

“LA METÁFORA DE LOS DOS LIBROS A LO LARGO DE LA HISTORIA”

— P. Rafael Pascual, LC*

** Doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana (1996). Director del Máster en Ciencia y Fe, desde el 2002, y Ex-Director del Instituto Ciencia y Fe (2010-2019 y 2021-2024), del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, en Roma, Italia.*

Resumen

Este artículo examina la metáfora de los dos libros —el libro de la naturaleza y el libro de las Sagradas Escrituras— como marco hermenéutico privilegiado para comprender la relación entre ciencia y teología. A través de un análisis histórico-conceptual que rastrea el desarrollo de esta metáfora desde San Agustín hasta las reflexiones contemporáneas de Albert Einstein y Benedicto XVI, se argumenta que el aparente conflicto entre conocimiento natural y revelado surge de una inadecuada comprensión de los niveles epistemológicos involucrados. El estudio adopta como hilo conductor la tipología propuesta por Dominique Lambert, examinando críticamente tres modelos de relación: el concordismo, que confunde los planos y genera conflicto; el discordismo, que los separa radicalmente; y la articulación, que mantiene la distinción sin renunciar al diálogo. El análisis revela que la tradición cristiana, desde los Padres de la Iglesia hasta pensadores modernos como Georges Lemaître, ha desarrollado consistentemente una visión que reconoce la autonomía metodológica de cada campo sin negar su complementariedad fundamental. La investigación muestra cómo la explicación de San Buenaventura sobre la necesidad de ambos libros —debido al oscurecimiento de la capacidad humana tras el pecado— y la intuición de Raimundo Sibiuda sobre la unidad del autor divino, anticipan soluciones a debates contemporáneos. El artículo concluye que la metáfora de los dos libros, lejos de ser una reliquia histórica, ofrece recursos conceptuales especialmente fecundos para superar falsas dicotomías y articular una visión integrada del conocimiento que respete tanto las exigencias del método científico como la especificidad de la revelación teológica.

Palabras clave: epistemología de la ciencia, teología natural, hermenéutica, filosofía medieval, diálogo ciencia-religión.

Introducción

El debate contemporáneo sobre la relación entre ciencia y religión se encuentra frecuentemente atrapado en una polarización estéril que opone el conocimiento científico a la fe religiosa como si fueran empresas mutuamente excluyentes. Esta dicotomía, alimentada tanto por fundamentalismos religiosos como por reduccionismos científicistas, oscurece la rica tradición de diálogo que ha caracterizado históricamente el encuentro entre la investigación natural y la reflexión teológica. En el contexto actual, donde los avances científicos plantean preguntas cada vez más profundas sobre la naturaleza de la realidad y el lugar del ser humano en el cosmos, resulta urgente recuperar marcos conceptuales que permitan una articulación fecunda entre estos dominios del saber.

Entre los diversos enfoques que la tradición filosófica occidental ha desarrollado para pensar esta relación, la metáfora de los dos libros —el libro de la naturaleza y el libro de las Sagradas Escrituras— emerge como un recurso hermenéutico de particular riqueza y actualidad. Esta imagen, que encuentra sus raíces en el pensamiento patrístico y alcanza elaboraciones sofisticadas en el período medieval, propone que tanto la creación como la revelación constituyen formas complementarias a través de las cuales la divinidad se manifiesta al intelecto humano. Lejos de ser una mera figura retórica, esta metáfora articula una comprensión profunda de los distintos órdenes del conocimiento y sus respectivas autonomías, al tiempo que señala hacia su fundamental unidad en el origen divino.

El presente artículo se propone examinar el desarrollo histórico y las implicaciones epistemológicas de esta metáfora, desde sus formulaciones patrísticas hasta sus resonancias en el pensamiento contemporáneo. Para

ello, adoptaremos como hilo conductor la tipología propuesta por Dominique Lambert, que distingue tres modelos fundamentales en la relación entre ciencia y teología: el concordismo, el discordismo y la articulación. A través del análisis de figuras clave como San Agustín, San Buenaventura, Raimundo Sibiuda y Galileo Galilei, mostraremos cómo la tradición cristiana ha elaborado una visión matizada que reconoce tanto la especificidad metodológica de cada campo como su complementariedad en la búsqueda de la verdad. Finalmente, exploraremos cómo esta antigua sabiduría encuentra ecos sorprendentes en reflexiones contemporáneas sobre la naturaleza matemática de la realidad y el enigma de su comprensibilidad.

Modelos epistemológicos de relación

Para comprender adecuadamente la riqueza de la metáfora de los dos libros, es necesario primero examinar los diversos modelos epistemológicos que han configurado históricamente la relación entre ciencia y teología. Dominique Lambert, filósofo de las ciencias de la Universidad de Namur, ha propuesto una tipología iluminadora que distingue tres figuras fundamentales: el concordismo, el discordismo y la articulación (cf. Lambert 1999, 2002). Cada uno de estos modelos responde a una comprensión particular de los niveles de realidad y de las competencias propias de cada disciplina, generando consecuencias radicalmente distintas para el diálogo entre el conocimiento natural y el revelado.

