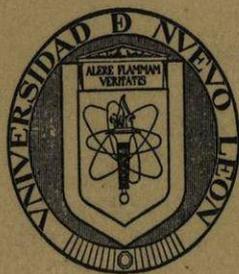


# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Año II

Nº 2

1961

orden terminológico— si en el futuro estará prohibido llamar “propiedad” al dominio cristianamente “ablandado”, puesto que también los físicos continúan llamando “causa” a la causa igualmente “ablandada” y “débil” de la microfísica y la física cuántica.

Esperamos haber esbozado, en esta breve ponencia, algunos perfiles que —lejos de resolver todos los problemas insinuados en ella— harán al menos vislumbrar nuevos horizontes, favorables al enfoque de la inteligibilidad intrínseca de la “conceptualización” de las esencias básicas filosófico-político-jurídicas y a la penetración más y más profunda en la entraña óptica del hombre que es teótopa, desde puntos de vista ofrecidos por las últimas investigaciones de la ciencia socio-física que llegan siempre a ser no más que las penúltimas de la metafísica.

## FE CONTRA CIENCIA: UNA RESOLUCIÓN AL CONFLICTO

Dr. PATRICK ROMANELL  
Universidad de Texas

### INTRODUCCIÓN

LOS FILÓSOFOS ESTÁN ACOSTUMBRADOS, de acuerdo y en memoria de su pensador modelo, Sócrates, a manejar la discusión de un concepto por la definición de sus términos. Usualmente, esto es hecho como un procedimiento rutinario en el curso de una aclaración semántica. Aunque el punto a discusión es: ¿son la fe y la ciencia reconciliables?, conviene recordar que este tema ha sido objeto de intensa controversia en el mundo moderno, a tal punto, que ya no es una cuestión puramente rutinaria, sino una necesidad, aclarar convenientemente, hasta su principio mismo, a qué se refieren los términos específicamente en la cuestión planteada.

Dentro del contexto del problema en disputa, a partir del Renacimiento y de la Reforma, el término “fe”, se refiere a la fe religiosa (para distinguirlo de la así llamada fe científica); el término “ciencia”, se refiere a las ciencias naturales (para distinguirlo de las disciplinas formales y normativas), y finalmente, el término “reconciliable”, está referido a la lógica compatibilidad de la fe y de la ciencia, como especies de verdades (para distinguirlas de su compatibilidad psicológica, como especies de necesidades). Tomando en consideración lo anterior, nuestra cuestión puede restablecerse en una forma ya más completa, de la siguiente manera: “¿La fe religiosa y la ciencia natural, son reconciliables en el plan cognoscitivo?”

Aunque esto es obvio para nuestros sofisticados contemporáneos, requiérese, no obstante, el replanteamiento hecho con anterioridad para prevenir cualquier confusión posible del tema a estudio.

Por lo que, sin una delimitación aproximada de los términos incluidos, por lo menos, resultaría difícil afocar nuestra discusión en lo que es intentado

por la cuestión histórica "planteada" hacia la reconciliabilidad de la fe y de la ciencia; esto es, ya sea la relación entre ellas de una armonía cognoscitiva o no. Más aún, que esto no pueda ser tan obvio, se debe a que la cuestión en sí misma no es teológica o científica, sino de naturaleza filosófica.

Una de las formas más realistas de señalar un problema filosófico, es aplicarle la prueba de la debatibilidad. El mayor grado de debatibilidad en un concepto, revela su mayor contenido filosófico. Tan es esto así, que la filosofía considerada como un concepto, puede ser definida como el área de la debatibilidad en general. Esto implica que la tarea propia del filósofo en el debate histórico, entre la fe y la ciencia, consiste en no tomar los aspectos laterales; esto es, evitar situarse en un solo punto de vista; tomar en cuenta, los respectivos puntos de vista sostenidos por los dos partidos involucrados en el problema.

Como un paso hacia el logro de una perspectiva menos desviada en el debate de la fe "versus" la ciencia, en el pensamiento moderno occidental, echaremos una mirada breve a la expresión medieval del problema, como fue formulado dentro de la tradición cristiana.

El análisis histórico a seguir es aplicable también, *mutatis mutandis*, a las tradiciones judaicas e islámicas, aunque, por desgracia, estas son menos familiares para nosotros, los que vivimos dentro de la tradición cristiana. Pero cualquiera que sea la tradición religiosa que sea seleccionada, para tomarla como punto de partida, aun una rápida encuesta del antecedente intelectual, en general, del debate en cuestión, deberá arrojar alguna luz de lo que se obtuvo, considerando la totalidad del problema cuando se inició en primer término.

En contraste con el pensamiento moderno, no existe conflicto entre la fe y la ciencia para el pensador medieval, o, poniéndolo en el lenguaje propio de los escolásticos mismos, entre la fe y la razón. Esto aconteció así, porque la "razón", para la ciencia medieval, en contradicción con lo que "razón" significa para la ciencia moderna, denota el método de establecer verdades por medio de una correcta argumentación, tomando como base un conjunto de principios de autoridad establecidos y aceptados, y finalmente, por lo que respecta a la fe, no por el método de establecer la verdad argu-

yendo adecuadamente de la observación y de la experiencia, así como de principios ya dados.

En una palabra, la concepción medieval de la razón es un puro raciocinar por deducción; esto es, sin el beneficio de la observación y del control de la experiencia. Consecuentemente, así como la razón en la ciencia medioeval, servía de guía a la fe, fue bastante sencillo para los teólogos-filósofos de ese período, demostrar la armonía de ambas.

Varios intentos para armonizar la fe y la razón aparecieron en el escenario de las etapas de la Edad Media, pero el compromiso tomista fue el único que en la tradición cristiana habría de triunfar hasta el fin. Santo Tomás de Aquino, arguyó con lógica formal impecable, en el siglo XIII, que desde que la falsedad, por sí misma, es contraria a la verdad, es imposible para las verdades de la fe, ser contrarias a las verdades de la razón. De aquí en adelante, la fe y la razón *no* pueden estar en conflicto, por pura definición.

