, en Oxford. Previamente, McGrath enseñó química y realizó investigaciones en biofísica molecular en Oxford, antes de estudiar teología sistemática. McGrath es autor de numerosos libros sobre ciencia y religión, incluidos los superventas *Dawkin's God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (Blackwell, 2004) y *The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine* (SPCK, 2007).

En 1977, mientras aún investigaba en biofísica molecular en Oxford, leí el primer libro de Richard Dawkins, *El Gen Egoísta*, que había salido al mercado un año antes. Era un libro fascinante, repleto de ideas, y que demostraba una magnífica capacidad para expresar verbalmente conceptos difíciles. Lo devoré y deseé leer más de ese autor. Sin embargo, quedé desconcertado por lo que para mí era un ateísmo sorprendentemente superficial por su parte, sin una base adecuada en los argumentos científicos que exponía en ese libro. Su ateísmo parecía más estar adherido a su biología con velcro intelectual, que exigido por la evidencia científica que Dawkins acumulaba.

Dawkins se ha convertido firmemente ya en la voz cantante del ateísmo británico. El joven y brillante zoólogo de Oxford de finales de los años sesenta se ha metamorfoseado, poco a poco, en uno de los más reconocidos críticos de la fe religiosa, y en particular del cristianismo. La calidad de sus publicaciones hace de él un oponente *ilustre*, y la estridencia y agresividad de su prosa le convierten en un oponente *necesario* para cualquier apologeta cristiano.

En este documento quiero plantear algunas consideraciones fundamentales sobre el enfoque que hace Dawkins acerca del tema de ciencia y religión. En concreto, quiero cuestionar el vínculo intelectual entre las ciencias naturales y el ateísmo, tan característico de los escritos de Dawkins. No trato de criticar la ciencia de Dawkins; cosa que, al fin y al cabo, corresponde a la comunidad científica en su conjunto. Más bien, mi intención es explorar la relación que Dawkins a veces presupone, y otras veces defiende, entre el método científico y el ateísmo.

En este documento voy a resumir los elementos más destacables de su crítica atea al cristianismo, y los contestaré brevemente. Los lectores a quienes moleste la brevedad, quizá se alegren de saber que ya he expuesto mi planteamiento de las ideas de Dawkins, y mis críticas detalladas a su visión atea del mundo, con mucha más extensión en mi libro *Dawkins' God (El Dios de Dawkins)*, y los que

quieran acceder a una discusión mucho más detallada deberían consultar dicho trabajo¹.

1. La ciencia ha eliminado a Dios

Para Dawkins, la ciencia y, sobre todo, la teoría de la evolución de Darwin, hacen imposible la fe en Dios. Antes de Darwin, argumenta Dawkins, era posible contemplar el mundo como algo diseñado por Dios; después de Darwin, sólo podemos hablar ya de la “ilusión del diseño”. Un mundo darwiniano no tiene propósito, y nos engañamos a nosotros mismos si pensamos de otra manera. Si el universo no puede describirse como “bueno”, al menos tampoco puede ser descrito como “malo”. Como Dawkins argumenta: “El universo que observamos tiene precisamente las propiedades que deberíamos esperar si, en el fondo, no hubiera ningún diseño, ningún propósito, ni bien ni mal, nada salvo una indiferencia ciega sin piedad”².

Así que Dawkins toma el darwinismo como una forma de ver el mundo, más que como una teoría biológica, y no duda en llevar sus argumentos más allá de los límites de lo puramente biológico. Darwin en particular, y la ciencia en general, nos empujan al ateísmo. Y ahí es donde las cosas empiezan a complicarse un poco a Dawkins. Él ha demostrado, desde luego, que se puede hacer una descripción puramente natural de lo que hasta ahora se conoce de la historia y forma actual de los organismos vivos. Pero, ¿por qué lleva esto a la conclusión de que no hay Dios?

