

Ciencia y religión en Michael Ruse*

Science and Religion in Michael Ruse

Alfredo Marcos[†]

Resumen

El tema de las relaciones entre ciencia y religión es central en la obra de Ruse. No se trata de una mera curiosidad o de una cuestión tratada tangencialmente, sino que está en el corazón de sus preocupaciones intelectuales e incluso vitales (sección 1). Hay que señalar, además, que la actividad de Ruse coincide con una cierta encrucijada histórica, en la cual se enfrentan dos posiciones extremas y mutuamente hostiles, el creacionismo, por una parte, y el nuevo ateísmo, por otra (sección 2). Para entender las propuestas respetuosas, matizadas y constructivas que hace Ruse, hay que situarlas en un marco teórico complejo, donde sean posibles actitudes menos burdas que el simple enfrentamiento (sección 3). Quizá la fórmula que mejor recoge las ideas de Ruse en este dominio sea la de “existencialismo darwinista”, como él mismo propone (sección 4). Por último, presentaré un resumen conclusivo de lo hallado (sección 5).

Palabras clave: darwinismo - cristianismo - creacionismo - nuevo ateísmo

Abstract

The relationship between science and religion is a central topic in Ruse's work, not a mere curiosity or a tangential question. It dwells at the very heart of his intellectual and vital concerns (section 1). Note, in addition, that Ruse's activity coincides with a certain historical crossroads, in which two extreme and mutually hostile positions confront each other: creationism and the new atheism (section 2). To understand the respectful, nuanced and constructive proposals that Ruse makes, it is necessary to situate them in a complex theoretical framework, where less crude attitudes than simple confrontation are possible (section 3). Perhaps the formula that best captures Ruse's ideas in this domain is that of “Darwinian existentialism”, as he proposes (section 4). Finally, I will present a conclusive summary of what was found (section 5).

Keywords: darwinism - christianity - creationism - new atheism

* Recibido: 27 de diciembre de 2022. Aceptado: 28 de marzo de 2023.

[†] Universidad de Valladolid. Para contactar al autor, por favor, escribir a: amarcos@uva.es.

Metatheoria 13(2)(2023): 49-61. ISSN 1853-2322. eISSN 1853-2330.

© Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

© Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Publicado en la República Argentina.

1. Introducción. Un tema central en la obra de Ruse

Michael Ruse es mundialmente conocido por su monumental obra en filosofía de la biología. Exageraríamos muy poco si dijésemos que esta rama de la filosofía de la ciencia debe su actual pujanza, incluso su existencia, al trabajo infatigable de Ruse. Pero, tampoco sería injusto verle como un original filósofo de la religión. Su interés por las relaciones entre ciencia y religión ha sido profundo y prolongado en el tiempo. Sus primeras publicaciones al respecto datan de los inicios de su carrera. Y el tema se ha mantenido presente en su producción a lo largo de los años, hasta el día de hoy. Tenemos artículos muy tempranos expresamente dedicados al tema (1975), así como numerosos libros que de modo explícito refieren a la cuestión ya desde el título (1989, 2000, 2010, 2013, 2015, 2018, 2019a, 2019b), por no hablar de otra multitud de escritos sobre temas colindantes con evidentes implicaciones religiosas o teológicas (por ejemplo, sobre la naturaleza humana, el naturalismo, la condición orgánica, la teleología, el progreso, la ética, la sociabilidad humana...).

Su actitud ante el fenómeno religioso es claramente abierta y respetuosa, si bien desde perspectivas que, simplificando, podríamos calificar de agnósticas. Del conjunto de sus escritos sobre religión, uno saca la impresión de que entrañan una genuina y sincera búsqueda personal, la cual desemboca en la posición que él mismo denomina *existencialismo darwinista*. Es casi inevitable percibir los textos de Ruse sobre religión como parte de su “camino espiritual” (“*spiritual route*”).

Nací en Birmingham –detalla Ruse (2007, p. xiii)–, en los Midlands británicos en 1940, al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Mi padre fue objetor de conciencia y eso le puso en contacto con la Religious Society of Friends, los cuáqueros. Después de la guerra, él y mi madre se hicieron de la sociedad y a mi hermana y a mí nos educaron dentro de ese grupo hasta 1953, cuando murió mi madre y dejó de existir la familia. Todo eso sucedió hace mucho y en un sitio muy lejano, pero todos los días soy consciente del profundo influjo que tuvo sobre mi vida la atmósfera de amor cristiano creada por mis padres y sus correligionarios en los Encuentros Mensuales de Warwickshire, al que estaba afiliado nuestro grupo local. Si alguno de mis lectores siente que en estas páginas hay algo que le ayuda en el camino espiritual [spiritual route] que todos recorreremos, denle las gracias a esa gente tan común y maravillosa, no a mí.

Por otro lado, el pensamiento sobre religión de Ruse está íntimamente unido al tronco central de su filosofía, a saber, el darwinismo. Hasta tal punto es así, que no se podría abordar una exposición adecuada de la filosofía de Ruse prescindiendo de sus ideas sobre religión. Para acercarnos a las mismas expondré a continuación la coyuntura histórica en la que se inscriben. Me refiero al tenso debate norteamericano sobre el evolucionismo, que ha enfrentado a los creacionistas y defensores del Diseño Inteligente, en un extremo, con los apologetas del nuevo ateísmo, en el otro. Ruse, como filósofo y como historiador, ha tratado de superar este marco simplista de confrontación.

2. Circunstancias históricas. Entre el creacionismo y el nuevo ateísmo

Como es bien conocido, el 24 de noviembre de 1859 Darwin publicaba *El origen de las especies*. Desde el comienzo, la obra resultó tan exitosa como polémica. Desencadenó debates en el medio académico y científico, también disputas de carácter político y social y, por supuesto, disensos en el plano religioso. Pero algunos antecedentes son poco prometedores para quien busque una feroz disputa entre ciencia y religión: el propio Darwin habla con respeto del hecho religioso. Él mismo, en su juventud, valoró seriamente la posibilidad de convertirse en clérigo anglicano (Darwin 1993, pp. 24-25). El talante de Darwin no parece ser muy belicoso en materia de religión. De hecho nunca se presentó como antirreligioso, sino simplemente como agnóstico (Núñez de Castro 1996), y no deberíamos traicionar su carácter presentándolo hoy como la versión decimonónica del ateísmo radical contemporáneo.