El concordismo: la confusión de los planos

El primer modelo, que Lambert denomina *concordismo*, se caracteriza por situar la ciencia y la teología en un mismo plano epistemológico, como si ambas

disciplinas operaran con los mismos métodos y se refirieran al mismo tipo de objetos. Esta confusión de niveles genera inevitablemente una situación de competencia donde cada campo reivindica para sí el monopolio de la verdad sobre cuestiones que, en realidad, trascienden sus respectivas competencias. El concordismo se manifiesta históricamente desde ambas orillas del supuesto conflicto, adoptando formas que, aunque aparentemente opuestas, comparten la misma falacia fundamental.

Desde el ámbito teológico, el concordismo exegético encuentra su expresión paradigmática en el debate anticopernicano del siglo XVII. La condena de la teoría heliocéntrica y el proceso a Galileo ilustran dramáticamente las consecuencias de interpretar las Escrituras como si contuvieran enseñanzas de carácter astronómico. El error fundamental no residía en la defensa de la autoridad bíblica, sino en la extrapolación indebida de su mensaje salvífico hacia cuestiones de filosofía natural. De manera análoga, el *creacionismo* contemporáneo, particularmente influyente en ciertos sectores del protestantismo norteamericano, perpetúa este mismo error categorial al oponer el relato del *Génesis* a la teoría evolutiva, como si ambos textos —el bíblico y el científico— operaran en el mismo registro epistemológico.

Por su parte, desde el ámbito científico, el concordismo adopta la forma de un *naturalismo* que pretende extraer conclusiones metafísicas o teológicas a partir de teorías científicas. Figuras como Carl Sagan, Stephen Hawking, Richard Dawkins o Lawrence Krauss ejemplifican esta tendencia cuando, trascendiendo los límites metodológicos de sus disciplinas, proclaman que los avances científicos han vuelto superflua la “hipótesis de Dios”. La afirmación de Hawking sobre un universo autocontenido que “no tendría nada que ver con un creador” (Hawking, 1989), constituye

un salto epistemológico tan ilegítimo como el de quienes pretenden encontrar en la Biblia un tratado de cosmología.

La valoración crítica del concordismo revela que, a pesar de sus evidentes deficiencias, contiene un elemento de verdad que no debe ser desestimado. Como señala Lambert, este modelo reconoce acertadamente que la teología se refiere también al mundo empírico y que Dios actúa en la historia. La doctrina cristiana de la creación y, más radicalmente, el misterio de la Encarnación, afirman la presencia y acción divinas en el orden temporal. El error del concordismo no reside en afirmar esta conexión, sino en no distinguir adecuadamente los niveles en que opera cada disciplina y los métodos que les son propios.

El discordismo: la separación radical

En reacción al conflicto generado por el concordismo, surge el modelo opuesto que Lambert denomina *discordismo*. Esta aproximación establece una separación tan radical entre ciencia y teología que niega cualquier posibilidad de diálogo o influencia mutua. Según esta visión, nos encontraríamos ante dos magisterios que no solo no se solapan, sino que carecen de cualquier punto de contacto. El discordismo promete resolver el problema del conflicto mediante una estrategia de compartimentalización que asigna a cada disciplina su propio territorio, vedando cualquier intento de comunicación transfronteriza.

El ejemplo más influyente de esta posición lo encontramos en el principio NOMA (“Non-Overlapping Magisteria”) propuesto por el paleontólogo Stephen Jay Gould (Gould, 2000). Según Gould, “la ciencia obtiene la edad de las rocas [*the age of rocks*], y la religión el estremecimiento de las edades [*the rock of ages*]”, estableciendo una división del trabajo que parecería resolver

definitivamente cualquier posibilidad de conflicto. La ciencia se ocuparía del reino empírico —de qué está hecho el universo y cómo funciona—, mientras que la religión atendería a las cuestiones de significado último y valor moral. Esta separación encuentra eco en la famosa distinción, atribuida al Cardenal Baronio y popularizada por Galileo, según la cual “la intención del Espíritu Santo era enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo”.

Un ejemplo particularmente ilustrativo del discordismo lo ofrece la figura del Padre Stanley Jaki, quien, reaccionando contra el concordismo prevalente en su contexto norteamericano, defendía vehementemente la separación entre ciencia y religión. Su inversión del texto bíblico sobre el matrimonio —“lo que Dios ha separado, que no lo una el hombre”— expresa gráficamente esta convicción (cf. Jaki, 2005). De manera similar, Georges Lemaître, uno de los padres de la teoría del Big Bang, mantuvo una cuidadosa distinción entre su trabajo científico y su vocación sacerdotal, insistiendo tanto ante Einstein como ante Pío XII en que la cosmología física no debía confundirse con afirmaciones teológicas sobre la creación (cf. Rovelli, 2014, pp. 175-179).

Sin embargo, el discordismo, en su intento de evitar los errores del concordismo, genera sus propios problemas epistemológicos y teológicos. Desde la perspectiva epistemológica, esta separación radical ignora las profundas cuestiones filosóficas que emergen en las fronteras de la ciencia y que claman por una reflexión que trasciende el método empírico. Desde la perspectiva teológica, el discordismo puede conducir a una forma de *deísmo* que relega a Dios al papel de un relojero distante, negando la doctrina de la providencia y la comprensión de la creación como relación continua. Como advierte Benedicto XVI, cuando la investigación científica se desvincula

completamente de toda consideración ética o metafísica, puede derivar hacia formas peligrosas de manipulación de la naturaleza y del ser humano mismo (Benedicto XVI, 2008).

