

# EL *ETHOS* INTELLECTUAL DEL DIÁLOGO ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN

— Juan José Blázquez Ortega\*

## RESUMEN

El diálogo entre comunidades de interlocutores racionales acerca de saberes tan distintos como los que pertenecen a la ciencia y a la religión supone un *ethos* intelectual en ambos, que cualifica y hace posible su encuentro. La intención de este texto es introducir el significado de dicho *ethos* y su valor práctico. Como consecuencia de ello, cabría esperar un reconocimiento mutuo de la forma de pensar, del tipo de lenguaje que está en juego y de los presupuestos asumidos por ambos mundos, para llegar a un verdadero diálogo interpersonal y a una comunicación intelectual eficaz entre ellos.

**Palabras clave:** *Ethos intelectual, diálogo, ciencia y religión.*

## ABSTRACT

Dialogue between communities of rational speakers about the different ways of knowledge from science and religion, presupposes an intellectual *ethos* in both of them, which qualifies and makes possible their encounter. The purpose of the present article is to introduce to the meaning of this *ethos* and to its practical value. As a consequence, a mutual acknowledgment of the way of thinking, of the language employed at the interplay and of those assumptions from both worlds is due to be expected, in order to achieve a true interpersonal dialogue and an effective intellectual communication between them.

**Key words:** *Intellectual ethos, dialogue, science and religion*

El concepto de *ethos* intelectual necesita aquí alguna aclaración para nuestro propósito. No se trata de “Ética” ni de la moralidad de quienes realizan algún tipo de empresa intelectual. Lejos de eso, el *ethos* corresponde aquí a una forma de pensar que configura y determina una concepción axiológica sobre el carácter o la identidad de la actividad intelectual y sus productos, sin referirse necesariamente al bien o al mal. Por lo tanto, esta reflexión pretende

descubrir, más bien, algunas condiciones esenciales de los interlocutores del mundo de la ciencia y del mundo de las religiones que hacen posible su encuentro. Como consecuencia de ello, cabría esperar un reconocimiento mutuo de la forma de pensar, del tipo de lenguaje que está en juego y de los presupuestos asumidos por ambos mundos, para llegar a un verdadero diálogo interpersonal y a una comunicación intelectual eficaz.

\* Centro de Estudios en Ciencia y Religión (CECIR), UPAEP, Puebla, México.

Desde luego, es fundamental un diálogo auténtico y positivo, que no niegue la mejor parte del uno al otro. De hecho, todo verdadero diálogo implica, precisamente, afirmar los puntos acertados del otro y el aprecio por su mirada. Todo eso, sin embargo, habrá de ser asumido con un mínimo de simpatía y amistad por el otro. Sólo así, entonces, será un diálogo crítico y reflexivo, pero, a la vez, constructivo de interlocutores competentes y honestos que

se involucran en un compromiso teórico, pero también en un compromiso personal de búsqueda en común por la verdad. De tal modo que, entre interlocutores concretos que comparten una inquietud similar, al involucrarse en un diálogo humano más vivo, estarán mayor dispuestos a escucharse, siendo conscientes de que, en todo caso, pueden ofrecerse mutuamente algo de su propia experiencia y conocimiento.

### EN LA CORRIENTE DEL DIÁLOGO

Para lograr esto se necesita, como en muchas otras cosas, iniciativas audaces de personas concretas, pero también de instituciones. No es posible pensar que el diálogo ocurrirá espontáneamente y menos si tal iniciativa es ajena a los intereses reales de la vida de los interlocutores. Esto es particularmente relevante para la situación global actual y, principalmente, para las universidades, donde se espera el cultivo de una cultura de pensamiento crítico y reflexivo, así como de un diálogo racional y significativo en su ejercicio, entre los diversos participantes, guiados por el bien del conocimiento.

Desgraciadamente, también es cierto que, dentro de nuestros colegios y universidades, existe una especie de desconexión en el

mundo de la actividad intelectual y académica entre quienes profesan las ciencias y los que se dedican a las humanidades. Pero, lo peor ocurre cuando se produce una desconexión en ambos del mundo de la vida intelectual de la materia intelectual más importante, que es nuestra propia vida<sup>1</sup>. Porque, aunque nos centremos en el tema específico de la relación entre ciencia y religión, necesitamos tratar de entenderlo en un contexto más amplio, a saber, el de la búsqueda de sentido acerca del mundo, de la vida y de nuestro propio yo, siempre que queramos ser no sólo racionales, sino completamente razonables.