Diferenciando agudamente la teología revelada, de la teología racional, pero al mismo tiempo poniendo las dos áreas de inquisición sobrepuestas, Santo Tomás procede a efectuar una concordancia de la fe y de la razón, mediante el sistema de mantenerlas apartadas en la primera área y manejándolas, ya juntas, en la segunda.

En un aspecto, justifica su defensa de la verdad "natural", considerando que desde que los dos dominios, el de la fe y el de la razón, se interfieren uno a otro, hay algunas verdades teológicas (por ejemplo, la existencia de Dios), las cuales pueden ser probadas por la razón humana, independientemente de la revelación divina. En el otro aspecto, justifica su defensa de la verdad "revelada", tomando en cuenta que, si bien las verdades no pueden ir en *contra* de la razón, algunas (como la de la Trinidad), pueden ir más *allá* de ella. En relación con este punto, podría agregarse que Santo Tomás en oposición a aquellos místicos de su época que empequeñecieron a la razón humana, insistió en que el hombre debería explotar su "razón natural", en la medida de sus posibilidades, debiendo apelar a la fe solamente cuando fuese así necesario.

Su consejo metodológico para todos los hombres se podría expresar parafraseando las palabras de Jesús en la siguiente forma: "¡Dad a la razón las cosas que son de la razón y a la fe las cosas que son de la fe!" Todo lo cual refléjase en Santo Tomás, que a semejanza de su maestro en filosofía, Aristóteles, tuvo un pensamiento sumamente ordenado en medio de un mundo agitado y tempestuoso. De hecho, ¡el ya católico Aristóteles suena más como una gran profesor de teología, que como un gran Santo de Dios!

De cómo el papel desempeñado por la razón cambió gradualmente —por vía de la ciencia moderna— de sirvienta de la fe, a sirvienta del hecho, es

una larga historia, frecuentemente repetida, para ser relatada; sin embargo, ha sido expuesta usualmente, con una tendencia marcada a hacer de ella un punto de apoyo, ya como una apología para la nueva ciencia, o bien como una apología para la fe antigua. Supongo, que esto es un tanto inevitable, pero, desafortunadamente, no ha sido una realidad. En un aspecto, si la historia de la religión no es totalmente de dulzura y de luz, tampoco lo es la historia de la ciencia. Si hubiésemos de recordar los penosos episodios en la historia de la religión, tales como la condenación de la astronomía de Copérnico, hecha por la Iglesia Católica Romana, a partir de 1616 a 1728, a fuer de sinceros, tampoco podremos olvidar los así mismo penosos acontecimientos de la historia de la ciencia, tales como la teoría flogística de la combustión, en química, anterior a Lavoisier.

Incidentalmente, la principal dificultad que hiciera típicos los estudios del pasado siglo XIX, tales como la *Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia*, por John W. Draper y *Una Historia de la Lucha entre la Ciencia y la Teología en la Cristiandad*, de Andrew D. White, consistió en que sus autores no fuesen muy precisos como historiadores: no importa cuán competentes hayan podido ser como darwinianos.

Como en las pinturas de Rembrandt, toda la historia humana debería ser compuesta en claro-oscuro, como así conviene a la naturaleza finita del hombre. Más aún: el hecho desabrido es que el cambio verificado en los maestros, en pro de la razón, el que se realizó con el advenimiento de la ciencia moderna, no trajo solamente ganancias como tampoco puras pérdidas para el hombre moderno. Dicho de otra manera, no podríamos hacer inteligible el crecimiento relativo a los peligros de los avances científicos expresados por los propios científicos en el tiempo presente.

Es indudable, que desde el aventajado punto alcanzado por la ciencia moderna, la ciencia medieval fue estéril, pero no del todo estéril. A pesar de todo, la Edad de la Fe, nos proporcionó algún conocimiento profundo acerca del destino humano y nada más que esto.

Usando una distinción agustiniana, la filosofía medieval fue pobre en *scientia*, pero rica en *sapientia*. La razón de su riqueza, en sabiduría religiosa y de su pobreza en ciencia natural, se encuentra íntimamente conectada en el hecho de que la concepción cristiana del Universo puede ser asimilada sin mayor dificultad a la física teológica de Aristóteles, en la que cada cosa obedece a un propósito; pero difícilmente a la física mecánica de Galileo, en la que cada cosa simplemente sucede. La síntesis tomista pudo llevar juntos, adecuadamente, tanto al cielo como al infierno, haciendo de ambos los símbolos de la vida buena; pero, ¿cómo en el mundo puede llegar a ser armonizado el paraíso con la naturaleza descrita en el lenguaje matemático de

los cartesianos del siglo XVII, o bien de los newtonianos del siglo XVIII, para no hablar de la naturaleza "roja de diente y garra" de los darwinianos del siglo XIX? No hay duda entonces, de que "el conflicto entre la religión y la ciencia", es un problema moderno.

Con objeto de comprender en forma más clara el por qué la filosofía moderna dirige su atención hacia el conflicto de la fe y de la ciencia y por qué la filosofía medieval no lo hizo así, sería necesario indicar, primordialmente sus tradiciones intelectuales dominantes. En tanto que el pensamiento medieval operó primariamente en *dos campos de saber*, en armonía mutua: la filosofía griega y la fe religiosa, el pensamiento moderno lucha esencialmente en *dos campos de conocimiento*, en conflicto mutuo: la fe religiosa y la ciencia natural. Si es evidente que el pensamiento medieval trabajó con un par de commensurables, el propósito del saber, que fue la meta común de Aristóteles y de Santo Tomás, debería ser evidente, en forma igual que el pensamiento moderno trabaja con un par de inconmensurables. Aun cuando hay dos especies de saber *en armonía mutua*, una puede ser mejor o peor que la otra; pero cuando hay dos especies de conocimiento *en conflicto mutuo*, si uno de ellos es verdadero, el otro debe ser falso, de acuerdo con el principio de contradicción. He aquí la inevitabilidad del conflicto moderno entre la fe y la ciencia.