Sus dos grandes obras, *El origen de las especies* y *El origen del hombre* concluyen con sendos párrafos que podría suscribir actualmente cualquier persona religiosa: “Hay grandeza –afirma en *El origen de las especies* (1974, p. 777)– en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades, fue originalmente alentada por el Creador en unas cuantas formas o en una sola”.

Debemos, sin embargo, reconocer –concluye en *El origen del hombre* (1973, pp. 805-806)– que el hombre, según me parece, con todas sus nobles cualidades, con la simpatía que siente por los más degradados de sus semejantes, con la benevolencia que hace extensiva, no ya a los otros hombres, sino hasta a las criaturas inferiores, con su inteligencia semejante a la de Dios, con cuyo auxilio ha penetrado los movimientos y constitución del sistema solar –con todas estas exaltadas facultades– lleva en su hechura corpórea el sello indeleble de su ínfimo origen.

Esto no quiere decir que no existan dificultades en la conciliación de puntos de vista. Se han presentado, de entrada, escollos en cuanto a la compatibilidad del darwinismo con el relato bíblico del Génesis. Ruse es perfectamente consciente de estos puntos de tensión y ha trabajado especialmente sobre ellos (Ruse 2007). Obviamente, una interpretación estrechamente literalista de estos pasajes bíblicos obligaría a elegir entre lo uno y lo otro. Pero también es obvio que una interpretación de este cariz no es la única posible, ni la más sólida intelectualmente, ni siquiera la más comúnmente admitida entre los cristianos. De igual modo, puede darse conflicto en lo tocante al origen y naturaleza del ser humano; así como en algunas cuestiones relativas a la moral y a la libertad como su condición de posibilidad.

En un plano todavía más profundo, el naturalismo y la ausencia de sentido del devenir mundano, supuestamente promocionados por el darwinismo, no dejarían de chocar con la idea cristiana de una realidad sobrenatural y de un cosmos pleno de finalidad y de sentido. Podríamos responder que ni la antropología determinista ni el nihilismo son consecuencias necesarias de la teoría darwinista de la evolución, como no lo son el darwinismo social ni la moral del más fuerte. Con todo, hay que reconocer que nos hallamos ante dificultades reales, mas, como aprecia Ruse, no insalvables a base de trabajo y colaboración intelectual.

¿De dónde deriva entonces la tesis de la inexorable confrontación? Históricamente, las tensiones comenzaron en fecha tan temprana como el 30 de junio de 1860. Ese día se produjo en el *Oxford University Museum* el famoso debate entre el darwinista Thomas Henry Huxley y el obispo Samuel Wilberforce. El debate, a estas alturas, queda ya en un terreno intermedio entre la historia y la leyenda. El problema es que con demasiada frecuencia se ha presentado como el enfrentamiento frontal entre dos fuerzas antagónicas, la religión y la ciencia, la oscuridad y la luz, con final triunfante para esta última. Sin embargo, Michael Ruse (2007, p. 5) le quita hierro al asunto: “Informes de la época sugieren que todo el mundo se divirtió enormemente y que se fueron a cenar todos juntos, alegremente, al terminar”. Digamos que el ambiente dramático de choque irreparable pertenece más a las versiones posteriores, confeccionadas para la utilización sesgada del incidente.

De hecho, en el ámbito anglosajón fueron varios los autores que fomentaron obstinadamente el modelo de conflicto. De modo muy destacado hay que recordar la enorme influencia de los libros de John W. Draper (1875), *History of the Conflict between Religion and Science* y de Andrew D. White (1897), *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1897).

En consecuencia, la tensión se prolongó a lo largo del siglo XX, sobre todo en los Estados Unidos. Algunos momentos de esta historia se han convertido ya en clásicos. Por ejemplo, el juicio celebrado en los años veinte, en Tennessee, contra el maestro John Thomas Scopes, acusado de enseñar el darwinismo a sus alumnos. El hecho histórico se popularizó a través de la película titulada *Inherit the Wind*. En ella, el abogado de Scopes, interpretado por Spencer Tracy, deja en ridículo al fiscal acusador mediante un bonito truco dialéctico: si la serpiente bíblica fue condenada a arrastrarse sobre el vientre, “¿Tiene usted idea –preguntaba Tracy al fiscal– de cómo andaba la serpiente hasta entonces?”. El fiscal

se queda sin palabras. La ciencia, de nuevo, derrota a la religión. Y de nuevo Ruse (2007, p. 6) nos explica el trasfondo sociológico, no del juicio, que se zanjó prosaicamente con una multa de cien dólares anulada tras apelación, sino de la reconstrucción y utilización posterior del mismo.

Una de las últimas batallas legendarias libradas por los dos contendientes supuestamente irreconciliables se produjo en Arkansas, años 80. Una ley estatal obligaba a impartir en la escuela tantas horas de biología evolucionista como de biología creacionista. La Cámara de Comercio y la Unión de Libertades Civiles Norteamericana (ACLU) promovieron un juicio en el que el juez tuvo que tomar una difícil decisión. Se vio obligado nada menos que a dirimir qué es y qué no es ciencia. En definitiva, la llamada biología creacionista no cuenta como tal, y no hay por qué hacerle sitio en la escuela entre las materias científicas. En el juicio intervino el propio Michael Ruse, en condición de experto. También lo hicieron otros destacados evolucionistas, como Stephen J. Gould y Francisco Ayala. Tal y como Ruse (2007, pp. 4-5) declaró en el juicio “la ciencia creacionista no tiene las cualidades que distinguen a la ciencia de otras empresas [...] La ciencia creacionista no es ciencia”. Curiosamente, ninguno de estos tres evolucionistas, que dieron entonces la cara ante los tribunales, militó después en las filas del ateísmo radical.