Sabido es que el método científico es incapaz de decidir sobre la hipótesis de Dios, ni positiva ni negativamente. Aquellos que creen que prueba o rechaza la existencia de Dios, fuerzan a este método más allá de sus límites legítimos, y corren el riesgo de abusar de él o de desacreditarlo. Algunos distinguidos biólogos (como Francis S. Collins, director del Proyecto Genoma Humano) sostienen que las ciencias naturales crean una presunción positiva de la fe; otros (como el biólogo evolutivo Stephen Jay Gould), que tienen implicaciones negativas para una creencia teísta. Pero no prueban nada, ni en un sentido ni en otro. Si la cuestión de Dios ha de resolverse, habrá que hacerlo en otros términos.

No se trata de una idea nueva. De hecho, el reconocimiento de los límites religiosos del método científico era algo perfectamente entendido en tiempos del propio Darwin. Se encuentra claramente planteado en los escritos del “Bulldog de Darwin”, T. H. Huxley. Sin embargo, ha habido importantes discusiones recientes al respecto. Veamos un ejemplo.

En un artículo de *Scientific American* de 1992, el más destacado biólogo evolutivo norteamericano, Stephen Jay Gould, insistía en que la ciencia, por los métodos que le son propios, no podía decidir sobre la existencia de Dios³. “Ni lo afirmamos ni lo negamos; simplemente no podemos opinar sobre ello como científicos.” Lo esencial para Gould es que el darwinismo, en realidad, no proporciona ninguna orientación sobre la existencia o la naturaleza de Dios. Para Gould, es un hecho observable el que los biólogos evolutivos son ateos unos y creyentes otros (cita como ejemplos al humanista agnóstico G. G. Simpson y al cristiano ruso ortodoxo Theodosius Dobzhansky). Lo que le lleva a concluir que “o bien la mitad de mis colegas son realmente tontos, o bien la ciencia del darwinismo es del todo compatible con las creencias religiosas convencionales, e igualmente compatible con el ateísmo”.

Ahora Dawkins presenta al darwinismo como una superautopista intelectual hacia el ateísmo. En realidad, la trayectoria intelectual propuesta por Dawkins parece atascada en el agnosticismo. Y una vez atascada, permanece así. Hay un salto lógico importante entre el darwinismo y el ateísmo, que parece que Dawkins prefiere obviar a base de retórica, en lugar de evidencias. Si hemos de alcanzar conclusiones seguras, deberán lograrse sobre otras bases. Y aquéllos que insistentemente tratan de decirnos lo contrario, deberán dar explicaciones.

2. La fe evita enfrentarse a la evidencia

Según Dawkins, el cristianismo hace afirmaciones basadas en la fe, que representan una retirada frente a una preocupación por la verdad rigurosa y basada en la evidencia. Una de las ideas centrales de Dawkins, repetida hasta la saciedad en sus escritos, es que la fe religiosa es “confianza ciega, a falta de evidencia, e incluso directamente en contra de ella”⁴. La fe, afirma Dawkins, es “una especie de enfermedad mental”, uno de los “grandes males del mundo, comparable a la viruela, pero más difícil de erradicar”. ¿Pero, es realmente tan sencillo como lo plantea Dawkins? Desde luego yo lo creía así cuando era ateo, y habría considerado, por tanto, como decisivos los argumentos de Dawkins⁵. Pero no ahora.

La fe, nos dice Dawkins, “es confianza ciega, a falta de evidencia, e incluso directamente en contra de ella”.

Empecemos por considerar la definición de fe, y preguntémosnos de dónde viene. Fe significa “confianza ciega, a falta de evidencia, e incluso directamente en contra de ella”. ¿Pero por qué habría de aceptar alguien esta absurda definición? ¿Cuál es la evidencia de que sea ésta la forma en que las personas religiosas definen la fe? Dawkins se muestra esquivo en este punto, y no cita a ningún autor religioso para corroborar esta inverosímil definición, que parece haber sido concebida con la intención deliberada de presentar la fe religiosa como una payasada intelectual. Yo no acepto esa concepción de la fe, y todavía estoy por conocer a un intelectual religioso que se la tome en serio. No puede ser defendida desde ninguna declaración de fe oficial de ninguna denominación cristiana. Es la definición particular de Dawkins, construida con su propio prejuicio en mente, y presentada como si fuera propia de aquéllos a los que él quiere criticar.