Por otra parte, si se trata este tema como un mero entretenimiento especulativo, o incluso como un mero producto de la cos-

1 En el mundo de habla hispana, tal vez el autor de mayor influencia sobre esta idea haya sido José Ortega y Gasset (1883-1955). Para él, el conocimiento más valioso era el que resultaba más significativo para nuestra propia vida. Por ejemplo, en su *En torno a Galileo* (1933), Obras Completas. Alianza Editorial. Madrid, 1983. Por otro lado, a lo largo de todos los escritos de G. K. Chesterton, también hallamos esencialmente esta idea. Por ejemplo, Chesterton, G. K.: "The religious aim of education," en Collins, D. (ed.): *The spice of life and other essays*. Darwin Finlayson. Beaconsfield, 1964, pp. 50-53. Él es, ciertamente, la inspiración de estas líneas, en el mismo supuesto del "hombre para quien la controversia era, más bien, un examen que un conflicto," como lo describió su amigo Hilaire Belloc.

tumbre o de cierta pasión intelectual por las novedades, o simplemente por ir en contra de una tradición, ello no nos conduce a ningún camino. Debe tratarse, por el contrario, como la expresión de una preocupación genuina por estos asuntos. Sin embargo, es muy preocupante la hostilidad irracional, de cuando en cuando, hacia este tipo de diálogo dentro de algunas universidades, principalmente del Estado. En éstas, a veces, existen grupos de científicos y profesores con una ideología intolerante contra la religión, entendida como un mero fenómeno sociológico y psicológico equivalente, o peor que eso, a la superstición. Por otro lado, en contraste, generalmente no existen muchos grupos religiosos en contra de las principales teorías científicas, dentro de las universidades, en nuestros países latinoamericanos; pero, no obstante, existen.

Aún así, el desarrollo de la historia contemporánea de la ciencia ha arrojado luz sobre el marco conceptual adecuado para interpretar con mayor precisión los casos de conflicto o de desacuerdo entre ciencia y religión<sup>2</sup>. Es decir, la historia real de los hechos, más allá de los conocidos clichés de divulgadores más bien superficiales que han tergiversado los hechos o, al menos, reducido la complejidad histórica y, no pocas veces, la sutileza de los mismos a la simplicidad o a la excentricidad. Por tanto, una reflexión sobre las verdaderas razones históricas que han prevalecido y condicionado esas interpretaciones fáciles y acomodati-

cias en épocas posteriores ayudaría a lograr un intercambio intelectual más dinámico y abierto entre estudiosos e interesados en un diálogo serio sobre ciencia y religión.

En consecuencia, es ineludible enfatizar la necesidad de reconocer la distinción entre lenguajes y métodos en el intercambio entre una y otra, especialmente en aquellos temas que resultan ser punto de encuentro o de desencuentro. Además, también es necesario potenciar el papel mediador de la filosofía en el centro de las discusiones actuales, al borde de los límites de la ciencia y la teología. Al respecto, hay un lugar importante para la filosofía de la ciencia en aquel intercambio, como habría de esperarse. Sin embargo, eso parece no ser suficiente, ya que hay problemas que no son planteados por la estructura del conocimiento científico, sino que provienen del comportamiento de la propia naturaleza. Por lo tanto, no debe descuidarse una filosofía de la naturaleza, renovada con la ciencia y la filosofía contemporáneas. Esto ha faltado durante un buen tiempo en la historia reciente de la filosofía. Por lo demás, no hay muchas instituciones académicas y de investigación que emprendan esta iniciativa *ex profeso*, por cierto.