La articulación: distinción sin separación

El tercer modelo, que Lambert denomina *articulación*, representa una vía media que busca superar las limitaciones tanto del concordismo como del discordismo. Esta aproximación, que encuentra su expresión filosófica en la obra de Jacques Maritain “Distinguir para unir”, mantiene la especificidad epistemológica de cada disciplina mientras afirma la posibilidad y necesidad de un diálogo fecundo entre ellas. La articulación reconoce que ciencia y teología operan en niveles distintos de la realidad y emplean métodos diversos, pero rechaza que esta distinción implique una incomunicación absoluta.

Este modelo encuentra un respaldo autorizado en el magisterio de Juan Pablo II, particularmente en su carta al director del Observatorio Vaticano, George Coyne, donde afirma la necesidad de “una relación común interactiva en la que cada disciplina conserve su propia integridad, aún manteniéndose radicalmente abierta a los descubrimientos e intuiciones de la otra” (Juan Pablo II, 1988). Esta formulación captura la esencia de la articulación: ni confusión ni separación, sino distinción en el diálogo. La autonomía legítima de las realidades temporales, afirmada por el Concilio Vaticano II (cf. GS 36), no implica su independencia absoluta respecto al orden de la creación y la finalidad última del ser humano.

La articulación reconoce que entre los dominios de la ciencia empírica y la teología revelada existe una “tercera vía”: la filosofía, que sirve como puente y mediación. Las grandes cuestiones que emergen en los límites

de la investigación científica —el origen del universo, la naturaleza de la conciencia, el fundamento de las leyes naturales— requieren una reflexión que, sin abandonar el rigor racional, trasciende el método experimental. De manera similar, la teología, para expresar adecuadamente su mensaje en cada época, necesita entrar en diálogo con la comprensión científica del mundo, no para derivar de ella sus verdades fundamentales, sino para articularlas de manera inteligible y relevante.

Es precisamente en este contexto de articulación donde la metáfora de los dos libros revela su máxima fecundidad. Al presentar tanto la naturaleza como la Escritura como obras del mismo Autor divino, esta imagen afirma simultáneamente su distinción y su fundamental armonía. Como desarrollaremos en las siguientes secciones, esta intuición, presente desde los Padres de la Iglesia, ofrece recursos conceptuales de sorprendente actualidad para superar las falsas dicotomías que empobrecen tanto a la ciencia como a la teología.

Desarrollo histórico de la metáfora

Habiendo establecido el marco conceptual para comprender las diversas aproximaciones a la relación ciencia-teología, podemos ahora rastrear cómo la metáfora de los dos libros ha sido desarrollada a lo largo de la tradición cristiana, desde los Padres de la Iglesia hasta el umbral de la modernidad. Este recorrido histórico no constituye un mero ejercicio de erudición, sino que revela la progresiva profundización en una intuición fundamental: que la realidad creada y la palabra revelada constituyen dos formas complementarias a través de las cuales el mismo Dios se comunica con la humanidad. Cada etapa de este desarrollo aporta matices y distinciones que enriquecen nuestra comprensión de cómo articular

adecuadamente estos dos órdenes del conocimiento.

San Agustín y los fundamentos patrísticos

La primera formulación sistemática de la metáfora de los dos libros la encontramos en San Agustín de Hipona, cuyo genio filosófico y teológico estableció muchos de los fundamentos del pensamiento cristiano occidental. En sus *Comentarios sobre los Salmos*, específicamente en el comentario al Salmo 45, Agustín introduce esta imagen con una claridad que resonará a través de los siglos: “Sea un libro para ti la página divina, para que escuches estas cosas; sea un libro para ti el orbe de la tierra, para que veas todo esto” (*Enarraciones sobre los Salmos*, 45, 7). Esta formulación inicial contiene ya los elementos esenciales de la metáfora: dos libros, ambos divinos en su origen, pero distintos en su modo de comunicación.

Lo que hace particularmente significativa la contribución agustiniana es la comprensión *popular* del libro de la naturaleza. Mientras que la lectura de las Escrituras requiere alfabetización —un privilegio escaso en la antigüedad tardía—, el libro del mundo lo “puede leer el más ignorante” (*Enarraciones sobre los Salmos*, 45, 7). Esta observación no es meramente sociológica, sino que apunta a una verdad teológica profunda: Dios no ha dejado a ningún ser humano sin testimonio de sí mismo. La creación misma constituye una forma de revelación universal, accesible a toda persona dotada de razón, independientemente de su acceso a la revelación especial contenida en las Escrituras.

En el *Sermón* 68, Agustín desarrolla esta intuición con notable poder retórico: “Es sin duda un gran libro la misma hermosura de la creación. Contempla, mira, lee su parte superior y su parte inferior. Dios no hizo letras de tinta mediante las cuales pudieras

conocerlo; puso ante tus ojos estas mismas cosas que hizo". La imagen de la creación como un texto sin letras de tinta subraya que el lenguaje de la naturaleza trasciende las barreras lingüísticas y culturales. Es un lenguaje universal inscrito en la estructura misma de la realidad, donde cada criatura constituye, por así decirlo, una palabra en el gran poema de la creación.