Lo que es realmente preocupante es que Dawkins parece sinceramente creerse que la fe sea de verdad “confianza ciega”, a pesar del hecho de que ningún autor cristiano relevante adopte esa definición. Esta es un punto básico para Dawkins, que determina, en mayor o menor medida, todos los aspectos de su actitud hacia la religión y los creyentes. Pero incluso las ideas básicas tienen a menudo que ser cuestionadas. Porque, como Dawkins subrayó una vez hablando del diseño inteligente de William Paley, esta creencia está “total y absolutamente equivocada”.

La fe, nos dice Dawkins, “significa confianza ciega, a falta de evidencia, e incluso directamente en contra de ella”. Puede que esto sea lo que Dawkins piensa; pero no es lo que los cristianos piensan. La definición de fe de W. H. Griffith-Thomas (1861-1924) es característica de una larga tradición cristiana⁶.

[La fe] concierne al conjunto de la naturaleza humana. Empieza con la convicción de la mente, basada en una evidencia adecuada; sigue en la confianza del corazón o las emociones basadas en esa convicción, y culmina en el consentimiento de la voluntad, por medio de la cual la convicción y la confianza se expresan en el comportamiento.

Esta es una definición buena y fiable, que sintetiza los elementos básicos de la idea cristiana de la fe. Los lectores pueden darse cuenta que explícitamente se dice que esta fe “empieza con la convicción de la mente, basada en una evidencia adecuada”. No veo el objeto de aburrir a los lectores con otras citas de autores cristianos clásicos en apoyo de este punto. En todo caso, le corresponde a Dawkins demostrar, mediante un argumento basado en la evidencia, que su definición de “fe”, sesgada y sin sentido, caracteriza al cristianismo.

Una vez elaborada su caricatura, Dawkins la destruye. No es una gesta intelectual excesivamente difícil o exigente. La fe es infantil, se nos dice (está bien para colmar las mentes de niños impresionables), pero es escandalosamente inmoral e intelectualmente hilarante para los adultos. Ya hemos crecido, y tenemos que seguir adelante. ¿Por qué tendríamos que creer cosas que no pueden probarse científicamente? Creer en Dios, sostiene

¹ McGrath, A.E. *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*, Oxford: Blackwell (2004).

² Dawkins, R. *River out of Eden: A Darwinian View of Life*, London: Phoenix (1995), p.133.

³ Gould, S.J. ‘Impeaching a Self-Appointed Judge’, *Scientific American* (1992) 267(1), 118-21.

⁴ Dawkins, R. *The Selfish Gene*, 2ª ed., Oxford: Oxford University Press (1989), p. 198.

⁵ Para algunas reflexiones, véase McGrath, A. *The Twilight of Atheism*, London: Rider (2004).

⁶ Griffiths-Thomas, W. H. *The Principles of Theology*, London: Longmans, Green & Co (1930), p. xviii.

Dawkins, es igual que creer en Santa Claus y en el ratoncito Pérez. Cuando creces, te olvidas de ellos.

Este es un argumento de colegial que se ha colado accidentalmente en una discusión de adultos. Es tan de aficionado como poco convincente. No hay evidencia empírica seria de que la gente considere a Dios, a Santa Claus y al ratoncito Pérez en la misma categoría. Yo dejé de creer en Santa Claus y en el ratoncito Pérez cuando tenía unos seis años. Después de ser ateo durante algunos años, descubrí a Dios a los dieciocho, y nunca lo he considerado como una especie de retorno a la infancia. Como comprobé durante la investigación para mi último libro *El Ocaso del Ateísmo (The Twilight of Atheism)*, mucha gente empieza a creer en Dios en la última parte de su vida, cuando ya han “madurado”. Todavía estoy por encontrar a alguien que haya empezado a creer en Santa Claus y en el ratoncito Pérez al final de su vida.

Para que el argumento de Dawkins, bastante simplista, tuviera alguna verosimilitud, tendría que haber una verdadera analogía entre Dios y Santa Claus, lo cual claramente no es así. Todo el mundo sabe que la gente no considera que creer en Dios pertenezca a la misma categoría que esas ideas infantiles. Dawkins, por supuesto, sostiene que ambas suponen la creencia en entidades no existentes. Pero esto representa una confusión muy elemental sobre cuál es la conclusión y cuál la presuposición en un argumento.