El punto es comprender lo que es la naturaleza y el universo entero, así como su significado para la humanidad. Por eso, en el centro de este quehacer intelectual no sólo se encuentra la estructura epistemo-

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, véase Koyré, A.: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Gallimard. Paris, 1973; Brooke, J. H.: *Science and Religion. Some historical Perspectives*. Cambridge University Press. Cambridge, 1991; Lindberg, D., and Numbers, R.: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Science and Christianity*. UCB Press. Berkeley, 1992; McMullin, E.: *Galileo and the Church*. UND Press. Notre Dame, 2005.

lógica de nuestras representaciones científicas sobre el mundo sino, justamente, la reflexión racional sobre la estructura ontológica y metafísica de la naturaleza. Por otro lado, la imagen científica del mundo, junto con una visión crítica y realista de la naturaleza, proporciona los elementos adecuados para una profunda comprensión fi-

losófica y teológica de esta última, desde una perspectiva más complementaria<sup>3</sup>. De este modo, la filosofía y la teología podrían considerar las explicaciones científicas del mundo dentro de sí, para esclarecer su propio esfuerzo intelectual y modo de argumentación, mucho más de lo que sucede todavía hoy.

### CONCEPCIÓN DE LA CIENCIA

Podríamos comprenderlo mejor si consideramos, contrariamente a lo que comúnmente se entiende, que la ciencia no es un conocimiento racional absoluto. No procede de verdades necesarias, no es puramente objetiva, única y definitiva —no es categórica sin más. Por el contrario, es un tipo de conocimiento que admite, dentro de ciertos límites bien definidos, un pluralismo teórico y metodológico, dentro de su propia estructura epistemológica, al momento de explicar los fenómenos naturales, debido a la complejidad e irreductibilidad de los fenómenos que son su objeto de estudio. Además, también admite una relatividad cognitiva, condicionada por los siempre limitados recursos, muchas veces evolutivos, de representación e interpretación por parte del cognoscente.

Pero, como es sabido, es inevitable un reduccionismo temático y una parcialización metodológica, pues toma ordinariamente sólo una porción de toda la realidad natu-

ral, considerando sólo un aspecto objetivo de ella, de entre otros; por eso, por cierto, la ciencia es una cierta re-creación de la realidad y no una mera descripción fenomenológica de la misma. Al proceder de esta manera, con todo, la ciencia se limita a su campo, material y epistémicamente. Así mismo, define su dominio, dentro del cual puede moverse libremente. De esta manera, legitima su autonomía epistemológica y, por tanto, la autoridad que le compete en su materia de estudio, respecto de otras disciplinas y otras formas de conocimiento.

Sin embargo, a menudo nuestras comunidades científicas carecen de una plena conciencia del alcance y de los límites de su propia disciplina científica, así como de las posibilidades de la relación epistémica y axiológica que existe con la filosofía y la teología. Por otro lado, falta diálogo y colaboración entre nuestros académicos cuando tienen que ir más allá de su área de especialización, por las razones o moti-

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo: Artigas, M.: *La mente del universe*. EUNSA. Pamplona, 2000; Coyne, G., Heller, M.: *A comprehensible universe. The interplay of science and theology*. Springer-Verlag. New York, 2010. O bien, Życiński, J.: *God and evolution. Fundamental questions of Christian Evolutionism*. CUA Press. Washington, 2006.

vos que sean<sup>4</sup>. De cualquier modo, parece que no es fácil encontrar intereses comunes más allá de los de campos conocidos. Todo esto, en efecto, es una dificultad a superar para entablar un diálogo fecundo entre las ciencias entre sí y, particularmente, entre ciencia, filosofía y teología. Además, no es extraño encontrar un empobrecimiento en muchas expresiones de la divulgación de la ciencia, lo que empeora las cosas, por desgracia.

Más todavía, esta cuestión implica una seria indagación sobre la naturaleza de la razón y de sus operaciones, para explicar cómo es posible este diálogo. Pues, la cuestión es, más precisamente, la interrelación entre el conocimiento científico como conocimiento teórico, de control y medición confiable del mundo observado, y la creencia religiosa acerca de la existencia humana y su destino. Podría quizá ser de ayuda atender también al hecho de que la ciencia exige por igual el convencimiento subjeti-

vo de la veracidad de sus afirmaciones, independientemente de sus implicaciones éticas, sociales y sociales; pero ligada, a la vez, a su condicionamiento histórico.