Seguramente, es cierto que Descartes y Newton *trataron* en el siglo XVIII de reconciliar sus nuevos axiomas de física matemática con los antiguos axiomas de la fe religiosa, si bien su intento hubo de fracasar, como así es dable advertirlo de plano en los trabajos de sus menos conservadores y más consistentes discípulos. ¿En qué forma puede ser descrita la naturaleza a semejanza de una gran maquinaria —la que en todos sus aspectos resulta pálida— para que pudiera ser armonizada con el firmamento del Salmista que nos muestra la mano de la obra divina?

Atendiendo a este cuadro puramente mecánico de la naturaleza, no constituye una sorpresa el que los modernos materialistas condenen a la religión tradicional, como así acontece, ya sea con Espinoza, el que la llamó "el refugio de la ignorancia", o con Marx, que la consideró un simple refugio: "El opio del pueblo". Bajo estas circunstancias, ninguna otra salida era posible.

Si nuestro análisis histórico es correcto, la única forma sensible de avocarnos al problema es indagar y captar la raíz del mismo. Esto nos llevará a la conclusión ya dicha, de que el conflicto en sí mismo, se origina, en virtud de una premisa falsa, a saber: que la ciencia natural constituye un campo de conocimiento y la fe religiosa, otro. Si bien la filosofía medieval cometió el error de considerar a la fe y a la ciencia como dos aspectos del *saber*, la

moderna filosofía ha caído en el error de considerarlas como dos campos de conocimiento.

En contraste con el comprometedor espíritu dominante tanto en la filosofía medieval como en la filosofía moderna, afirmamos que la ciencia natural pertenece al dominio del conocimiento, en tanto que la fe religiosa pertenece al del saber. Sin embargo, antes de elaborar mi propia posición, me gustaría tomar en cuenta un punto de vista filosófico contemporáneo —esto con fines comparativos—, que al igual que otro, insiste en que a propósito del histórico conflicto entre la fe y la ciencia pero que a la vez difiere en el fin del enfoque particular naturalista del problema, que voy a proponer. Tenemos en mente el punto de vista multicolor del positivismo.

De acuerdo con la escuela positivista de pensamiento, el conflicto moderno entre la religión y la ciencia, no nace de una premisa falsa: nace de una premisa que carece de significado. Para el positivista, el creyente religioso está hablando de cosas que no tienen sentido, cuando le atribuye verdad-valor a la fe, ya que esto es algo, que, en virtud de no ser empíricamente confirmable o refutable, no tiene nada que ver con el conocimiento, en sentido ordinario. Dicho en otras palabras: la fe religiosa no tiene significancia cognoscitiva para el positivismo.

Dos variedades del positivismo religioso han captado la atención pública en los Estados Unidos de Norteamérica, a partir de los principios del siglo: una de ellas, desarrollada por el ya desaparecido George Santayana y la otra, por el también desaparecido, John Dewey. Para Santayana, la religión tiene significación poética: nos ayuda a vivir mejor, abriéndonos paso —a través de la imaginación— para “vivir en otro mundo”.

Para Dewey, en cambio, “el valor contenido en la religión es primariamente ético: nos ayuda a vivir mejor en este mundo favoreciendo —a través de la voluntad—, la fidelidad a los fines ideales incluidos”. De las dos interpretaciones positivistas de la religión, la de Dewey ha echado más raíces en los Estados Unidos, que la de Santayana. De seguro, esto es más inteligible, tomando en consideración la tendencia e inclinación características hacia el pragmatismo del pensamiento norteamericano. Tengo dos comentarios breves que hacer respecto del enfoque positivista al conflicto de la fe y de la ciencia.

Primero: el motivo que hay atrás del enfoque positivista, como claramente se advierte, es el emancipar a la religión tradicional de sus elementos supersticiosos, así como de sus “embrollos históricos”. Este motivo, es sin duda, altamente encomiable, pero el positivista tiene que pagar un precio terriblemente alto por ello. Una consecuencia derrotista de su “Proclama de Emancipación”, es que la religión no es explicada en este mundo, sino fuera de él.

La religión, no obstante, se diluye, tanto con Santayana —para glorificar a la poesía—, como con Dewey, para glorificar a la ética.

En ambos casos, la marca distintiva de la religión se pierde en el proceso de la purificación positivista. El positivista corre, para siempre, el riesgo de arrojar al caño junto con el agua sucia, la propia calidad religiosa, ya sea que aprobemos o no a la religión, ésta es lo que los hombres hacen como contestación a lo que respetan como sagrado. Bajo cualquier cultura, sino es que “bajo cualquier cielo”, es ésta su cualidad, incorporada en cualquier culto, código y credo —las 3 ces de la religión— que distinguen lo religioso de lo secular, en la experiencia humana. Históricamente, la religión y la ética, sin duda alguna, dependen totalmente, una de la otra; sin embargo, son independientes para el intento de que una de ellas pueda ser reducida lógicamente a la otra. Usted no necesita a la religión para ser bueno, pero sí la necesita para ser santo. En una palabra: el hombre como religioso, es un hombre reverente.

Para ilustrar la diferencia existente entre la ética y la religión, tómese la creencia de la hermandad del hombre. Moralmente vista, la creencia está referida a la dignidad del hombre, como único miembro de la sociedad; pero analizándola desde el punto de lo religioso, se refiere a lo sagrado que hay en el hombre, como hijo único de Dios —lo que es algo más y distinto, del ideal moralista de la *Fraternité* de la Revolución Francesa. Dicho brevemente, la religión es a la ética, lo que la metafísica es a la ciencia. Así como la metafísica va adelante de la ciencia, en el sentido de agregar una nueva dimensión de comprensividad a los actos acumulados, así la religión va adelante de la ética, en el sentido de agregar una nueva cualidad de santidad a los ideales sostenidos, y así como necesitamos de la filosofía para completar nuestro fundamento en el conocimiento científico, así también, necesitamos de la fe para complementar nuestra provisión de saber moral.