Esta comprensión agustiniana encuentra su fundamento bíblico en textos como el *Libro de la Sabiduría*, que afirma que "de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor" (Sb 13, 5), y en la *Carta a los Romanos*, donde Pablo declara que "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras" (Rm 1, 20). Agustín, con su profunda formación retórica y filosófica, transforma estas afirmaciones bíblicas en una metáfora sistemática que servirá de marco interpretativo para generaciones posteriores. Su genialidad reside en haber captado que la relación entre estos dos libros no es de simple yuxtaposición, sino de complementariedad ordenada a un único fin: el conocimiento y amor del Creador.

San Buenaventura y la explicación teológica

Si Agustín estableció los fundamentos de la metáfora, correspondió a San Buenaventura, el Doctor Seráfico (siglo XIII), proporcionar su explicación teológica más profunda. En un pasaje crucial de su obra sobre el misterio de la Trinidad, Buenaventura aborda directamente la cuestión que surge naturalmente de la afirmación agustiniana: si el libro de la naturaleza es accesible a todos y manifiesta claramente a su Autor, ¿por qué fue necesario el libro de las Escrituras? La respuesta del franciscano constituye una de las reflexiones más penetrantes sobre las consecuencias epistemológicas del pecado.

Según Buenaventura, "este doble testimonio era eficaz en el estado de naturaleza inocente, cuando este libro no era oscuro ni el ojo del hombre se había enturbiado" (*Breviloquium*, II, 12, 1). En el estado original de justicia, el ser humano poseía la capacidad de leer sin impedimentos el libro de la naturaleza, percibiendo en cada criatura el vestigio de su Creador y en sí mismo la imagen divina. Sin embargo, el pecado introdujo una doble oscuridad: por un lado, "el espejo se hizo enigmático"; por otro, "los oídos interiores de la inteligencia se han ensordecido" (*Breviloquium*, II, 12, 1). Esta formulación revela una comprensión profunda de cómo el desorden moral afecta las capacidades cognoscitivas del ser humano.

La profundidad del análisis bonaventuriano se manifiesta en su comprensión de que el problema no reside en el libro mismo —la naturaleza sigue siendo obra de Dios y, por tanto, intrínsecamente inteligible—, sino en la capacidad lectora del ser humano caído. Es como si el pecado hubiera producido una especie de dislexia espiritual que impide descifrar correctamente los signos divinos inscritos en la creación. Por ello, "la fecundidad de la Divina Providencia proveyó del testimonio de otro libro" (*Breviloquium*, II, 12, 1), las Sagradas Escrituras, que vienen a suplir esta deficiencia cognoscitiva.

En las *Colaciones sobre el Hexamerón*, Buenaventura profundiza esta reflexión desde una perspectiva más cósmica. El ser humano, afirma, tenía la misión de ser el sacerdote de la creación, aquel que "reconduciría" (*Collationes in Hexaëmeron*, XIII, 12) todas las criaturas a Dios a través de la alabanza y el conocimiento. Pero "cayendo el hombre, como hubiese perdido este conocimiento, no había quien las redujera a Dios" (*Collationes in Hexaëmeron*, XIII, 12). Las Escrituras vienen entonces no solo a restaurar la capacidad

humana de lectura, sino a proporcionar “las metáforas de las cosas escritas en el libro del mundo”, ofreciendo así las claves hermenéuticas necesarias para una correcta interpretación de la naturaleza.

Esta explicación bonaventuriana tiene profundas implicaciones para comprender la relación entre ciencia y teología. No se trata de que la investigación natural sea inútil o engañosa, sino que necesita ser iluminada por una comprensión más amplia del lugar del ser humano en el cosmos y de su vocación última. La revelación no viene a sustituir el conocimiento natural, sino a sanarlo y elevarlo, proporcionando el marco interpretativo dentro del cual los descubrimientos científicos adquieren su pleno significado.

Raimundo Sibiuda y la unidad del autor

En el siglo XV, el teólogo catalán Raimundo Sibiuda llevó la metáfora de los dos libros a una nueva dimensión de sistematización en su obra “*Theologia Naturalis sive Liber Creaturarum*”. Su contribución principal consiste en haber desarrollado exhaustivamente las implicaciones de la unidad de autoría divina, extrayendo de ella consecuencias fundamentales para la relación entre conocimiento natural y revelado.

Sibiuda comienza estableciendo con claridad meridiana la distinción y relación entre ambos libros: “Dos son los libros que nos ha dado Dios: el libro de la totalidad de las criaturas o libro de la naturaleza, y el libro de las Sagradas Escrituras” (R. Sibiuda, *Theologia Naturalis sive Liber Creaturarum*, Prologus). Pero inmediatamente añade una precisión crucial: “El primer libro fue dado al hombre desde el principio, una vez creada la totalidad de las criaturas, ya que cualquier criatura no es sino una cierta letra escrita por el dedo de Dios” (*ibid.*). Esta

imagen de las criaturas como letras divinas no es meramente poética, sino que expresa una convicción metafísica profunda sobre la inteligibilidad intrínseca de lo real.

Lo verdaderamente innovador en Sibiuda es su insistencia en que “ambos libros provienen del mismo autor” y, por consiguiente, “concuerdan el uno con el otro y uno no contradice al otro” (*ibid.*). Esta afirmación, que podría parecer obvia, tiene implicaciones profundas. Si ambos libros tienen el mismo autor divino, entonces cualquier aparente contradicción entre ellos debe atribuirse a una deficiencia en nuestra lectura, no a los textos mismos. Dios, siendo la Verdad misma, no puede contradecirse; por tanto, la verdad descubierta por la investigación natural y la verdad revelada en las Escrituras deben, en última instancia, armonizarse.