Sin embargo, el análisis metacognitivo de la ciencia muestra los límites cognitivos naturales e intrínsecos de ésta: su carácter parcial, progresivo y provisional. Aparte de eso, encontramos esos límites que provienen de las dificultades técnicas, observacionales o experimentales y de control<sup>5</sup>. Esto también demuestra que la objetividad del conocimiento científico no es sólo el resultado de un proceso cognitivo y del razonamiento lógico. No es sólo un conocimiento basado en el contenido de los procedimientos de observación y verificación, por parte del sujeto cognoscente. Es tanto más el resultado efectivo de la persuasión personal de que algo en la investigación es verdadero y de que, por eso, vale la pena buscarlo. Ése es el proceso subjetivo propio del reconocimiento de la evidencia<sup>6</sup>.

### FE RELIGIOSA

Por otro lado, existe un desafío cultural para comprender que la fe religiosa no es una experiencia irracional, puramente subjetiva, como se piensa en ciertos ambientes intelectuales. No, la religión también puede ser considerada como una fuente

de verdadero conocimiento, no sólo como una creencia psicológica, hecha posible por el afecto de un individuo profundamente conmovido sentimentalmente. Esto no sólo porque el contenido doctrinal de la fe dentro de una determinada tradición reli-

4 Cfr. Nubiola, J.: "Science as a Form of Life and Cross-disciplinarity: Mariano Artigas and Charles S. Peirce", *Scientia et fides* 4(2) / 2016, en <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2016.031>.

5 Cfr. Artigas, M.: *Filosofía de la ciencia experimental*. EUNSA. Pamplona, 1999.

6 Véase, desde una perspectiva interesante, Haack, S.: "Revolutionary scientism subverted," en *Evidence and inquiry*. Prometheus Books. New York 20092. Chapter 8: pp. 213-238. También Cohen, J.: *An essay on belief and acceptance*. Clarendon Press. New York, 1992.

giosa posea argumentos racionales, internos a la estructura inteligible de la verdad creída; eso ya es suficiente, sobre todo si esta verdad es inteligible para los creyentes. Pero también porque sostiene argumentos externos desde su reflexión teológica, es decir, argumentos de credibilidad para los no creyentes, especialmente para todos aquellos que se acercan racionalmente a esa tradición religiosa y tratan de comprenderla desde su propia y común experiencia humana.

De hecho, las grandes religiones monoteístas, al menos, presentan tales argumentos para mostrar la credibilidad de su fe y tradición como algo razonable. Pero también presentan, en algún momento, argumentos que apelan a convencer sobre la “necesidad razonable” de creer, si no se quiere caer en un absurdo o en una contradicción intelectual. Sin embargo, esto no debe exagerarse, ya que la fe es un acto personal libre de aceptación no tanto de evidencias puramente lógicas, sino existenciales.

Sin embargo, hay otra razón importante, a saber, la del particular hábito intelectual

y la intuición que la fe provoca en el creyente<sup>7</sup>. Nos permite juzgar sobre la realidad desde una perspectiva mucho más universal y trascendente que desde la ciencia. Todo esto significa que debe elaborarse un esfuerzo hermenéutico para una integración racional de la ciencia y la religión, a fin de exhibir la irreductibilidad, distinción y relativa autonomía de ambos “campos”, así como mantener su complementariedad y la posibilidad de diálogo entre los dos.

Por otro lado, si consideramos a las religiones como “áreas de conocimiento”, especialmente donde la fe es también un principio inteligible de la reflexión teológica, encontramos que la ciencia y la religión se asemejan en el método, en tanto ambas realizan esfuerzos de comprensión racional para conocer. Ambas recurren a la intuición y a la experiencia vivida cuando se trata de aquellos elementos que nos llevan a la formulación de teorías, modelos y paradigmas, o doctrinas, lo que a su vez vuelve a influir en la interpretación de los hechos, según el famoso esquema de Ian Barbour, por ejemplo<sup>8</sup>.