Hay una gran ironía en el hecho de que la fe que Dawkins tan fácilmente rechaza, como la creencia en el ratoncito Pérez, es la misma fe que apuntala el antiguo patrimonio intelectual de su propia universidad, e incluso de su propia disciplina científica, ya que el papel de los filósofos naturales cristianos en la aparición de las ciencias biológicas está bien documentado.

Un aspecto llamativo adicional del ateísmo de Dawkins es la confianza con la que él reivindica su inevitabilidad. Esta es una curiosa confianza, que parece curiosamente fuera de lugar (quizá incluso de otro orden) a los que están familiarizados con la filosofía de la ciencia. Como a menudo señalaba Richard Feynman (1918-88), ganador del premio Nobel de física en 1965 por su trabajo sobre la electrodinámica cuántica, el conocimiento científico es un conjunto de afirmaciones de un grado variable de certidumbre (algunas bastante inseguras, otras casi seguras, pero ninguna absolutamente cierta).

3. Dios es un virus mental

La idea de Dios es una infección maligna, invasiva, que infecta mentes que por lo demás están sanas. El argumento crucial de Dawkins es que la fe en Dios no surge de bases racionales o de evidencias: es fruto de la infección de un virus infectivo invasivo, comparable a los que causan el caos en las redes informáticas⁷. La fe en Dios debe considerarse como una infección maligna de mentes que por lo demás son puras. Ésta ha resultado ser una imagen poderosa, aunque su base argumentativa y experimental sea asombrosamente débil, ya que la idea en su totalidad se va a pique ante la ausencia de evidencia experimental.

No sólo hay una total ausencia de evidencia observable de que las ideas sean como los virus, o de que se extiendan como los virus (una consideración decisiva que Dawkins pasa por alto con alarmante facilidad). No tiene sentido hablar de un tipo de virus “bueno” y de otro “malo”. En el caso de la relación parásito-hospedador, éste es un simple ejemplo de evolución darwiniana en funcionamiento. No es ni buena ni mala. Simplemente describe cómo son las cosas. Si hemos de comparar las ideas con los virus, entonces sencillamente no pueden ser descritas como “buenas” o “malas” (ni siquiera como “acertadas” o “equivocadas”). Esto nos llevaría a la conclusión de que todas las ideas deben ser evaluadas por completo sobre la base del éxito de su replicación y propagación (en otras palabras, su éxito en difundirse y sus tasas de supervivencia).

Las ciencias naturales pueden ser interpretadas tanto de forma atea como teísta; pero no requieren ninguna de estas dos interpretaciones.

Y es más, si todas las ideas son virus, se hace imposible distinguir científicamente entre el ateísmo y la creencia en Dios. El

mecanismo propuesto para su transmisión no permite evaluar sus méritos intelectuales o morales. Ni el teísmo ni el ateísmo son requeridos por la evidencia, aunque ambos pueden acomodarse a ella. Los méritos de estas ideas tienen que ser determinados sobre otras bases, y donde sea preciso yendo más allá de los límites del método científico para llegar a dichas conclusiones.

¿Pero cuál es la evidencia experimental de esos hipotéticos “virus mentales”? En el mundo real los virus no son conocidos sólo por sus síntomas; pueden ser detectados, ser sometidos a una investigación empírica rigurosa, y su estructura genética caracterizada al detalle. Por el contrario, el “virus mental” es hipotético, propuesto por un argumento analógico cuestionable, no por observación directa, y está totalmente injustificado conceptualmente sobre la base del comportamiento que Dawkins propone para él. ¿Podemos observar estos virus? ¿Cuál es su estructura? ¿Su “código genético”? ¿Su localización dentro del cuerpo humano? Y, lo que es más importante, dado el interés de Dawkins en su propagación, ¿Cuál es su forma de transmisión?