Esta convicción sibiudana anticipa y fundamenta teológicamente lo que siglos después sería un principio básico para científicos creyentes: la investigación honesta de la naturaleza no puede conducir a conclusiones que contradigan la fe rectamente entendida. Al mismo tiempo, establece un criterio hermenéutico bidireccional: así como los descubrimientos sobre la naturaleza pueden ayudar a interpretar correctamente ciertos pasajes escriturísticos, las verdades de fe pueden proporcionar un horizonte de comprensión para los hallazgos científicos.

La obra de Sibiuda, traducida a múltiples lenguas y defendida incluso por Montaigne, ejerció una influencia considerable en el pensamiento renacentista sobre la relación entre razón y fe.

Galileo y la modernidad temprana

Con Galileo Galilei nos encontramos en un momento crucial de la historia de la metáfora de los dos libros. El científico pisano

no solo conocía y empleaba esta imagen tradicional, sino que la reformuló de manera decisiva para la nueva ciencia matematizada que estaba ayudando a crear. En sus escritos, particularmente en “Il Saggiatore” (1623) y en las célebres cartas copernicanas, Galileo articula una versión de la metáfora que incorpora los nuevos desarrollos de la filosofía natural matematizada.

La innovación galileana consiste en especificar el lenguaje en que está escrito el libro de la naturaleza: “La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua y a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas” (G. Galilei, *Il Saggiatore*, 1623, pp. 171-172). Esta afirmación no es meramente metodológica; implica una tesis metafísica sobre la estructura matemática de la realidad que tendría profundas consecuencias para el desarrollo de la ciencia moderna.

En las cartas a Benedetto Castelli y a Cristina de Lorena, Galileo demuestra un manejo sofisticado de la tradición teológica, citando extensamente a San Agustín y otros Padres de la Iglesia. Su argumento central es que, dado que ambos libros proceden del mismo autor divino, no puede haber contradicción real entre ellos. Sin embargo, mientras “la Escritura no puede errar”, sí “podrían errar algunos de sus intérpretes y expositores” (G. Galilei, *Carta a Benedetto Castelli*, 21 de diciembre de 1613). Esta distinción entre el texto inspirado y su interpretación humana es crucial para su defensa del copernicanismo.

Galileo recupera y populariza la máxima atribuida al Cardenal Cesare Baronio: “la intención del Espíritu Santo es enseñarnos

cómo se va al cielo, no cómo va el cielo” (G. Galilei, *Carta a Cristina de Lorena*, 1615). Pero va más allá al argumentar que, en cuestiones naturales que pueden ser investigadas por la razón y la experiencia, la interpretación de las Escrituras debe acomodarse a lo que la ciencia demuestra con certeza. Este principio hermenéutico, que parecería subordinar la Escritura a la ciencia, en realidad busca proteger la dignidad de ambas, evitando que la Biblia sea comprometida con teorías científicas que podrían resultar falsas.

El caso Galileo ilustra dramáticamente tanto las posibilidades como los peligros inherentes en la metáfora de los dos libros. Por un lado, muestra cómo esta imagen puede servir de marco para un diálogo constructivo entre ciencia y fe. Por otro, revela cómo las tensiones institucionales, los malentendidos hermenéuticos y las rigideces doctrinales pueden oscurecer esta armonía fundamental. Paradójicamente, como han señalado numerosos estudiosos, en este conflicto Galileo se mostró mejor teólogo que algunos teólogos profesionales, mientras que el Cardenal Belarmino exhibió, en ciertos aspectos, una comprensión más refinada del método científico que el propio Galileo.

La reformulación galileana de la metáfora tendría consecuencias duraderas. Al especificar que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, Galileo no solo justificaba el nuevo método de la física matematizada, sino que planteaba nuevas preguntas sobre la relación entre la mente humana, capaz de matemáticas, y la estructura matemática del universo. Como veremos en la siguiente sección, estas cuestiones resonarían poderosamente en las reflexiones de pensadores posteriores, desde Newton hasta Einstein, y encontrarían ecos sorprendentes en la teología contemporánea.

Perspectivas contemporáneas

Este rico desarrollo histórico de la metáfora encuentra nuevas resonancias en el pensamiento contemporáneo. En efecto, los avances de la física moderna y la reflexión filosófica sobre las matemáticas han revitalizado la antigua intuición sobre los dos libros del Creador. Lejos de haber quedado obsoleta por el progreso científico, la metáfora de los dos libros ha demostrado una notable capacidad para iluminar cuestiones fundamentales que emergen precisamente en las fronteras más avanzadas del conocimiento. En esta sección examinaremos cómo dos figuras aparentemente dispares — el teólogo Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) y el físico Albert Einstein— convergen en intuiciones profundas sobre la naturaleza matemática de la realidad y su relación con la cuestión de Dios.