### HERMENÉUTICA DE LA RAZÓN

Además, debemos considerar entonces algo de la mayor importancia, a saber, que la razón es capaz de distanciarse adecuadamente tanto de la ciencia como de la religión. Es decir, la razón es capaz de juzgar herme-

néuticamente sobre la veracidad de sus proposiciones y de la confiabilidad de un discurso argumentativo sin comprometer su intento de comprensión dentro de ambos. Significa que, por un lado, la razón no se

7 Cfr. Newman, J. H.: *Ensayo para contribuir a una Gramática del asentimiento*. Encuentro. Madrid, 2010.

8 Cfr. Barbour, I.: *Religión y ciencia*. Trotta. Madrid, 2004, pp. 183-273.



restringe a ningún uso particular de ellos.

De este modo, tanto la ciencia como la religión, en su propio y común primer plano de manera equitativa, posibilitan la ampliación y el aumento de su propia capacidad de comprensión precisamente por ello. Sin embargo, eso es comúnmente cierto si el uso de la razón se concibe como una capacidad para alcanzar la verdad en un ejercicio personal de la vida, pero no cuando se concibe meramente como un dispositivo especulativo con capacidad de articulación lógica de representaciones mentales y objetos, incluso si tienen una base empírica u observacional.

En otras palabras, los seres humanos racionales no deberíamos confinar el pensamiento personal al razonamiento puramente lógico-formal, incluido el de la ciencia, ya sea de las ciencias naturales, de la filosofía o de la teología. En cambio, parece más bien **razonable** mantener la razón abierta a cualquier rasgo que se derive tam-

bién de la lógica de la vida. En este sentido, la experiencia personal y el acontecer de la vida parecen ser una fuente más rica para la razón que la actividad puramente intelectual, pues ordinariamente el pensamiento no es sólo analizado, particularizado, sino contrastado con la vida, diríamos que “es también vivido”. Al menos si pensamos en el que proporciona el sentido de la vida, la solidaridad y la necesidad de entendimiento mutuo dentro de una sociedad, generalmente.

Así, la razón se libera realmente del esquema puramente formal y unívoco de nuestras ideas, por brillantes que sean. Libres de eso, los hombres y mujeres que piensan hacen efectiva, así y sólo así, esa irreductibilidad y autonomía de la ciencia y la religión como campos legítimos del saber. De manera sobresaliente, conlleva la complementariedad de ambos para lograr una visión integral del mundo y de la existencia humana, desde la perspectiva de la totalidad, desde la perspectiva de la vida humana<sup>9</sup>.

### ETHOS CULTURAL

Por la misma causa, la posibilidad verdaderamente racional del diálogo proviene del hecho de la necesidad de la referencia recíproca también a la vida humana. Sin embargo, no se logrará, si no rechazamos el extremo equívoco del relativismo y subjetivismo de la modernidad tardía, es decir, si nos negamos a aceptar cualquier tipo de certeza para algunas verdades. Porque, tal

situación, de hecho, nos divide y nos hace crecer separados unos de otros. Incluso dificulta proponer el diálogo con esperanza. Si esta situación fuera sólo teórica, podría parecer que no influye tan negativamente en nuestra oportunidad de diálogo. Pero su aparente posición apacible y tolerante, defendida por algunos grupos importantes de nuestro medio intelectual, no ha sido sino

<sup>9</sup> Cfr. Casale, U. (ed.): (*Jospeh Ratzinger*) *Benedicto XVI*. Sal Terrae. Santander, 2011, pp. 31-38 y 46-59.

una negativa a escuchar otros argumentos que los suyos. Esa no es una posición intelectual honesta.

Esto también es mayormente cierto para el nihilismo posterior, que niega la capacidad humana de acceder a cualquier verdad fundamental que dé sentido al mundo y a la vida humana. Aquél no ofrece posibilidad alguna a una crítica racional y, por tanto, a un diálogo sincero para la búsqueda de la verdad. Es comprensible que tal forma de pensar haya aparecido como una reacción natural a una razón autoritaria practicada entre nosotros. Sin embargo, esto definitivamente no puede conducirnos a una forma más humana de vivir juntos como comunidades de auténticos interlocutores, puesto que eso nos lleva fácilmente a desconfiar de la sinceridad de nuestras palabras.