Podemos resumir los problemas en tres grandes apartados:

1. Los virus reales se pueden ver, por ejemplo, por criomicroscopía electrónica. Los virus culturales o religiosos de Dawkins son meras hipótesis. No hay evidencia observacional de su existencia.
2. No hay evidencia experimental de que las ideas sean virus. Las ideas pueden parecer “comportarse” en cierto modo *como si* fueran virus. Pero hay una distancia enorme entre analogía e identidad. Y, como tristemente ilustra la historia de la ciencia, la mayoría de los senderos equivocados de la ciencia proceden de analogías que se tomaron como identidades por error.
3. El lema de “Dios como virus” funciona igual de bien para el ateísmo (otra forma de ver el mundo que va bastante más allá de la evidencia experimental). Dawkins, por supuesto, se niega a reconocerlo, considerando al ateísmo como el resultado inevitable y correcto del método científico. Pero no lo es. Las ciencias naturales pueden ser interpretadas tanto de forma atea como teísta; pero no requieren *ninguna* de las dos interpretaciones.

4. La religión es algo malo

Finalmente, vuelvo a una idea básica que satura toda la obra de Dawkins: que la religión es algo malo en sí misma, que conduce a otros males. Queda claro que esto es un juicio tanto intelectual como moral. En parte, Dawkins considera a la religión como maligna porque se basa en la fe, que soslaya cualquier obligación de pensar. Ya hemos visto que éste es un punto muy cuestionable, que no se sostiene frente a la evidencia.

El tema moral es, desde luego, mucho más serio. Todo el mundo estaría de acuerdo en que algunas personas religiosas hacen algunas cosas muy preocupantes. Pero la introducción de la palabrita “algunas” en el argumento de Dawkins diluye inmediatamente su impacto. Porque obliga a una serie de preguntas críticas. ¿Cuántas? ¿En qué circunstancias? ¿Con qué frecuencia? También obliga a hacer una comparación: ¿Cuántas personas con opiniones *antirreligiosas* hacen asimismo cosas inquietantes? Y una vez que empezamos a preguntarnos esto, pasamos de la crítica gratuita y fácil a nuestro oponente intelectual a tener que enfrentarnos con algunos aspectos oscuros y preocupantes de la naturaleza humana.

Aunque, siguiendo a Sigmund Freud, estuvo un tiempo de moda proponer que la religión es una especie de patología, esta opinión está desapareciendo en la actualidad en vista de la creciente evidencia empírica que sugiere (aunque no de forma concluyente) que muchas formas de religión podrían en realidad ser beneficiosas. Desde luego, algunas formas de religión pueden ser patológicas y destructivas. Otras, en cambio, parecen ser beneficiosas. Desde luego, esta evidencia no nos permite concluir que Dios existe. Pero socava un pilar básico de la cruzada atea de Dawkins: la creencia fundamental de que la religión es mala para la gente.

En 2001, un sondeo de 100 estudios, basados en evidencias, para examinar sistemáticamente la relación entre religión y bienestar humano reveló lo siguiente⁸:

⁷ Dawkins, R. *A Devil's Chaplain*, London: Weidenfield & Nicolson (2003), p. 121.

- 79 reflejaron al menos una correlación positiva entre implicación religiosa y bienestar;
- 13 no encontraron una relación clara entre religión y bienestar;
- 7 encontraron relaciones mixtas o complejas entre religión y bienestar;
- 1 encontró una relación negativa entre religión y bienestar.

Toda la visión del mundo de Dawkins depende precisamente de esa relación negativa entre religión y bienestar, que sólo un 1% de los resultados experimentales afirma inequívocamente, y que igual de inequívocamente rechaza un 79% de ellos.

Los resultados muestran de forma meridianamente clara al menos una cosa: tenemos que tratar este tema a la luz de la evidencia científica, no del prejuicio personal. Ni en sueños diría yo que esta evidencia prueba de forma inequívoca que la fe sea buena para la gente. Todavía menos sostendría yo que esto demuestra que Dios existe. Pero debo aclarar que esto resulta muy incómodo para Dawkins, cuyo mundo parece haberse perfilado bajo el supuesto básico de que la fe es mala para la gente (una opinión insostenible a la luz de la evidencia). ¿Es la religión mala para la gente? ¿Dónde está la evidencia de esto? Ahora sólo queda en el aire como un aro de humo que se va disipando gradualmente por la fuerza de la evidencia en contra.