Mi primer comentario sobre la proyección del Positivismo en el conflicto de la fe y la ciencia, trató de la materia, el segundo tratará del método. Aquí nuevamente, es recomendable el motivo ya expuesto del positivista. Este nos exige ser rigurosos acerca de la naturaleza del conocimiento y escrupulosos en lo que se refiere al método para llegar a él. ¡A tal grado que el resultado neto es que la sola ciencia, consiguió ser bendecida con el “status” cognoscitivo! Lo que es el ascético para la vida espiritual, el positivista lo es para la intelectual: una especie de “observador absoluto de las reglas”. Ahora bien, como un reto en contra de los dogmatistas religiosos, el positivista está ciertamente en lo correcto, cuando niega significancia fáctica a la religión, pero se equivoca cuando no le concede alguna significación cognoscitiva. El hecho de que debamos dirigirnos hacia la ciencia, por los hallazgos hechos

acerca del hombre, no es razón para no ir a la religión, por las enseñanzas acerca de su destino. En cualquier forma, la estrategia del positivista en su forma de disponer y de usar del moderno "conflicto científico religioso", debe ser aparente: descartando a la fe, como una forma de conocer y restaurándole su valor, como un medio de vida. Apelando a "la fe común de la humanidad", el positivista alcanza, seguramente, a relacionar religión y ciencia, en términos que, por lo menos, constituyen un denominador moral común. Si bien lo maneja de este modo, es solamente al precio de sacrificar su diversidad. En pocas palabras —paradójico ciertamente—, la lógica de la situación exige una posición en la cual ambas guarden intactas las diferencias de la fe y de la ciencia y al mismo tiempo puedan resolver, ya de hecho, su diversidad.

Con objeto de resumir todas las consideraciones históricas precedentes, ya se trate del punto de vista de los antiguos tomistas, el que sacrifica la continuidad de la ciencia y de la fe, a costa de su diversidad; o bien, el nuevo punto de vista positivista, que si lo tiene que hacer en un sentido opuesto así lo hará, necesitamos una *via media*, como tercera alternativa.

Admitiendo, de acuerdo con Santayana y con Dewey el que la fe religiosa sea lo óptimo para ayudarnos a *vivir* mejor; vamos a argüir siguiendo la secuela de que la fe religiosa tiene también una función teórica, que nos ayuda a *conocer* mejor. Con lo anterior, sin embargo, no queremos significar que la fe sea una fuente de conocimiento, en el sentido ordinario —conocimiento de hechos (información), bien en el sentido norteamericano de "saber-como" (pericia)— sino en el más importante sentido griego o sea, el conocimiento de los valores (saber).

Contrariamente al pensamiento medieval, el que subordina la ciencia natural a la fe religiosa, y contrariamente, al pensamiento moderno, que lo verifica esencialmente al revés, argüiremos, además, que la fe y la ciencia son coordinadas, más bien que subordinadas, una en relación con la otra. Empero, nuestra proyección total al conflicto fe-ciencia, en el mundo moderno, estará basado en la distinción tradicional entre el saber y conocimiento, pero en realidad, constituirá una rehabilitación de ella cuyo propósito es el restablecimiento de la continuidad entre las dos.

En la vida cotidiana, distinguimos entre el estar *informado* acerca de las cuestiones de hecho y ser *sabio* sobre cuestiones del valor. Ese estar bien informado en esto o aquello, no constituye una necesaria garantía para convertirse en un sabio acerca del significado de la vida como un todo, hecho que penosamente se manifiesta así en la historia humana, y ciertamente, esta Era de la Ciencia, no es una excepción. ¡*El homo sapiens*, no es solamente el *homo sciens* de la irrespetuosa taxonomía de Linneo!

El preguntar cuál es la relación entre la fe y la ciencia, es preguntarse qué

relación hay entre el saber y el conocimiento. Para ser precisos, desde que la ciencia es coextensiva con el dominio total del conocimiento (en el sentido ordinario), y desde que la fe es coextensiva con sólo una parte del dominio del saber (habiendo otras variedades del saber, tales como la filosofía y la poesía), se sigue que el preguntar cómo la fe y la ciencia están relacionadas una a la otra, es preguntarse qué relación hay entre una parte del saber y la totalidad del conocimiento. Ahora bien, para contestar la cuestión de cómo la fe y la ciencia son reconciliables, es preciso determinar la relación existente entre dos términos distintos: saber religioso y conocimiento científico, y para determinar tal relación, a su vez, es necesario subsumir cada una de ellas a su género común, que es *cognoscitivo*. Lo anterior, nos lleva directamente hacia el campo de la lógica comparativa.

La lógica (en el sentido amplio), es el estudio sistemático de lo *que* sabemos y de *cómo* conocemos. La lógica comparativa trata sobre las similitudes y diferencias en nuestros objetos y métodos de conocimiento. Como así lo he afirmado en alguna otra parte,<sup>1</sup> el objeto principal de los credos religiosos difiere en "*status*" proposicional de los sujetos materiales de las ciencias naturales. Desde que las creencias religiosas, pese a las apariencias que pudiera haber en contrario, pertenecen a una subclase especial de juicios *certeros* o *absurdos* de valor, más que a la clase general de juicios *verdaderos* o *falsos*, de hecho, se concluye que las proposiciones religiosas son para ser juzgadas, no como verdaderas o falsas (en sentido fáctico), sino como *certeras* o *absurdas*. Ilustrando lo anterior, es evidente que la proposición cristiana: "Todos los hombres son pecadores", no puede ser valorizada en la misma forma en que lo hace la proposición zoológica: "Todos los hombres son animales". Establecido someramente esto, mi tesis es en el sentido de que las así llamadas verdades eternas de la religión, son "verdades especiales", en el sentido exclusivo de *valor*. Mas esto engendra un serio problema de carácter semántico, que es necesario aclarar antes de poder esperar resolver el moderno conflicto existente entre la fe y la ciencia.