El lenguaje matemático como clave hermenéutica

En un discurso pronunciado el 6 de abril de 2006, Benedicto XVI recupera explícitamente la metáfora galileana del libro de la naturaleza, pero la desarrolla en direcciones que el pisano apenas podría haber imaginado. “El gran Galileo dijo que Dios escribió el libro de la naturaleza con la forma del lenguaje matemático” (Benedicto XVI, 2006, párr. 15), recuerda el pontífice, para luego añadir que “[Galileo] estaba convencido de que Dios nos ha dado dos libros: el de la Sagrada Escritura y el de la naturaleza” (*ibid.*). Esta recuperación no es meramente histórica; Benedicto XVI la utiliza como punto de partida para una reflexión profunda sobre las implicaciones teológicas de la matematización de la naturaleza.

Lo que resulta particularmente significativo en el análisis de Ratzinger es su comprensión de que la matemática constituye “una invención del espíritu

humano” (Benedicto XVI, 2006, párr. 16) la cual, sin embargo, resulta ser “la clave para comprender la naturaleza” (*ibid.*). Esta correspondencia entre una construcción mental abstracta y la estructura profunda de la realidad física plantea lo que él denomina una “coincidencia sorprendente” (*ibid.*), que requiere explicación. A diferencia de las concepciones pitagóricas o platónicas que hipostasían las entidades matemáticas, Ratzinger considera que la matemática no existe en un reino abstracto independiente, sino que es producto de la mente humana. Y precisamente esto hace más notable el enigma: ¿cómo es posible que estas construcciones mentales describan con tal precisión el comportamiento del universo físico?

La respuesta que propone Benedicto XVI retoma y actualiza la intuición fundamental de la metáfora de los dos libros. Si existe una “coincidencia entre la razón subjetiva” (Benedicto XVI, 2006, párr. 17) — la matemática creada por la mente humana— y “la razón objetivada en la naturaleza” (*ibid.*), ello sugiere que “ambas tienen una misma fuente” (*ibid.*). Esta fuente común sería el *Logos* divino, la Razón creadora que ha estructurado tanto el universo físico como la mente humana capaz de comprenderlo. De este modo, la antigua metáfora del libro de la naturaleza adquiere una nueva profundidad: no se trata solo de que Dios haya “escrito” el universo, sino de que lo ha escrito en un lenguaje que la mente humana, creada a imagen divina, está singularmente capacitada para descifrar.

Esta perspectiva tiene implicaciones significativas para comprender la empresa científica desde una óptica teológica. La investigación científica no aparece como una actividad puramente secular o neutra, sino como una forma de participación en el pensamiento divino, una manera de “pensar los pensamientos de Dios después de Él”,

como dijera Kepler. Cada ecuación que describe correctamente un fenómeno natural, cada ley física descubierta, constituiría así una forma de lectura del libro divino de la naturaleza. Esta visión confiere a la ciencia una dignidad casi sacral, al tiempo que la sitúa en un horizonte de sentido más amplio que el meramente pragmático o tecnológico.

Sin embargo, Ratzinger es cuidadoso en señalar que esta convergencia entre matemática y naturaleza “no se puede demostrar científicamente” (*ibid.*), sino que pertenece al orden de lo que es “más razonable”. No se trata de una prueba en el sentido de las demostraciones matemáticas o las verificaciones empíricas, sino de una inferencia hacia la mejor explicación, un argumento de conveniencia que apela a la coherencia global de nuestra comprensión de la realidad. Esta modestia epistemológica es crucial: la teología no pretende imponer sus conclusiones a la ciencia, sino ofrecer un marco interpretativo que dé cuenta de aspectos de la experiencia científica que la ciencia misma no puede explicar.

Einstein y el misterio de la comprensibilidad

Si desde el lado teológico Benedicto XVI reflexiona sobre las implicaciones de la matematización de la naturaleza, desde el lado científico encontramos en Albert Einstein una preocupación sorprendentemente convergente. En su correspondencia con Maurice Solovine, Einstein articula lo que considera el misterio fundamental que subyace a toda la empresa científica: “Lo eternamente incomprensible del mundo es su comprensibilidad” (A. Einstein, 1956, Documento 114). Esta formulación paradójica captura la perplejidad del científico ante el hecho de que el universo no solo exhiba orden, sino un orden accesible a la mente humana.

Einstein desarrolla esta intuición

en una carta particularmente reveladora: “Te parecerá sorprendente que considere la comprensibilidad del mundo como un milagro o un misterio eterno. Pero ciertamente uno creería a priori que el mundo sería algo caótico, que el pensamiento no lo podría comprender en absoluto” (Einstein a Solovine, 1956, p. 102). El uso del término “milagro” (*Wunder* en alemán) no es casual; expresa el asombro genuino ante algo que trasciende aquello a lo que tendríamos derecho a esperar desde una perspectiva puramente naturalista.

Lo que Einstein encuentra particularmente notable es que, aunque “el hombre proponga los axiomas de la teoría”, el éxito de este procedimiento “supone por parte del mundo objetivo un alto grado de orden que de ningún modo estamos autorizados a esperar a priori” (*ibid.*). Esta observación toca el corazón del enigma: no es solo que el mundo exhiba regularidades, sino que estas regularidades sean precisamente del tipo que la mente humana puede captar y formalizar matemáticamente. Como señala Einstein, este “milagro se torna más y más evidente a medida que nuestros conocimientos aumentan” (*ibid.*), sugiriendo que el progreso científico, lejos de disipar el misterio, lo aumenta.