Al calor de disputas como estas, y sobre todo de su reinención ideológica, se han ido configurando las posiciones extremas actuales y se han ido mistificando las cuestiones de fondo. La ciencia creacionista, en efecto, no es ciencia. Tampoco lo son los argumentos antirreligiosos de autores como Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris o Daniel Dennett.

El creacionismo, en principio, sería la doctrina conforme a la cual el mundo habría sido creado por Dios. El creacionismo suele reconocer al Dios creador también la condición de providente. Dios crea desde el principio el mundo a partir de la nada, lo cuida y lo mantiene en el ser. Hasta aquí no hay nada que pueda, ni remotamente, ser incompatible con el evolucionismo. Un indicio claro de que nos hallamos ante tesis independientes es que históricamente se han dado todo tipo de combinaciones. Por ejemplo, el fundador de la biología, Aristóteles, podría ser calificado antes de fijista que de evolucionista, y, desde luego, no fue creacionista. Por su parte, algunos evolucionistas contemporáneos sostienen posiciones religiosas que podríamos clasificar dentro del creacionismo. También hay, por supuesto, evolucionistas ateos y fijistas creyentes. Como se puede esperar, entre términos independientes se dan todas las combinaciones posibles.

Pero el término “creacionismo” no se ha hecho problemático por su contenido semántico original, sino por el uso que algunos le han dado como ariete contra el evolucionismo. Especialmente equívoco resulta cuando se adjetiva como “científico”. A partir del juicio al maestro Scopes, los llamados creacionistas entendieron que tenían que dar la batalla también en el terreno propio del adversario, es decir, en el campo de la ciencia. Con este fin, fueron creadas a partir de los años 60 instituciones como la *Creation Research Society* y el *Institute for Creation Research*, de las cuales parten la mayoría de las publicaciones que defienden en Estados Unidos el llamado creacionismo científico. Su objetivo es la búsqueda, por métodos que puedan considerarse al menos formalmente científicos, de evidencias contrarias al evolucionismo y favorables a la interpretación literal de la Biblia.

En este punto, los llamados creacionistas científicos se sintieron con fuerza suficiente como para pedir que en las clases de biología se dedicasen tantas horas a sus doctrinas como al evolucionismo. Su propuesta prosperó en Arkansas durante un tiempo, entre los dos mandatos del gobernador Clinton. Hasta que el 5 enero de 1982, el juez William R. Overton sentenció que el creacionismo no pertenecía al dominio de la ciencia, por más que se autodenominase científico.

De nuevo estamos ante un punto crucial. El evolucionismo gana en los tribunales, sí, pero no por ello se extingue la oposición popular y religiosa al mismo. La razón para excluir al creacionismo de las clases de biología reside en su carácter religioso, según la corte de Arkansas. De modo que parte del movimiento creacionista se acoge a una nueva denominación, *Diseño Inteligente* (DI), con el fin de evitar toda apariencia de doctrina religiosa. El centro más activo del DI es *Discovery Institute*, situado en

Seattle y fundado en 1990. Esgrimen la idea de que la complejidad y armonía de algunos organismos y de algunos órganos es inexplicable de otro modo que no sea a través del DI. Efectivamente, este argumento no carece de cierta fuerza retórica, y en distintas versiones viene siendo discutido desde los tiempos de Darwin. Al propio científico británico le preocupaba la posibilidad de explicar mediante selección natural la aparición de órganos tan complejos como el ojo, donde unas partes carecen de sentido funcional sin las otras.

Nada habría que decir si los partidarios del DI presentasen un debate leal en términos científicos, pero de hecho no es así. Se presentan al mismo tiempo como promotores de un proyecto científico y como defensores de una forma de entender la acción divina. La cuestión es que no se pueden tener las dos cosas a un tiempo: “un modo de entender la acción divina –señalan Giberson y Artigas (2007, 14)– no puede ser un programa de investigación científica”. El creacionismo, así como el DI, parecen estar hoy día en una situación imposible.

Con todo, se puede decir que una porción de los estadounidenses sigue percibiendo el evolucionismo como una amenaza para su religión. A esta percepción conduce, sí, el sesgo literalista de algunas iglesias protestantes, pero también contribuyen las declaraciones más bien desafortunadas de algunos evolucionistas. El caso más significativo es el de Richard Dawkins (1989), quien llegó a decir que las personas que no creen en la evolución son simplemente ignorantes, estúpidas, malvadas o locas, lo cual no constituye precisamente la forma más educada de reconducir las cosas. Obviamente, en sentido contrario, la acusación de satanismo recibida por Dawkins tampoco lo es.

Curiosamente, la supuesta incompatibilidad entre creacionismo y evolucionismo, tal y como la predicaban los partidarios del DI, ha sido explotada también en sentido contrario, hasta convertir las teorías darwinistas en argumentos teológicos contrarios a la fe en un Dios creador. En esto sí que coinciden los llamados nuevos ateos con los partidarios del DI: ambas partes consideran incompatible el evolucionismo y la religión.

Las ideas de Dawkins respecto a la religión empiezan a expresarse con claridad una vez que introduce en su jerga el concepto de “meme” (1976). La religión, según él, estaría constituida por un conjunto de memes perjudiciales, auténticos virus de la mente. Esta visión negativa de la religión se hace aun más patente en otros libros más recientes (2006). Incluso acaba culpando a la religión, así, en general, del ataque contra las Torres Gemelas. De hecho, los creacionistas han podido darse un festín con las declaraciones de Dawkins y de otros partidarios del nuevo ateísmo, pues las visiones tan radicalmente confrontadas, en realidad se generan y alimentan mutuamente.

No obstante, entre estas posiciones extremas que hemos delineado, emerge hoy con mucha fuerza un territorio para el acuerdo, la colaboración y el debate constructivo. Ruse ha sido uno de los impulsores más destacados de este tipo de cooperación; lo cual, por cierto, le ha puesto también en el blanco de Dawkins: “The reader is warned that one of the objects of scorn in *The God Delusion* is one Michael Ruse” (Ruse 2019a, p. 21).

No es que las ideas conciliatorias sean nuevas. En realidad existe una larga tradición en este sentido.