Igualmente, esto haría imposible la libertad en la sociedad porque impediría cualquier entendimiento mutuo basado en argumentos racionales. Preferiríamos tener que depender únicamente de la buena voluntad de los más poderosos. Porque, si no hay posibilidad de llegar a la verdad, sólo el poder se presenta como el medio para dar

estabilidad a la sociedad. Y ése es, de hecho, el *ethos* de la “razón” que lamentablemente vemos en varias universidades y “grupos de expertos”. Pero, con esto se defiende una resistencia ideológica a cualquier diálogo entre ciencia y religión, ya que se interpreta solamente como un mero juego de posiciones interesadas por el poder. Mas todo ello, por supuesto, no tiene nada que ver con la ciencia en sí, sino con una ideología falaz.

En sentido estricto, esas reacciones extremas casi se auto-refutan, en cuanto constituyen una clausura de la razón como capacidad para conocer la verdad. Pues toda verdad, por parcial y provisional que sea, exhibe en realidad un carácter absoluto en sí misma<sup>10</sup>. Esto es, está determinada por un significado real. En adelante, la búsqueda intelectual de la verdad significa un rechazo a una ambivalencia lógica absoluta de pensamientos dentro de un marco líquido de ideas y valores<sup>11</sup>. Y lo es, no sólo por la funcionalidad operativa de la razón, sino más aún por sus facultades para conocer la verdad, y por la inteligibilidad del mundo también. Más aún, esta suposición hace posible, en la práctica, el trabajo real de los científicos.

### RE-COMENZAR UN DIÁLOGO

Sin embargo, llama la atención que aun la débil hermenéutica de la era postsecular acoge con vivo interés la experiencia re-

ligiosa, a pesar de que con frecuencia sea necesario rescatarla del peligro del autoencierro en el mundo de la mera experiencia

10 Scheler, M.: “Phenomenology and Theory of knowledge,” and “The theory of the three facts,” in *Selected philosophical essays*. (Tr. and Intr. by D. Lachterman.) Evanston, 1973, pp. 136-287.

11 Véase Bauman, Z.: *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. México, 2013.



subjetiva e incommunicable. De todos modos, tal interés apunta a revelar el sentido de la razón misma, en la medida en que el esfuerzo hermenéutico de interpretación de la vida humana, como incesante búsqueda de comprensión, mira más allá de un criterio establecido, fijo, permanente y atemporal. Apunta hacia algo más allá del descubrimiento de la capacidad significativa del lenguaje. Es decir, todavía más, apunta a algo trascendente al enigma del mundo y de la existencia humana que, tanto para la razón filosófica como para el intelecto científico, se convierte en algo inaprehensible, pero en la misma experiencia concreta y contingente de un sujeto cognoscente, en la medida en que éste no agota nunca la verdad de los significados del mundo y de la vida. Es así, parece, como se nos asoma el Misterio en la misma reflexión sobre nuestra capacidad cognoscitiva e interpretativa.

Por eso es necesaria una comprensión analógica de la verdad, una hermenéutica analógica o una interpretación analógica, que nos permita abrazar afirmaciones positivas contenidas en cada posición diferente<sup>12</sup>. Éste es el caso, por ejemplo, del reconocimiento de la relatividad como expresión de la subjetividad del conocimiento racional humano y de la complejidad de lo real, así como la deconstrucción, que pretende mostrar el discurso oculto dentro de los argumentos racionales, que puede ayudarnos a eliminar falsos absolutos sobre la religión y la ciencia. De este modo, el conocimiento científico puede abrir la puerta a la búsqueda

del significado de ese conocimiento y de su papel para comprender mejor el significado mismo del hombre en el mundo; y la religión puede abrirle la puerta a la ciencia dentro de su estructura interpretativa como ampliación de su horizonte de significados, más que como una invasión indebida o violenta. Por otra parte, esto asimismo puede ayudarnos a evitar caer en la fragmentación iterativa de la realidad y perder la perspectiva de totalidad y plenitud del conocimiento y de la vida humana.

Por supuesto, un diálogo fructífero entre el conocimiento científico y las tradiciones religiosas requiere una crítica sensata, capaz de corregir las carencias y los excesos de ambos lados. Requiere una crítica incluso si tal diálogo llega a ser asimétrico debido a las exigencias objetivas de esos dos enfoques, si bien no inadecuado o irrelevante. Sin embargo, un diálogo como éste tiene que permitir descubrir las posibilidades cognitivas y éticas con un beneficio mutuo. Posteriormente, tampoco debe descuidarse el descubrimiento del condicionamiento moral e histórico del conocimiento científico y religioso.