En otro pasaje notable, Einstein afirma que “la palabra religiosa es la que mejor expresa esta confianza en la naturaleza racional de la realidad” (Einstein a Solovine, 1956, p. 131). Esta caracterización de la actitud científica fundamental como “religiosa” resulta especialmente significativa, viniendo de alguien que rechazaba las concepciones tradicionales de la religión. Para Einstein, la fe del científico en la inteligibilidad del universo constituye un acto cuasi-religioso, un compromiso que trasciende la evidencia empírica disponible. Sin esta “confianza”, añade, “la ciencia se convierte en algo carente de inspiración” (*ibid.*).

La convergencia entre las reflexiones de Benedicto XVI y Einstein resulta notable precisamente porque provienen de tradiciones intelectuales muy diferentes. Ambos reconocen en la correspondencia entre mente y naturaleza un dato fundamental que requiere explicación. Ambos ven en la matemática no solo una herramienta útil, sino una clave que revela algo profundo sobre la estructura de la realidad. Y ambos, cada uno desde su perspectiva, apuntan hacia una dimensión que trasciende lo meramente empírico sin por ello abandonar el compromiso con la racionalidad.

Esta convergencia sugiere que la metáfora de los dos libros, adecuadamente actualizada, ofrece recursos conceptuales valiosos para el diálogo contemporáneo entre ciencia y teología. No se trata de volver a confundir los planos al modo del concordismo, ni de establecer compartimentos estancos al estilo del discordismo. Se trata más bien de reconocer que la experiencia misma de hacer ciencia plantea preguntas —sobre el fundamento del orden natural, sobre la capacidad humana para conocer, sobre el sentido último de la empresa científica— que, sin dejar de ser legítimas, trascienden el método científico y requieren la colaboración de la reflexión filosófica y teológica.

La actualización contemporánea de la metáfora de los dos libros nos invita así a una nueva forma de articulación. Si el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, y si la mente humana está misteriosamente capacitada para leer estos caracteres, ello sugiere una profunda afinidad entre el espíritu humano y la estructura del cosmos. Esta afinidad, que la ciencia presupone pero no puede explicar, encuentra en la doctrina de la creación —tanto del cosmos como del ser humano a imagen de Dios— un marco interpretativo coherente y fecundo. Los dos libros, naturaleza y Escritura, convergen así en señalar hacia su

Autor común, cada uno en su propio registro pero en fundamental armonía.

Conclusiones: Hacia una articulación fecunda

La convergencia entre la reflexión teológica de Benedicto XVI y las intuiciones filosóficas de Einstein sugiere que la metáfora de los dos libros, lejos de ser una reliquia del pasado, ofrece un marco interpretativo especialmente fecundo para el diálogo contemporáneo entre ciencia y fe. A lo largo de este recorrido histórico-conceptual, hemos podido constatar cómo esta antigua imagen ha demostrado una notable capacidad de adaptación y profundización, revelando en cada época nuevas dimensiones de la compleja relación entre el conocimiento natural y el revelado.

El análisis de los tres modelos epistemológicos propuestos por Dominique Lambert ha mostrado que tanto el concordismo como el discordismo, a pesar de sus buenas intenciones, empobrecen nuestra comprensión de la realidad al reducir su complejidad multidimensional. El concordismo, al confundir los planos, genera conflictos artificiales que dañan tanto a la ciencia como a la teología, mientras que el discordismo, en su afán de evitar todo conflicto, termina por negar las profundas preguntas que emergen en las fronteras del conocimiento científico. Frente a estas opciones insatisfactorias, el modelo de la articulación emerge como la vía más prometedora, precisamente porque respeta la especificidad metodológica de cada disciplina sin renunciar a la búsqueda de una comprensión integrada de la realidad.

La tradición cristiana, como hemos visto, ha desarrollado progresivamente esta intuición fundamental. Desde la formulación inicial de San Agustín, que reconocía

en la creación una forma de revelación universal accesible a toda persona dotada de razón, hasta la explicación teológica de San Buenaventura sobre la necesidad de las Escrituras debido al oscurecimiento cognoscitivo producido por el pecado, la metáfora ha ido ganando en profundidad y sofisticación. La contribución de Raimundo Sibiuda, al insistir en la unidad de autoría divina y, por tanto, en la imposibilidad de contradicción real entre ambos libros, estableció un principio hermenéutico que mantiene su validez: cualquier aparente conflicto debe atribuirse a deficiencias en nuestra lectura, no a los textos mismos.

El caso de Galileo ilustra tanto las posibilidades como los peligros inherentes en la aplicación práctica de esta metáfora. Su especificación del lenguaje matemático como el idioma en que está escrito el libro de la naturaleza no solo justificó metodológicamente la nueva física, sino que planteó cuestiones filosóficas que resonarían durante siglos. Como hemos visto, estas cuestiones encuentran eco en las reflexiones contemporáneas sobre el “irrazonable éxito de las matemáticas” en la descripción del mundo físico, un enigma que la ciencia presupone pero no puede explicar desde sus propios recursos metodológicos.

Es aquí donde la actualización contemporánea de la metáfora revela su mayor fecundidad. La convergencia entre la especulación matemática humana y la estructura matemática del universo, ese “milagro” del que hablaba Einstein, encuentra en la doctrina de la creación un marco interpretativo coherente. Si tanto el cosmos como la mente humana proceden del mismo *Logos* creador, su mutua adecuación deja de ser un enigma inexplicable para convertirse en una consecuencia esperada. La metáfora de los dos libros nos recuerda así que la inteligibilidad del universo, lejos de ser un dato bruto que simplemente debemos

aceptar, apunta hacia un fundamento racional que trasciende tanto a la mente humana como al cosmos material.