Uno de los primeros hombres que hablaron públicamente a favor del darwinismo –dice Michael Ruse (2007, p. 9) en referencia al Reverendo Baden Powell– no sólo era cristiano, sino clérigo anglicano [...]. Otros se unieron a las opiniones expresadas por Baden Powell: a un lado del Atlántico, el Reverendo Charles Kingsley [...] en el otro lado del Atlántico, el principal portavoz del darwinismo en Norteamérica, el catedrático de botánica de la Universidad de Harvard y ardiente cristiano evangélico, Asa Gray.

Y algo parecido puede decirse del teólogo oxoniense anglocatólico Aubrey Moore, quien escribió a favor del darwinismo a finales del siglo XIX.

Ruse detecta intentos de armonización no sólo desde el lado de la religión, sino también desde el punto de vista del evolucionismo. Entre los más importantes científicos evolucionistas se debe citar, sin

duda, al inglés Ronald Fisher, así como al ruso-americano Theodosius Dobzhansky. “Ambos eran –recuerda Ruse (2007, p. 10)– ardientes cristianos”, anglicano el uno y ortodoxo el otro. Según Fisher, el mensaje del darwinismo para la persona religiosa vendría a ser que la creación no ha concluido, que la acción de Dios sigue vigente y presente hoy día a través del proceso evolutivo. Desde el punto de vista moral también tiene el darwinismo un mensaje útil para el creyente. Al parecer Dios nos habría encomendado el cuidado -más que el dominio- de su obra y la colaboración en su empresa creadora. Por su parte, Dobzhansky apunta en la misma dirección en una de sus cartas: “No veo –afirma– cómo escapar a la idea de que Dios actúa no sólo en rachas de intervenciones milagrosas, sino en todos los acontecimientos importantes e insignificantes, espectaculares y ordinarios” (citado en Ruse 2007, p. 10).

A las citas precedentes, Ruse podría haber añadido la opinión de otro de los padres de la teoría sintética de la evolución, el paleontólogo Georges G. Simpson (1983, p. 211), quien recuerda que muchos profesores, religiosos y laicos, aceptan la evolución como un hecho. “Y muchos evolucionistas –afirma– son hombres de profunda fe. Además, los evolucionistas pueden ser también creacionistas”.

La tesis que Ruse quiere hacer plausible es que el darwinismo y el cristianismo son compatibles. Y el hecho de que algunos de los principales creadores de la teoría sintética de la evolución hayan pensado así constituye, desde luego, un argumento de peso a su favor. Se hace difícil atribuir a personas como Fisher, Dobzhansky, Simpson o Ayala, quienes han puesto en pie la más influyente versión del darwinismo, una intelección errónea de sus consecuencias. El darwinismo puede ser leído en un sentido no nihilista, del mismo modo que el cristianismo puede ser compatible con teorías no fijistas.

Pero no sólo los clásicos de la teoría sintética de la evolución se muestran conciliadores. Entre los científicos darwinistas más recientes Michael Ruse cita a S. J. Gould. Para Gould no existe incompatibilidad entre evolución y religión por la sencilla razón de que no hay solapamiento. Tratan de cosas distintas y no pueden entrar en conflicto. Tampoco realmente en diálogo, pues poco podrían obtener la una de la otra. Esta tesis fue denominada por Gould (1999) *Non-Overlapping Magisteria* (NOMA).

No obstante, Ruse quiere ir más allá de la mera coexistencia pacífica sugerida por la tesis NOMA de Gould. Según Ruse (2007, p. 264):

Aunque la comparación entre el darwinismo y el cristianismo puede ser difícil y desafiante, también es estimulante y fructífera. Mantengo –he mantenido– una y otra vez que lo que podrían parecer barreras firmes para que la misma persona pueda ser darwinista y cristiana al tiempo resultan ser, cuando se examinan, precisamente los puntos en los que se puede avanzar y se puede lograr entendimiento.

Esta es no sólo la tesis central, sino también la estrategia de Ruse. Caracteriza primero la esencia del darwinismo, después la del cristianismo, e identifica a continuación los posibles puntos de conflicto: cuestiones como las del origen de la vida, el origen del ser humano, el problema del sentido y del diseño, el problema del mal y el dolor, el de la libertad y la moral. Precisamente en estos campos detecta Ruse posibilidades de diálogo y mutua colaboración. Si en algún lugar viene al caso el citadísimo verso de Hölderlin –“donde está el peligro, crece también lo que salva”– es aquí. Lo que sostiene Ruse es que, según su experiencia, merece la pena laborar precisamente allí donde hay tensión entre darwinismo y cristianismo, porque de esta labor brotan los mejores frutos intelectuales y vivenciales.

La posibilidad de colaborar en lugares de tensión depende drásticamente de una cierta actitud. Es remarcable la actitud de humildad intelectual y de tolerancia recomendada por Ruse para ambos interlocutores, ciencia y religión, como se muestra en las afirmaciones siguientes. “Even the most confirmed believers admit that doubts are possible” (Ruse 2019a, p. 1). “I am far from thinking that science is all there is in life [...] I want to ask about the nature of science and about its limits” (Ruse

2010, p. 7). “There are ultimate questions that are unanswered by science – why is there something rather than nothing, what is the foundation of morality, what is mind and its relation to body, and what does it all mean and lead to?” (Ruse 2019a, p. 57). Y su libro más señero sobre la cuestión concluye así: “Si se es darwinista, cristiano, o las dos cosas a la vez, recuérdese que somos meros seres humanos y no Dios [...] estas reflexiones nos deben hacer ser un poco más modestos acerca de lo que podemos y no podemos conocer, y ser un poco humildes ante lo desconocido” (Ruse 2007, p. 265). Sólo desde una tal actitud es posible el entendimiento, mientras que el choque se produce cuando predomina la arrogancia intolerante, ya sea en su modo fundamentalista o científicista.

A la hora de entender las relaciones entre ciencia y religión conviene, pues, reemplazar el modelo de confrontación por un modelo de complejidad, y la obra de Ruse ha contribuido de modo decisivo a este cambio. En sentido complementario, el propio modelo de complejidad, que pasamos ahora a explorar, nos permite comprender mejor las posiciones de Ruse.