No sólo por la exigencia de la honestidad intelectual como su valor primordial, o la integridad ética de sus aplicaciones en bien de la humanidad, sino por el sentido humano de la naturaleza del conocimiento mismo como búsqueda en común y progresiva de la verdad. En consecuencia, desde el punto de vista histórico, las religiones han originado habitualmente un *ethos*

12 Cfr. Beuchot, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008, pp. 32-58.

moral, de tal manera que la experiencia normativa que introduce en la vida del creyente contribuye a la potenciación de la capacidad humana de reconocimiento de los límites de la razón y de la acción humana,

así como de su extensión. En este sentido, la religión revela también su valor práctico en la esfera del conocimiento, mas si y sólo si no se muestra contraria a la razón o irracional.

### DIÁLOGO REAL

Así, no puede haber un conflicto real entre ciencia y religión, si se respetan sus propios niveles de conocimiento y horizontes significativos. Pero tampoco pueden seguir siendo indiferentes entre sí, a menos que se frene o se frustre el dinamismo natural de la razón como búsqueda de la comprensión plena, cosa que sólo puede darse como fruto de una decisión tomada o de un prejuicio obstaculizador, más que por la objetividad del conocimiento, la complejidad del mundo real y mental y por la inevitable interrelación interdisciplinar de los saberes. De todos modos, podemos afirmar que el diálogo entre ciencia y religión en nuestro tiempo también ha mostrado la necesidad de superar los errores y malentendidos del pasado de ambos lados.

Así, además de las cuestiones epistemológicas, metodológicas y ontológicas, existen, por supuesto, otras de la teología, la psicología, la sociología, la semiótica, etc. Sin embargo, sería útil destacar algunas condiciones esenciales que influyen de manera poderosa en la mente y el corazón de los interlocutores, creyentes o no, o bien, científicos, filósofos o teólogos; a saber, aquellas condiciones que pertenecen al ámbito

de la antropología moral del conocimiento, al ámbito de ese *ethos* intelectual necesario, en la medida en que creer o no creer, y saber, confluyen en un mismo yo como único sujeto personal, si bien no encerrado en sí, sino abierto a la comunicación con otros.

De esta forma, es central el papel del sujeto humano que se pregunta. Es decir, o bien del creyente que quiere ser científico o del científico que quiere seguir siendo creyente. O, igualmente, del no creyente, sea científico o no. Pues, ambos quieren saber y, muy probablemente, se preguntan alguna vez al menos cuestiones filosóficas y/o teológicas, o, al final, toman conciencia de que las preguntas se las hacen también otros miembros más de las mismas comunidades de sabios o fuera de ellas, reclamando una explicación razonable del mundo y de la vida. Esto, en conjunto, supone la búsqueda racional, genuina y honesta de la verdad y la sabiduría, es decir, del sentido fundamental de la existencia humana y del sentido humano de la ciencia, para todos los que se preguntan y aun para los que no.

## EL NÚCLEO DEL DIÁLOGO

Es decir, se trata de descubrir los presupuestos necesarios para comprender el lugar correcto del conocimiento dentro de la unidad de la experiencia personal, del conocimiento y de la existencia humana. Dicho de otro modo, la cuestión es encontrar esos elementos comunes y humanos del diálogo, que hacen posible el saber y que nos permitan distinguir la verdad rigurosa de lo que no lo es, y eliminar los obstáculos que impedirían el auténtico progreso del conocimiento, de la sociedad y de la humanidad, en la medida en que hoy dependemos cada vez más de la ciencia y de la tecnología. Sin embargo, como estamos muy necesitados de una visión de conjunto más sensible a lo humano, es necesario también un medio cultural más transparente y con raíces antropológicas más profundas.