La palabra verdad ha sido utilizada en varios sentidos y sería menos equívoca, ciertamente, si abandonásemos la expresión "verdad religiosa" y la llamásemos por su nombre apropiado, que es el de *saber* religioso. En cualquier forma, saber en el contexto religioso, significa pensar *sabiamente* acerca de las cosas últimas, pero ¿cuál es el verbo inglés, exacto, que pudiera transmitir este modo de pensar? Por desgracia, no hay un verbo en el uso común

<sup>1</sup> PATRICK ROMANELL, *La Significancia Cognoscitiva de la Religión, La Nueva Democracia*, vol. XL, No. 3 (Julio de 1960), pp. 20-28.

que corresponda exactamente al nombre "saber";<sup>2</sup> aunque, por fortuna, en este respecto, el idioma inglés distingue entre los verbos, "reason" (razonar) y "know" (conocer). Actualmente, puede uno encontrar, en un buen diccionario inglés, el verbo "wit" (to be aware) (enterarse), que se deriva de la misma raíz anglosajona (witan), como también el nombre "wisdon". Mas desafortunadamente, su actual empleo es arcaico, con la excepción de la frase específica "to wit" (a saber). De cualquier manera, si pudiéramos restablecer el uso del verbo "wit", en la lengua inglesa, nos sería muy fácil comprender la diferencia entre el "pensar sabiamente" y el "pensar fácticamente" (saber en el sentido ordinario), como así, hoy comprendemos la diferencia entre cualquiera de los dos y el "pensar recto" (razonar). ¡Considero que la confusión semántica podría ser desviada si, en el futuro, en nuestro modo de pensar pudiésemos emplear el infinitivo "to wit", para cuestiones de saber, y el infinitivo "to know", para cuestiones de hecho! Mientras tanto, tal vez el verbo inglés en uso, que transmite una mejor idea de conocer, en el sentido de saber, es "comprehend" (comprender), que significa saber, no simplemente a través de la información, sino a través de la apreciación. En cualquier forma, aprehender hechos es una cosa y comprenderlos es otra. Pero esto último, significa reconocer el valor o significado de las cosas, por lo que este reconocimiento de su valor o significado de las cosas, constituye una especie de conocimiento. En otras palabras, el conocimiento en el sentido comprensivo, es el reconocimiento de las cosas mientras valen ya sea que éstas existan o no.<sup>3</sup>

Hay muchas definiciones de saber, sin embargo, la más relevante para el objeto de nuestra discusión, es ésta: saber es la "habilidad de juzgar adecuadamente y ajustar esos juicios sagazmente a los hechos, especialmente cuando están relacionados a la vida y a la conducta".

De acuerdo con esta definición, tomada del Diccionario Webster, el saber presupone información científica y más aún, incluye al mismo tiempo, el ir más allá de los hechos, introduciendo una perspectiva hacia los mismos.

La ciencia se define usualmente, como un *conocimiento organizado*; una

<sup>2</sup> En las lenguas romances hay, por ejemplo, el verbo "saber" y el nombre "sabiduría", en español, para distinguir entre conocer y conocimiento. Mas, a pesar de esta distinción, el uso y no la lógica, han determinado su significado, aun en este caso.

<sup>3</sup> Si el conocimiento debe ser entendido en el sentido griego de saber y si el saber debe ser entendido como el *reconocimiento* de los genuinos valores, entonces la sin par noción de Platón del conocimiento como *reminiscencia*, tiene más sentido de lo que pudiera aparentar al principio. De acuerdo con lo anterior, aquellos platónicos y aristotélicos que han tomado su noción, en forma literal, han perdido la sutil significación de su Teoría del Conocimiento. El mismo Platón, según yo opino, no fue platonista, pero esto es, obviamente, otra cuestión.

definición más correcta sería: *información organizada*. El poeta inglés, William Cowper, claramente observó que conocimiento y saber, "están lejos de ser uno"; pero se alejó en demasía, cuando agregó que "en múltiples ocasiones, no tienen conexión". De cualquier manera, la distinción que hemos esbozado aquí, existe entre tipos de cognoscitividad, no entre tipos de hombres. Los científicos, considerados como grupo, son como otros hombres: algunos son sabios, algunos no lo son, en la medida en que algunos saben más y otros menos. Ningún grupo tiene el monopolio del saber, ni aún los filósofos, que se supone deben ser devotos amantes de la sabiduría. ¡Por etimología! Esto es obvio.

Con este preliminar semántico, de los tres modos primarios de pensar en el hombre, que son: razonar (en sentido estricto); conocer (en sentido usual), y valorizar —lo que está fuera de estudio—, estamos preparados para considerar la lógica específica de la religión. Así como las matemáticas puras proceden por deducción y la ciencia natural, por inducción (dicho esto, en lenguaje popular para establecer su diferencia solamente por razones de brevedad), así la religión procede por la fe. La fe es un término de múltiples significados, sin embargo, ¿cuál es su significado en el contexto metodológico? Fe (en el sentido de *Fides*, no *fiducia*, confianza), es una forma religiosa de intuición. Es decir, la fe, como intuición religiosa, es el método de la intuición aplicado a la religión. Así la fe es para la religión, lo que el método científico es para la ciencia. Si identificamos a la ciencia con el método científico debemos entonces, con el mismo signo, identificar a la fe con el método *fideístico*. Esto no implica, de ninguna manera seguramente, que el método intuitivo de la fe sea tan digno de fiar como el método empírico de la ciencia; pero el hecho de que no lo sea, constituye un argumento en contra de su *abuso*, no un argumento en contra de su *uso* apropiado. El método científico puede definirse como el método de la investigación comprobada. Ahora bien, la lección que aprendimos de la historia de la ciencia, es que la esencia de la ciencia, no descansa en conclusiones particulares que alcanza con respecto a éste o a aquel sujeto de la materia en cuestión. Más bien, se apoya en su *método* peculiar de corregirse a sí misma, para alcanzar esas conclusiones, aunque se debe agregar, que muchos intérpretes recientes de la ciencia, tienden a exagerar este punto y hablan como si el método científico lo fuera todo y las conclusiones obtenidas por ella no tuviesen ningún valor.