3. Marco teórico. El modelo de la complejidad

El modelo de confrontación no concuerda con los datos históricos. Sirva simplemente recordar que una buena parte del avance de la ciencia se produjo por motivaciones religiosas, tanto en Mesopotamia como en Egipto, tanto entre los pitagóricos como entre los médicos y astrónomos árabes, tanto en el Occidente medieval como entre los grandes científicos modernos. Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Leibniz o Newton, por citar solo algunos de entre los más grandes, fueron creyentes, como lo son hoy día una parte no desdeñable de las personas que hacen ciencia. De entre estos, y tan solo a título indicativo, citemos a Francis S. Collins, quien fuera director del más importante proyecto científico de las últimas décadas del siglo XX, el Proyecto Genoma Humano. Y la *Society of Catholic Scientists* (<https://catholicscientists.org/>), de reciente creación, pasa ya del millar de socios de diversos países. Quien quiera conocer la pluralidad de cosmovisiones de los grandes científicos modernos, entre las que se incluyen, por supuesto, distintas cosmovisiones de inspiración religiosa, dispone ahora de una herramienta bibliográfica de primer nivel en la obra coordinada por el profesor Juan Arana (2020, 2021, 2022, 2023). En suma, no hay adecuación entre el modelo de confrontación y los datos empíricos. La historia nos indica que las relaciones entre ciencia y religión son mucho más complejas, matizadas y variables.

Podemos citar, a este respecto, las claras palabras de David N. Livingstone (2020, p. 278):

La historia de los encuentros entre iniciativas científicas particulares y movimientos religiosos específicos necesita complicarse de nuevas formas si queremos hacer justicia a las complejidades de la historia en lugar de sucumbir a la seducción del confortable encasillamiento [...] El objetivo de las páginas que siguen –dice Livingstone en relación a su propio capítulo– es complicar más aun la historia de las relaciones entre la actividad científica y las tradiciones religiosas, partiendo del reconocimiento generalizado entre los historiadores de la ciencia de que el antiguo modelo de conflicto, que presupone un antagonismo inherente entre ciencia y religión, está moribundo en la actualidad.

La atmósfera intelectual que transmiten estas palabras no es, desde luego, ajena al pensamiento de Ruse, quien cita explícitamente a Livingstone en el apartado de agradecimientos de su libro *Science and Spirituality* (Ruse 2010, p. vii).

Para visualizar el modelo de la complejidad, propongo presentarlo como un espacio de múltiples dimensiones. Al menos debería haber una dimensión temporal, pues las relaciones entre ciencia y religión son cambiantes a lo largo de la historia. Es evidente, por ejemplo, que no son las mismas hoy que hace mil años, que no han podido ser iguales en los albores del tiempo histórico que a comienzos de la Edad Media, entre otras cosas porque las propias realidades que llamamos ciencia y religión han cambiado profundamente a través de los años.

La dimensión geográfico-cultural también ha de estar presente, pues aun en el mismo momento histórico, las relaciones difieren en función del lugar. Por ejemplo, podemos presumir que no serían las mismas en Oriente y en Occidente, aun en instantes sincrónicos de la historia.

Otro eje habrá de representar precisamente la religión concreta, o incluso la variante de la misma, en la que vamos a reparar. Se puede aventurar que las relaciones entre ciencia y religión, aun a igualdad de época y de lugar, serán diferentes en función de la religión de la cual hablemos. No serán las mismas si pensamos en las religiones islámicas que si pensamos en el judaísmo, no serán iguales entre católicos y protestantes, animistas o budistas, y así sucesivamente.

Una dimensión más habrá de ser consagrada al registro de las muy variadas ciencias. Verbigracia, las relaciones de cualquier religión, en cualquier lugar y época, no serán las mismas con la astronomía que con la medicina.

Sumemos a todo ello la dimensión ocupada por el eje que va desde lo más teórico hasta lo más práctico. No es lo mismo preguntar por la matemática de una teoría en su relación con la religión, que preguntar por las aplicaciones tecnológicas o por los procedimientos de investigación. No es lo mismo inquirir por la alta teología, que por las prácticas cotidianas, por los ritos y liturgias, por las indicaciones morales ligadas a una determinada religión.

También hay que instrumentar un eje que contenga las diversas relaciones posibles, desde la hostilidad frontal hasta la perfecta concordia, pasando por todos los grados intermedios imaginables, como intromisión, independencia, diálogo, complementariedad, mutua colaboración e inspiración, armonía...

No es descartable que para obtener un modelo más preciso hayan de ser introducidas aun más dimensiones. De este modo, la pregunta por la relación entre religión y ciencia debería siempre precisarse del mismo modo en que se precisa un punto en este espacio multidimensional. O sea, preguntemos qué religión, qué ciencia, en qué momento de la historia, en qué lugar del planeta..., y podremos quizá responder cuál es la relación concreta que se da en ese punto.

De hecho, las citadas palabras de Livingstone están incluidas en un libro que adopta ya implícitamente esta perspectiva multidimensional. Así, recorre las relaciones entre ciencia y religión considerando de modo diferenciado el cristianismo antiguo y moderno, el islam, también en estos dos periodos, así como el judaísmo en ambos, y, junto a estos, hace aparecer las tradiciones chinas, indias y africanas en sus respectivas relaciones con la ciencia. Sus editores son John H. Brooke y Ronald L. Numbers (2020). Y precisamente a este último dedica Michael Ruse su *Science and Spirituality* (2010).

Cabe esperar que los estudios de ciencia y religión, que tanto auge están conociendo en nuestros días, nos sirvan para identificar aun muchos más puntos de cruce en este espacio multidimensional, pero también que el propio enfoque multidimensional nos ayude a entender y estructurar las posiciones relativas de los diferentes estudios. Preguntemonos ahora, ¿qué resultaría si aplicásemos este enfoque multidimensional a las ideas de Ruse sobre ciencia y religión?