Para Dawkins, el tema es sencillo: la cuestión es “si valoramos la salud o la verdad”. Como la religión está equivocada (una de las ideas básicas incuestionables y recurrentes en toda su obra) sería inmoral creer, cualesquiera que sean los beneficios que ello produzca. Sin embargo, los argumentos de Dawkins indicando que creer en Dios es un error, no se sustentan. Esto es posiblemente por lo que él los complementa con el argumento añadido de que la religión es mala para la gente. El creciente cuerpo de evidencia de que la religión en realidad potencia el bienestar humano le resulta sumamente incómodo. No sólo subvierte un argumento funcional básico del ateísmo; sino que también comienza a plantear ciertas cuestiones muy preocupantes sobre su propia veracidad.

Conclusión

En este artículo he tratado las principales críticas que Richard Dawkins hace a la religión en general, y al cristianismo en particular. No he podido exponer totalmente ni los argumentos de Dawkins ni mis respuestas, pero espero que mis breves apuntes ayuden a los lectores a hacerse una idea de los temas en cuestión. Mi conclusión es simple y, creo, nada controvertida. Dawkins sólo es capaz de alegar que las ciencias naturales conducen al ateísmo mediante una extensión ilícita del método científico, que no se sostiene entre la comunidad científica. Compárese esto con la opinión de Sir Peter Medawar, ganador del premio Nobel de medicina hace unos años: “La existencia de un límite para la ciencia queda, sin embargo, de manifiesto por su incapacidad para contestar preguntas elementales de niño relativas al principio y al final de las cosas, preguntas tales como: «¿Cómo empezó todo?»; «¿Para qué estamos aquí?»; «¿Qué sentido tiene la vida?»”⁹. El principio de la sabiduría científica, diría yo, es un reconocimiento, informado y respetuoso, de sus límites.

La realidad es que las ciencias naturales son intelectualmente maleables, y están abiertas a una interpretación teísta, agnóstica o atea. El gran debate entre ateísmo y teísmo no es, y no puede ser resuelto por las ciencias naturales. Dawkins representa una de las formas de “leer” la naturaleza. Pero hay otras maneras de “leer” el mundo natural. La que yo descubrí hace muchos años, y que sigo considerando intelectualmente robusta y espiritualmente enriquecedora, es esta: “Los cielos cuentan la gloria de Dios” (Sal. 19:1)¹⁰.

⁸ Koenig, H.G., and Cohen, H.J. *The Link between Religion and Health : Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*, Oxford: Oxford University Press (2001), p. 101. Para otros trabajos relevantes sobre este punto de importancia crítica, véase Miller, W. R., and Thoreson, C.E. ‘Spirituality, Religion and Health: An Emerging Research Field’, *American Psychologist* (2003) 58, 24-35; Galanter, M. *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy, and the Need for Personal Meaning*, Oxford: Oxford University Press (2005).

⁹ Medawar, P. *Advice to a Young Scientist*, London, Harper and Row (1979), p. 31; *The Limits of Science*, Oxford: Oxford University Press (1984), p. 66.

¹⁰ Ésta y otras citas bíblicas se han tomado de la versión de *La Santa Biblia* de Reina-Valera (1960).

Los Documentos Faraday

Los Documentos Faraday son publicados por el Faraday Institute for Science and Religion (Instituto Faraday para la Ciencia y la Religión), St Edmund's College, Cambridge, CB3 0BN, UK, una organización no lucrativa para la educación y la investigación (www.faraday-institute.org). Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente representan los puntos de vista del Instituto. Los Documentos Faraday abarcan un amplio abanico de temas relacionados con las interacciones entre ciencia y religión. La lista completa de los Documentos Faraday puede verse en www.faraday-institute.org de donde pueden descargarse copias gratuitas en formato pdf. Este artículo ha sido traducido por Javier A. Alonso. Una edición impresa bilingüe (inglés-español) de los Documentos Faraday ha sido publicada por la Fundación Federico Fliedner, C/. Bravo Murillo 85, 28003 Madrid, España (www.fliedner.es). Para más información consultar www.cienciayfe.es (donde también se pueden descargar los documentos individuales en formato pdf en ambos idiomas).

Fecha de publicación: Abril 2007. Fecha de traducción: Enero 2011. © The Faraday Institute for Science and Religion.