Sea esto como sea, todavía tenemos que aprender de la historia de la religión, la contraparte de la lección, tomada de la historia de la ciencia; particularmente, el que la religión, en su aspecto de credulidad, no está constituida, tanto por su materia primordial —la cual es *legión*—, sino por su

método característico, que es la fe. Al poner el acento en la fe, como el método de la religión, no olvido el hecho de que los más de nosotros, por lo menos en el mundo occidental, y especialmente los protestantes, identifican a la fe, con el objeto principal de la materia, es decir, con los artículos específicos de la fe o creencias.

Pero este no es argumento en contra de nuestro énfasis en la fe como método, porque si nos contamos uno a uno, la mayoría de nosotros una vez más, no pondríamos a la par tampoco la ciencia con su método, sino con su específica materia primordial.

En otro aspecto, la mayoría no está del todo equivocada en este punto, ya que no debemos olvidar que la materia y el método, van juntos en toda cuestión. A esto se debe que la materia determina, en última instancia, cuáles métodos son apropiados para ello y cuáles no lo son. Si bien nuestra cuestión original en el fondo es la siguiente: ¿son las conclusiones religiosas conciliables con las conclusiones científicas y es el método de valorizar lo precedente compatible, a largo plazo, con el método de valorizar esto último? Esto nos lleva al meollo de nuestro ensayo.

En nuestra opinión, la más reveladora idea sobre el objeto de la fe religiosa, nos viene del capítulo XI, de la Epístola a los Hebreos. Aunque esta Epístola permanece anónima y se ha disputado desde los tiempos más antiguos acerca de la identificación de su autor, he tomado la tradición que la atribuye a San Pablo. Posiblemente, el lector recordará que los tres primeros versículos del inspirado capítulo, están relacionados a la fe, como una vía de comprensión; los versículos restantes, nos proporcionan ejemplos, tomados del Viejo Testamento, de lo que puede realizarse a través de su poder. Es, a no dudarlo, el famoso primer verso del capítulo, el que es fundamental para nuestro tema: "La fe es la substancia de las cosas por las que esperamos, la evidencia de las cosas no vistas" (Epístola de los Hebreos: 11:1).

Naturalmente, como es de esperarse, este pasaje paulino ha sido acertado y erróneamente interpretado, en variadas formas; la más sería incompreensión del mismo es aquella que acepta la definición de la fe, en la primera parte del texto, como substancialmente pura, pero en cambio, rechaza el aspecto de la fe, en la segunda parte, tomando como base que ésta "no es evidencia del todo".<sup>4</sup> Esta presunción descansa en la equivocada idea de que las dos partes del texto expresan, no obstante, diferentes conceptos acerca de la fe. A su vez, esta misma presunción, se apoya en un erróneo entendimiento del término "substancia". De acuerdo con el diccionario Webster, la palabra

<sup>4</sup> JOHN HERMAN RANDALL, JR., ¿Son los Dogmas Religiosos Cognoscitivos e Inteligibles?, *Journal of Philosophy*, vol. LI (1945), p. 159.

"substancia" (en inglés, substance), como es empleada en el texto, significa "base", "fundamento" o "substanciación" (en el sentido metodológico), lo cual es evidencia. De esto, se concluye que las dos partes del texto, son solamente lenguajes distintos para expresar la misma idea acerca de la naturaleza de la fe, de su método y del objeto propio de su estudio. Como en el pasaje paulino, "substancia" y "evidencia", son términos gemelos, equivalentes, para el método de la fe, así "las cosas por las que esperamos" y "las cosas no vistas", son frases equivalentes para la materia de estudio. En forma breve, la fe al menos para San Pablo, en la Epístola a los Hebreos 11:1, es la substanciación de las cosas por las que se espera, o la evidencia de las cosas no vistas. Consecuentemente, no podemos aceptar sólo una parte del texto y rechazar la otra: o todo o nada.

Es por demás interesante el observar que, la definición de fe, en la Epístola a los Hebreos, por implicación, nos conduce a distinguir nítidamente los aspectos evidentes de la religión y de la ciencia. Si definimos a la fe como la evidencia de las cosas no vistas, entonces la ciencia podría ser definida como la evidencia de las cosas vistas. En la ciencia —como así lo consagra el decir popular— ver es creer; en la religión, el tener esperanza, es tener fe. Pero si tal es el caso, ¿por qué hemos de crear un conflicto entre las dos, como así lo encontramos en el mundo moderno? La contestación debe de buscarse desde el punto del origen dual de la religión en la vida humana. La religión nace, no solamente por el intento del hombre para satisfacer su anhelo de esperanza, sino también, germina de su intento para satisfacer a su exigencia de certidumbre. Estas dos vitales necesidades del hombre se contraponen una con otra, y su choque es el responsable de las tensiones internas de la religión, así como de los conflictos eventuales de ésta con la ciencia. Para ver mejor esto, permítasenos echar una ojeada breve a la Teología Paulina, por vía de ilustración.