No cabe duda de que Ruse está profundamente interesado por el tema de las relaciones entre ciencia y religión en su conjunto, en toda su amplitud. Pero en su obra no intenta abordar todo este extensísimo dominio, sino que se encarga explícitamente de poner límites y de centrar el foco. “Mi tarea es deliberadamente limitada” (2007, p. 13), nos dice. En algún pasaje se refiere a las relaciones entre “la ciencia biológica y la religión más popular de Occidente” (Ruse 2007, p. 8), pero precisa más en muchos lugares, incluido el título de uno de sus libros. Se trata, en especial, de poner el foco sobre las relaciones entre el cristianismo, principalmente en su versión protestante, y el evolucionismo en su versión darwinista. El problema principal de Ruse es si “puede un darwinista ser cristiano” (2007, p. 13).

En la dimensión temporal, Ruse se ocupa sobre todo del momento contemporáneo. Con la referencia explícita al darwinismo, ya está poniendo un término *ex post*. Aun así, es obvio que para abordar la cuestión ha de retroceder en el tiempo y cobrar perspectiva. Lo hace con rigor histórico,

tanto en ciencia, como en filosofía y teología, pero lo hace para saber si hoy día una persona puede compaginar ideas darwinistas y cristianas. Claramente lo expresa así: “Pero, me dirán, ¿basta ya del pasado! ¿Qué sucede con las creencias de la gente de hoy?” (2007, p. 11).

En el eje geográfico-cultural, la obra de Ruse se sitúa con preferencia en Occidente, y dentro de este territorio cultural, muy especialmente en el Occidente anglosajón, con atención casi exclusiva a lo ocurrido en Gran Bretaña y en Estados Unidos, donde de hecho se ubica la mayor tensión entre (algunos) darwinistas y (algunos) cristianos. Todo ello no implica que sus conclusiones no puedan tener un mayor alcance, aun en zonas del planeta donde no se han apreciado tensiones tan frontales. Así, las ideas de Ruse resultan también iluminadoras, por ejemplo, en Oriente y en el Occidente latino.

La dimensión que va desde lo más teórico hasta lo más aplicado es recorrida por Ruse con cierta amplitud. En sus escritos sobre ciencia y religión se refiere a cuestiones de alta biología teórica, a temas teológicos y antropológicos muy de fondo, tanto como a problemas más concretos y ceñidos a la moral, a la ética aplicada o incluso a la política. En este eje no podemos señalar un punto focal concreto. Ruse lo recorre casi en toda su amplitud, desde la teoría seleccionista, el concepto de organismo, la teleología y el problema del mal, hasta el darwinismo social, la homosexualidad, la guerra y los extraterrestres, pasando por la cuestión del dolor o la del alma. Un rango que va, como se ve, de lo más teórico a lo más aplicado.

Nos queda por registrar el tipo de relación que encuentra Ruse entre ciencia y religión, una vez puestas todas las restricciones anteriores. Reconoce la pluralidad de relaciones. “What is the relationship between Christianity and today’s science? It is obvious that there is no simple or single answer to this question”. Habla de “massive conflict” entre ciencia y lectura literal de la Biblia. En otros sentidos “we can think of Christianity and science as being independent”. También vislumbra relaciones de “negotiation” y “delicate balancing” necesitadas de “constant assessment”. Incluso en cuestiones como la de los milagros declara: “I will leave the matter unresolved” (2010, pp. 234-235).

No obstante, parece haber en la obra de Ruse no solo una descripción de las relaciones posibles, sino un designio, una intención, un objetivo. Se trata de la relación de armonía. Ruse habla de sus escritos sobre ciencia y religión como de “my efforts to bring science and religion into some form of harmony” (2019a, p. 21). El logro de dicha armonía requerirá amplitud de miras por ambas partes. En términos más concretos, cualquier cristiano debería tomar en serio las aportaciones de la ciencia, dado que lo son a su vez de las más excelsas capacidades humanas, como la razón, creadas, según el propio cristianismo, por Dios a su imagen y semejanza. En este sentido podría afirmarse incluso lo siguiente: “science therefore is a sacred task” (2010, p. 236). Y, por otro lado, también la ciencia debe un respeto a la religión: “nuestras limitaciones no hacen que el cristianismo sea obligatorio, ni siquiera plausible, pero hacen necesarias la tolerancia y el aprecio de los que van más allá de la ciencia, aunque nosotros no podamos seguirlos” (Ruse 2007, p. 265).

4. Darwinismo existencialista

Hemos considerado hasta aquí las relaciones entre ciencia y religión como un espacio multidimensional, dentro del cual los escritos de Ruse ocupan un cierto volumen que hemos intentado delimitar. Hablamos de una relación tendente a la armonía, entre darwinismo y cristianismo, en la época contemporánea, dentro de la cultura occidental anglosajona y a lo largo de todo el eje teórico-aplicado. Aquí se sitúa el foco principal de la obra de Ruse, al menos hasta el año 2000, que coincide con la primera edición de su *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship between Science and Religion*.

Con el nuevo siglo, se aprecia en la producción de Ruse una apertura hacia otras zonas del espacio descrito, una ampliación del volumen ocupado por sus intereses intelectuales y vitales. Estos incluyen ahora no solo el cristianismo como religión concreta, sino el fenómeno de la espiritualidad humana;

no solo el darwinismo, sino la ciencia en términos más generales (Ruse 2010). Reflexiona sobre el paganismo en su relación con la hipótesis Gaia (2013), y se ocupa directamente de cuestiones teológicas, como la disputa entre monoteísmo y ateísmo (2019a), e incluso de un problema tan general como el del sentido de la vida (2019b). En el fondo, aparece una y otra vez el mismo problema original de su pensamiento, pero formulado desde distintas perspectivas y cada vez con mayor amplitud.

¿Cuál es ese problema? Ruse se manifiesta una y otra vez como darwinista. Esta es una constante irrenunciable a lo largo de toda su obra. “El darwinismo ha triunfado. La selección natural no es simplemente un importante mecanismo. Es la única causa significativa del cambio orgánico permanente” (Ruse 2007, p. xi). Es más: “I am a fanatical Darwinian”, dice Ruse (2019a, p. 63). Bien, el darwinismo tiene como componente esencial el seleccionismo, que explicaría el orden aparente de lo vivo como resultado de un proceso de variación más selección. La variación es ciega y la selección solo busca supervivencia y reproducción diferencial. En este contexto, ¿cómo aparece una vida humana con sentido? Es decir, ¿cómo surge un sentido vital y biográfico que vaya más allá del mero objetivo de supervivencia y reproducción? Una buena parte de la obra de Ruse consiste en la búsqueda intelectual y vital de respuestas para esta pregunta. De entre las respuestas que vislumbra Ruse, quizá la más avanzada, la que él mismo siente como más propia, es la que queda contenida en esta fórmula: “darwinismo existencialista”.