Esta perspectiva tiene implicaciones significativas para la práctica científica contemporánea. Primero, porque confiere a la investigación científica una dignidad que trasciende su utilidad pragmática: cada descubrimiento genuino constituye una forma de lectura del libro divino de la naturaleza. Segundo, porque sitúa a la ciencia en un horizonte de sentido más amplio, recordándole que las preguntas últimas sobre el porqué del orden cósmico y la capacidad humana para conocerlo requieren un tipo de reflexión que trasciende el método experimental. Tercero, porque sugiere que el diálogo entre ciencia y teología no es un lujo opcional o una concesión diplomática, sino una necesidad epistemológica para una comprensión integral de la realidad.

De cara al futuro, la metáfora de los dos libros ofrece recursos conceptuales valiosos para abordar los nuevos desafíos que plantean los desarrollos científicos contemporáneos. Las cuestiones sobre el origen del universo, la emergencia de la conciencia, los fundamentos de la ética en un mundo tecnológico, o los límites de la inteligencia artificial, requieren precisamente el tipo de diálogo interdisciplinar que esta metáfora facilita. No se trata de buscar concordancias forzadas ni de establecer territorios comunicados, sino de reconocer que la realidad misma, en su riqueza y complejidad, demanda aproximaciones complementarias que respeten tanto el rigor del método científico como la profundidad de la reflexión teológica.

La metáfora de los dos libros nos invita, en definitiva, a superar las falsas dicotomías que empobrecen tanto a la ciencia como a la fe. Nos recuerda que la verdad es una, aunque los caminos para alcanzarla sean

múltiples, y que el Autor de ambos libros no se contradice a sí mismo. En un tiempo marcado por la fragmentación del saber y la tentación del reduccionismo, esta antigua sabiduría ofrece una visión integradora

que, sin negar las legítimas autonomías, señala hacia la fundamental unidad del conocimiento humano en su búsqueda de la verdad.

REFERENCIAS

- Agustín de Hipona. (1964). *Enarraciones sobre los Salmos* (B. Martín Pérez, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (obra original publicada ca. 415).
- Agustín de Hipona. (1983). *Sermones* (L. Cilleruelo et al., trads.). Biblioteca de Autores Cristianos. (obra original publicada ca. 410).
- Benedicto XVI. (2006, 6 de abril). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en el congreso promovido con ocasión del XXI aniversario de la Jornada Mundial de la Juventud* [Discurso]. Vaticano. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060406_xxi-wyd.html.
- Benedicto XVI. (2008, 16 de octubre). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un Congreso sobre el tema "confianza en la razón" con motivo del X aniversario de la encíclica "Fides et ratio"* [Discurso]. Vaticano. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html.
- Buenaventura. (1947). *Breviloquio* (L. Amorós et al., Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (obra original publicada ca. 1257).
- Buenaventura. (1947). *Colaciones sobre el Hexamerón*. En *Obras de San Buenaventura* (Vol. 3, L. Amorós et al., Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (obra original publicada ca. 1273).
- Einstein, A. (1987). *Cartas a Maurice Solovine* (M. Parés, trad.). Gauthier-Villars (obra original publicada en 1956).
- Galilei, G. (1981). *El ensayador* (J. M. Revuelta, trad.). Sarpe (obra original publicada en 1623).
- Galilei, G. (1994). *Carta a Benedetto Castelli*. En C. Solís & J. Sádaba (trads.), *Cartas copernicanas* (pp. 81-90). Alhambra Longman (obra original publicada en 1613).
- Galilei, G. (1994). *Carta a Cristina de Lorena*. En C. Solís & J. Sádaba (Trads.), *Cartas copernicanas* (pp. 91-142). Alhambra Longman (obra original publicada en 1615).
- Gould, S.J. (2000). *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Ed. Crítica (obra original publicada en 1999).
- Hawking, S. (1989). *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Ed. Crítica (obra original publicada en 1988).
- Jaki, S.L. (2005, febrero). «Quello che Dio ha separato... Riflessioni sulla scienza e la religione», 21mo Secolo. *Scienza e Tecnologia* (febbraio 2005), pp. 39-43.
- Juan Pablo II (1988, 1 de junio). *Carta al padre George V. Coyne, Director del Observatorio astronómico vaticano*. [Documento]. Vaticano. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880601_padre-coyne.html.
- Lambert, D. (2002). *Le figure del dialogo scienza-teologia: ostacoli e prospettive*, en R. Martínez - J.J. Sanguineti, Dio e la natura, Armando Editore.
- Lambert, D. (2006). *Scienze e teologia. Figure di un dialogo*, Città Nuova (cap. III: I tre modi di interazione delle scienze con la teologia, pp. 74-127) (obra original publicada en 1999).
- Rovelli, C. (2014), *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina Editore.
- Sibiuda, R. (1966). *Theologia naturalis sive liber creaturarum*. Friedrich Frommann Verlag. (Obra original publicada ca. 1436).
- Sibiuda, R. (1963). *Tratado del amor de las criaturas* (A. Martínez, trad.). Altaya. (Obra original publicada ca. 1436). Tecnos.