De acuerdo con la definición de fe, en el capítulo XI, de la Epístola a los Hebreos, los objetos de la fe, son las "cosas esperadas", o bien, "las cosas no vistas", o sea, que éstas son ideales en su contenido. Aunque, de acuerdo con el resto de la Teología paulina los objetos de la fe no son esperanzas espirituales, sino dogmas sobrenaturales. Esta diferencia en los objetos de la fe, expresa un cambio radical de actitud por parte de San Pablo, si comparamos el capítulo XI, de la Epístola, con el X, en la que hay una exhortación dirigida a los seguidores de Cristo para "abrazar rápidamente y sin titubeos, la profesión de nuestra fe" (Hebreos 10:23). De hecho, aún podríase captar el cambio altamente significativo en la actitud hacia la fe, en el propio capítulo XI, si comparamos el citado primer verso con el último. Pero, ¿qué refleja este cambio de horizonte?

Evidentemente, esto refleja la gran paradoja de toda religión. Visto el problema, psicológicamente, repetiremos, que la religión es un intento del hombre para satisfacer dos necesidades antitéticas: su necesidad de esperanzas individuales —lo que siempre envuelve un elemento de riesgo— y su necesidad de una garantía cósmica, que lo asegure a sí mismo en contra del riesgo. Tómese la creencia cristiana de la inmortalidad personal, y se comprenderá, prontamente, cómo el choque, perfectamente natural de la esperanza y el dogma, consideradas como necesidades humanas, es el responsable de las contradicciones internas dentro de la propia religión. La esperanza constituye el principio de incertidumbre en la religión, el dogma es el principio de su infalibilidad. Más específicamente, el cambio de actitud hacia la fe, en la Teología Paulina, agudamente refleja la diferencia entre Pablo, como *Santo* y de Pablo, como *Apóstol*. Pablo, el Santo, en una Epístola (Hebreos 11:1), nos ofrece un mensaje de esperanza; pero Pablo, el Apóstol, en otra Epístola (I Timoteo 6:12), lo transforma en un grito de combate, para la predicación del Evangelio de Cristo y la evangelización del mundo: “¡Pelead por la buena batalla de la fe!” El primer Pablo, habla de la fe como una forma de substanciar las cosas *esperadas*; el segundo, habla de ella como una forma de justificar las cosas por las que se ha combatido. Por una parte, la fe de San Pablo, como Santo, establece *posibilidad* (como expresada a través de la esperanza), la categoría básica de un credo religioso; la fe de Pablo, el Apóstol por otra parte, crea *certidumbre* (como expresada a través del dogma), su categoría básica.

En mi modo de ver, el alma de San Pablo debió sentirse profundamente atormentada entre los bienes en conflicto, inherentes a las dos actitudes acerca de la fe: una, dirigiéndose hacia un credo basado en esperanzas e ideales —precarios, pero dinámicos; la otra, por su parte, yendo hacia una creencia basada en temores y dogmas —segura, pero estática. En forma clara, Pablo de Tarso, es una de las figuras más grandes y trágicas que haya habido en la historia de la Humanidad y la tragedia de la Cristiandad, es, en el fondo, su trágica vida, escrita con profundos caracteres. No es necesario agregar que por trágico, no quiero decir patético, sino dramático. No hay nada que nos mueva a compasión en la carrera de un gran Santo, o bien de una gran religión. Y en el extremo de que una religión particular lleva, en su seno, las dos mismas actitudes de conflicto hacia la fe; una satisfaciendo a la necesidad humana de esperanzas y la otra, dando igual satisfacción a la necesidad de aseguramiento; en ese extremo, también, la tragedia de la fe Cristiana es la tragedia de todas y cada una de las fes religiosas.

Una vez exhibido el conflicto interno dentro de la propia religión, nos encontramos, finalmente, dispuestos a sugerir la solución pertinente para el

conflicto externo de la religión y de la ciencia, conflicto que hemos heredado del mundo moderno. Para contestar la cuestión: “¿son la fe y la ciencia reconciliables?”, tan concisamente como nos sea posible, diremos que la fe religiosa y la ciencia natural son compatibles, si, y *solamente si* la fe es comprendida como la vía para substanciar las más elevadas esperanzas o posibilidades del hombre. Para la otra idea de la fe, fe como la forma de justificación para sus dogmas sobrenaturales, vemos que va en contra del carácter *antidogmático* de todo esfuerzo científico. En otras palabras: los dogmas religiosos y las hipótesis científicas *no pueden* mezclarse, pero las esperanzas religiosas y los hechos científicos, en sus últimas causas, *sí lo pueden*. Esto significa que la función propia de la fe, como el método de obtener el saber religioso, no llega a ser ni la sirvienta de la ciencia, ni tampoco un sustituto de ella. Es más, su función es la de complementar al conocimiento científico con la más comprensiva perspectiva que nos sea dada dentro del destino cósmico y humano. Sin la ciencia, la fe es ciega para los límites naturales del conocimiento: la ciencia, sin fe, carece de los alcances últimos del saber. La relación —en el plan cognoscitivo— entre la fe y la ciencia, es una relación de dos formas diversas de entendimiento, las que se complementan una a la otra, en sus peculiares caminos de acceso a la cognición humana; significa esto que, mutuamente, superan sus limitaciones. Negar la posibilidad de esta *relación complementaria*, entre la ciencia natural y la fe religiosa, es mostrar estrechez de pensamiento.