¿Qué es el darwinismo existencialista? Para comprenderlo es crucial el epílogo que incluye en su libro *Monotheism and Contemporary Atheism* (2019a), y que tiene el sabor de una confesión personal ya desde la altura de los años:

I offer some thoughts of my own on the topic [...] I am not really an atheist [...] I am more agnostic or skeptic [...] I am a ‘humanist’ rather than an ‘atheist’. Although humanists are in the no God business, their central concern is with social issues, as against atheists for whom the denial of God is all important [...] Humanists can form bonds with some religious people; atheists cannot (2019a, p. 56).

Y más abajo: “I am not a monotheist. I am not a theist [...] I am a non believer” (2019a, p. 62).

El humanismo al que apela Ruse es de carácter existencialista. “In the spirit of Jean-Paul Sartre, I call myself an ‘existentialist’” (2019a, p. 57). El ser humano se encuentra simplemente con la existencia y, a partir de ahí, en ejercicio de su libertad, ha de hacerse a sí mismo sin ninguna orientación ni guía. “Life –resume Ruse (2019a, p. 57)– is what we make of it”. Un existencialista ha de estar preparado para aceptar la falta de sentido de la vida, o la radical necesidad de ponerlo, de inventarlo desde la pura libertad humana. Digamos que el sentido no viene de la naturaleza humana, que el existencialista niega, sino, en todo caso, del puro ejercicio de la libertad. Es arriesgado para un darwinista el intento de navegar estas aguas antropológicas de libertad sin naturaleza.

¿Puede un darwinista aceptar la negación de la naturaleza humana? Según Ruse no tiene por qué hacerlo: “I disagree with Sartre about there being no human nature. I don’t think you need God to get it. Darwinian evolutionary theory does a pretty good job?” (2019a, p. 58). La evolución genera especies y cada especie se caracteriza por un cierto patrimonio genético que codifica su peculiar naturaleza. El ser humano, por ejemplo, está marcado genéticamente para ser bípedo. La noción de naturaleza humana concordaría, así, según Ruse, con lo que la ciencia nos dice sobre los seres vivos, sobre las especies y, en particular, sobre la especie humana. Naturaleza humana y especie humana confluyen como conceptos sinónimos. Si hay contestación respecto del concepto de naturaleza humana será “for moral reasons, rather than scientific” (2019a, p. 58).

Pero, si descargamos el concepto de naturaleza humana de sus implicaciones morales, dejándolo solo en una descripción científica, entonces de nada nos sirve para establecer un sentido moral para la vida humana. La pretensión de usar una descripción genética como una indicación moral supondría recaer en la conocida falacia naturalista. Para salir del impase, Ruse (2019a, p. 58) sugiere lo siguiente:

Now, if we do have a human nature, where is the existential part of all of this? I want to say that we start with our human nature – our existence – and then we go on to make something of it – our essence. The meaning that we get in our lives comes from within and not from without. There are no divine guidelines or solutions [...] If I save a child from drowning, it is because I want to do so, not because God tells me to do so.

No obstante, si no lo salvo, por pereza o por miedo, también será porque lo decido yo. El hecho de que yo quiera hacer o no hacer, salvar o no salvar, no indica nada sobre la bondad o maldad de uno u otro comportamiento. Estamos, de nuevo, sin guía ni criterio. Hay que darle algo más de contenido al concepto de naturaleza humana si queremos que nos ayude. “So what do I want to say about human nature? What is it that we work within and through to express our essence? Above all, that we are social” (p. 59). Dado que somos de naturaleza social, hemos de comportarnos solidariamente. “Humans work and flourish because they are parts of groups [...] Raising children, working to support the family, caring for the sick and helping the young and less fortunate. All very social and so very human. And totally backed by biology” (2019a, pp. 59-60). Sí, es todo ello muy sensato, y, hasta donde yo puedo ver, refleja con mucha precisión el sentido de la vida humana. ¿Pero es así simplemente porque esta forma de hacer ha cumplido una función evolutiva? ¿No estaremos aquí cometiendo la falacia naturalista? ¿El hecho de que ser sociales nos haya favorecido evolutivamente tiene de veras implicaciones morales? ¿Por qué? Lo paradójico es que el hecho de que la moral sea una adaptación exitosa no la hace moralmente buena.

En el fondo, tampoco Ruse pretende que la ciencia darwinista fundamente por completo la moral. Sabe que, para ello, necesitaría complemento. Según afirma: “I do not accept scientism. I think there are genuine questions that science cannot answer and probably never will answer [...] Is there an ultimate basis for ethics? [...] What does it all mean?” (2019a, p. 63). Así pues, el propio Ruse reconoce que para fundar la moral y el sentido hay que buscar algún complemento a la ciencia. Las religiones intentan dar fundamento a la moral y respuesta a las cuestiones de sentido. Es posible que, como opina Ruse, no siempre lo hagan de modo exitoso. Pero, ¿resulta mucho mejor apelar, como hace Ruse, a la filosofía existencialista? Él (2019a, p. 63) cita aquí al genetista británico J. B. S. Haldane, quien sostiene que el mundo es “queerer than we can suppose”. Y, a renglón seguido, confiesa que “the important thing for me, as an existentialist, is not to regret this, but to seize it as an opportunity to live life as a human being to the full”. Ahora bien, para mí es un misterio lo que podría significar en la tradición existencialista “to live life as a human being to the full”.

5. Resumen conclusivo

Michael Ruse es una autoridad mundialmente reconocida en el ámbito de la filosofía de la biología, pero también se ha ocupado de las relaciones entre ciencia y religión, con rigor e intenso interés intelectual y vital. A dicho tópico ha dedicado numerosas páginas a lo largo de toda su dilatada carrera académica. Con justicia podríamos considerarlo también como un destacado filósofo de la religión. Para comprender su mensaje en este terreno es imprescindible captar sus motivaciones biográficas, así como las circunstancias históricas en las que se inscribe su obra. Respecto de lo primero, hemos constatado un interés personal y profundo por el tema, que parece ser parte de su propio itinerario de búsqueda espiritual. Respecto de lo segundo, cabe señalar las peculiaridades del mundo anglosajón, en el cual se han producido sucesivos choques entre darwinismo y cristianismo. A Ruse le ha tocado moverse en esta atmósfera, dentro de la cual ha buscado siempre con ahínco un terreno para el diálogo constructivo, incluso con aspiraciones a una cierta armonía. Recuérdese que Ruse participó directamente en los famosos juicios de Arkansas de los años 80. Su valeroso testimonio en favor de la enseñanza evolucionista fue clave para el devenir del caso. Sin embargo, aun desde su punto de vista

agnóstico, siempre ha mostrado una actitud de respeto y de reconocimiento hacia las posiciones religiosas razonables, y nunca se ha embarcado en las campañas activistas del nuevo ateísmo.

Una vez establecido el contexto biográfico e histórico, he tratado de precisar las matizadísimas propuestas de Ruse en lo que a la relación ciencia religión se refiere. Para ello he acudido a una perspectiva teórica derivada del conocido modelo de complejidad. Dicho modelo ha venido a reemplazar, en las últimas décadas, al periclitado modelo de confrontación. Gracias a este reemplazo, los estudios sobre ciencia y religión se han constituido recientemente como un campo académico respetado y en plena expansión, con presencia muy activa en las mejores universidades del mundo. Lo que aquí sugiero es que el modelo de complejidad puede ser precisado como un espacio multidimensional. La relación entre religión y ciencia es sensible al momento histórico, al contexto geográfico-cultural, al nivel teórico o aplicado que estudiemos, al tipo concreto de religión en que nos fijemos, así como a la ciencia concreta de la que hablemos. Fijados todos estos parámetros, tenemos que Ruse se ocupa sobre todo de las relaciones entre darwinismo y cristianismo (especialmente protestantismo), en el occidente anglosajón, con atención al momento contemporáneo. Para ello se vale de una perspectiva histórica muy amplia, pero eso no nos puede hacer olvidar cuál es el foco principal de su interés. Las relaciones que encuentra dentro del mismo son de tipo muy diverso, las presenta y describe, pero en sus escritos siempre encontramos una aspiración a la armonía, que él concibe como realizable y parcialmente realizada, una búsqueda de conversación constructiva y respetuosa, una alianza incluso en aspectos que tocan al bien social.

Es cierto que en las últimas décadas de su investigación, ya dentro del presente siglo, la obra de Ruse se amplía hacia la reflexión sobre la espiritualidad humana. Si hasta aquí dedicó sus esfuerzos a establecer que, efectivamente, *puede un darwinista ser cristiano*, en los últimos años el foco se ha abierto. En estas dos décadas Ruse ha dedicado muchas páginas al estudio de la espiritualidad, del ateísmo y del monoteísmo. Ha intentado incluso trazar una original, personalísima y arriesgada respuesta a la cuestión del sentido de la vida humana en un tiempo marcado por el avance de la ciencia. Esta respuesta queda comprimida en la fórmula “darwinismo existencialista”. A los que somos lectores asiduos de Ruse se nos plantea ahora una nueva e intrigante cuestión: *¿puede un darwinista ser existencialista?*

Bibliografía

- Arana, J. (ed.) (2020, 2021, 2022, 2023), *La cosmovisión de los grandes científicos*, 4 vols., Madrid: Tecnos.
- Darwin, C. ([1859] 1974), *El origen de las especies*, Barcelona: Ediciones Petronio.
- Darwin, C. ([1871] 1973), *El origen del hombre*, Barcelona: Ediciones Petronio.
- Darwin, C. ([1887] 1993), *Autobiografía*, Madrid: Alianza.
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1989), “Book Review of Donald Johanson and Maitland Edey’s *Blueprint*”, *New York Times*, section 7, 9 de abril de 1989. Disponible en <https://www.nytimes.com/1989/04/09/books/in-short-nonfiction.html>
- Dawkins, R. (2006), *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin.
- Draper, J. W. (1875), *History of the Conflict between Religion and Science* [disponible en <https://www.gutenberg.org/files/1185/1185-h/1185-h.htm>].
- Giberson, K. y M. Artigas (2007), *Oracles of Science. Celebrity scientists versus God and Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Gould, S. J. (1999), *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Nueva York: Ballantine.

- Livingstone, D. N. (2020), “¿Qué ciencia? ¿La religión de quién?”, en Brooke, J. H. y R. L. Numbers (eds.), *La ciencia y la religión en el mundo*, Madrid: Sal Terrae-UPCO, pp. 278-296.
- Núñez de Castro, I. (1996), “Ateísmo o agnosticismo de Charles Darwin”, *Proyección* 43: 251-264.
- Richards, R. J. (1992), *The Meaning of Evolution. The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*, Chicago: Chicago University Press.
- Ruse, M. (1975), “The Relationship between Science and Religion in Britain, 1830-1870”, *Church History* 44: 505-522.
- Ruse, M. (1989), *The Darwinian Paradigm: Essays on Its History, Philosophy and Religious Implications*. London: Routledge.
- Ruse, M. (2000), *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship between Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (2007), *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid: Siglo XXI.
- Ruse, M. (2010), *Science and Spirituality: Making Room for Faith in the Age of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (2013), *The Gaia Hypothesis: Science on a Pagan Planet*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ruse, M. (2015), *Atheism: What Everyone Needs to Know*, Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, M. (2018), *The Problem of War: Darwinism, Christianity, and Their Battle to Understand Human Conflict*, Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, M. (2019a), *Monotheism and Contemporary Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (2019b), *A Meaning to Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Simpson, G. G. (1983), *Fossils and the History of Life*, Nueva York: Scientific American Library.
- White, A. D. (1897), *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* [disponible en <https://www.gutenberg.org/files/505/505-h/505-h.htm>].