Debo confesar que la solución recién propuesta para el conflicto moderno entre la religión y la ciencia, aparece demasiado buena como para ser cierta. Para que no pueda acusárseme de no haber justipreciado algunas cuestiones, permítaseme —aunque sea brevemente— agregar que el problema permanece aún irresoluto, localizándolo, por lo menos, en tres importantes aspectos: *primero* —para empezar por lo obvio—, demostramos que la ciencia y la fe, no son necesariamente rivales en función, de la misma forma en que su relación, de la una a la otra, es complementaria. En otras palabras, lo que demostramos es que ahí no hay un conflicto necesario entre la verdad y el saber, como tal. Sin embargo, lo anterior no significa que no pueda existir conflicto entre los alegatos específicos de la ciencia, por un lado y los de la contraparte religiosa, por el otro. La cuestión de que si la fe y la ciencia son *reconciliables*, refiérese solamente a la posibilidad de reconciliación entre el pensamiento religioso y el conocimiento científico y no a su actual reconciliación en cualesquiera referencia en particular. El adjetivo “reconciliable”, es por naturaleza, un término que connota posibilidad y no un término que signifique *necesidad*. Además, no hay una seguridad —tomada de la lógica de la situación— de que en cualquier tiempo o lugar, en particular, tanto

los partidarios de la religión, como los científicos, individualmente considerados, actualmente, pudiesen dedicarse por entero a atender sus propios negocios, en lugar de enlazarse en polémicas unos con los otros. Tenemos demasiada evidencia de su haber en el pasado, para ser muy optimistas del futuro. En una palabra: aquí, como en cualquiera otra parte, lo que es verdadero en lógica, no es necesariamente verdadero en historia. *Segundo:* el que las creencias religiosas son para ser juzgadas como sabias o absurdas, más aún que como verdaderas o falsas, no implica el que tengamos a nuestra disposición un criterio automático para determinar *cuáles* son sabias y *cuáles* son absurdas. Pienso que debemos ser sencillos, del todo, acerca del problema de la prueba, en materia de fe y no ceder a la tentación de compensar en demasía, afirmando con un toque patético de bravura, que el entendimiento religioso es superior al científico, en *todos* sentidos, como así ha ocurrido con demasiada frecuencia en el transcurso de los siglos, en pensadores que debieron conocer mejor el problema. Citemos un ejemplo bastante ilustrativo, tomado de la moderna filosofía: Kant, estuvo en lo cierto al sostener que las creencias de la fe son superiores a la ciencia, en profundidad de significación; pero se equivocó al pensar que éstas son superiores a ella en lo que respecta a la certeza de la prueba. Pese a lo que los filósofos y teólogos tengan que decir sobre este tema, las materias de la fe son más debatibles que las cuestiones de facto. Si colocásemos, tanto a la matemática como a la religión, en su puridad, en los dos límites de lo *continuum*, de la cognoscitividad humana, mientras más nos acercásemos al límite de lo matemático, tendríamos mayor certeza de prueba y a una mayor aproximación del límite religioso, tendríamos menos. Aunque, si bien, las fes tienen un soporte más directo en nuestro bien que la pobreza y nimiedad de los hechos y de las figuras o símbolos, las creencias religiosas son menos susceptibles de probar que las leyes de probabilidad en la ciencia, solamente, que éstas a su vez, son menos, que las abstractas proposiciones de las matemáticas. Este estado metodológico de cuestiones, constituye el elemento *trágico*, en nuestra vida intelectual y sobre ello, no hay nada que podamos hacer, excepto el comprenderlo y tratar de sacar el mejor provecho.

*Tercero:* el aspecto final, en el que aún tenemos el problema de ajustar los postulados de la fe y de la ciencia, nos vuelve a lo inicial, a la parte histórica de nuestra discusión, en la que llamamos la atención sobre el hecho de que el conflicto original entre la fe y la ciencia, en el mundo moderno, se basaba en la incompatibilidad de los dos conjuntos de *conocimientos*. En significativo contraste, su versión contemporánea, se apoya en la incompatibilidad de dos conjuntos de *valores*. Ahora bien, seguramente, en lo anterior, no puede darse ningún conflicto —en teoría— de valores, entre la verdad y

el saber; pero ¡sí puede haber multitud de ellos en la práctica! Si el hombre medioeval sufrió por haber puesto toda su simpatía del lado de la fe, esto podría también referirse al hombre de nuestros días, por haberse inclinado totalmente hacia el lado de la ciencia. Una indicación reciente de lo anterior, nos viene de una zona inesperada. Ponderando el lugar de la fe, dentro del esquema científico de las cosas, uno de nuestros distinguidos hombres de ciencia, hizo orgullosamente anunciar su matrimonio de “el Evangelio de la Ciencia y el Evangelio de Cristo”,<sup>5</sup> en uno de nuestros magazines populares. Tal anuncio, debió, indudablemente de ser una noticia confortante para esas devotas personas en nuestro mundo nebuloso y que son las más ansiosas en encontrar un camino abierto para el estado de confusión en que nos hallamos. Pero, haciendo a un lado la observación de la ciencia, en sí misma, no es un “evangelio”, del todo; sospecho firmemente que el anunciado matrimonio, es sólo un síntoma del divorcio actual de la ciencia y la fe, en la sociedad contemporánea.

Para mostrar cuán proféticamente San Francisco se anticipó a la crisis espiritual que priva en la actualidad, a pesar de encontrarse a gran distancia temporal, como lo son los principios del siglo XIII, terminamos empleando una notable cita suya, que dice: “Suponed, que tenéis la suficiente sutileza y ciencia para conocer todas las cosas; que os encontráis familiarizados con todos los lenguajes, así como también con el curso de las estrellas y de todo lo demás, ¿qué poseéis para sentirnos orgullosos de esto? Un solo demonio en el infierno, sabe más que todos los hombres de la tierra, puestos juntos. Pero hay una cosa de la cual el espíritu maligno es incapaz, y que además, constituye un timbre de gloria para el hombre: ‘Ser creyente en Dios’”.<sup>6</sup> Pero este no es argumento en contra de nuestro énfasis en la fe como método, porque si nos contamos uno a uno, la mayoría de nosotros una vez más, no pondríamos a la par tampoco la ciencia con su método, sino con su específica materia primordial.

<sup>5</sup> WARREN WEAVER, *A Scientist Ponders Faith*, *Saturday Review*, January 3, 1959, p. 33.

<sup>6</sup> Citada en la obra de JOHN HERMAN RANDALL, JR., *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin (1926), pp. 100-101.