Entre estos elementos, en el núcleo de la cuestión, podemos destacar:

1. Una actitud realista, no engañosa, esto es, una apertura del yo a la totalidad de lo real, y a todos sus factores como un todo, así como la disposición a aceptarlos, admitiendo la posibilidad de que podría contradecir nuestra forma de pensar o nuestras más queridas intuiciones, y nuestra forma de vivir<sup>13</sup>.
2. Así, una voluntad de aceptar la

posibilidad razonable de esperar lo inesperado como causa de aquello que queremos comprender. Porque, una razón crítica siempre debe estar abierta a la sorpresa y al acontecer en la vida. Junto a una cuidada metodología de interpretación de los hechos, debe existir siempre la voluntad de aprender de lo que nos sobreviene. Desde este punto de vista, podríamos invocar aquí, por ejemplo, la falsabilidad de Popper, al menos.

3. En consecuencia, una honestidad intelectual ante hechos, datos, explicaciones, interpretaciones y ante el parecer de los demás. Es decir, una búsqueda personalmente honesta de la verdad como la contribución más auténticamente intelectual del hombre a una búsqueda universal de comprensión, no ajena a la comunidad espiritual de los que buscan saber. Con ello, una voluntad alentadora para todos de seguir la verdad, una vez encontrada.
4. Sin embargo, esto comprende, sobre todo, la verdad moral, la verdad del hombre y la verdad de la fe. No obstante, tales verdades deben entenderse formando parte más de una experiencia fundamentalmente personal que de una mera representación conceptual de un objeto ya definido por la mente<sup>14</sup>.

13 Ortega y Gasset, J.: *Sobre la razón histórica*, en *Obras completas*, Vol. XII. Alianza Editorial/Revista de Occidente. Madrid, 1983; Zubiri, X.: *Naturaleza. Historia. Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 199410; Giussani, L.: *El sentido religioso*. Encuentro. Madrid, 200810.

14 Cfr. Wojtyła, K.: *Persona y acción*. Palabra. Madrid, 2011. Parte I.

5. Asimismo, una profunda libertad interior de investigación. Este punto es extraordinariamente importante, en mi opinión. Significa la convicción profunda del carácter insustituible de nuestra propia e inalienable conciencia y libertad, que hace realmente posible esa experiencia de la verdad, es decir, fundada en la vida, no sólo en la mente, es decir, experiencia vital. Es decir, concebir la verdad como una experiencia de nuestra propia vida, una vida del yo total, de una persona viva. Sin embargo, tal concepción implica dos aspectos complementarios.

a. Podríamos afirmar que este rasgo podría ser, sin duda alguna, una conexión entre la actitud filosófica tradicional y la actitud moderna hacia la interrelación de la ciencia y la religión, si resistimos a la tentación “posmoderna” de contentarnos con una débil satisfacción intelectual, en vez de la afirmación satisfactoria de haber alcanzado una verdad, por limitada que sea. Más bien sería una magnífica oportunidad, por tanto, para restituir una verdad relativa realmente fuerte o sólida, es decir, relacionada con la realidad de cada ser y aspecto de él, así como de la adecuada capacidad de los modelos y paradigmas para expresarla con justicia. Así, la verdad se presenta como una verdad universal disponible que pone límites a nuestra autonomía falsamente absoluta.

Por otro lado, es por eso que la fe religiosa, o bien, la religión en una iglesia institucional, parece hoy insostenible para muchos, por mucho que se pretenda la universalidad de la verdad. Porque es impensable pensar en ningún tipo de límites derivados de él para cualquier pensamiento consistente. Pero, eso es un malentendido. Porque, si bien el pensamiento humano tiene límites, y no son pocos, como ha demostrado la historia reciente de las ideas, no puede quedarse encerrado en esos límites, en todo sentido. Al contrario, pretende, por su propia naturaleza y capacidad, abrir y ensanchar sus límites para explorar la trascendencia de sí mismo. Tal condición exhibe la gran necesidad de que se ayude a una razón vital, a fin de alcanzar una verdad superior, salvadora para el hombre, y aun para la ciencia, en su conjunto. Y esa es una función de la religión<sup>15</sup>.

b. Por otra parte, esto implica la ausencia, o la necesidad de la eliminación activa y consciente de las pre-juicios acríticos e infundados, que nos impiden el acceso a la verdad. En la base de esto se encuentra lo que podríamos llamar la “moralidad del conocimiento”. Porque sabemos que juzgamos con nuestros propios juicios previos. Pero, limitarnos a admitirlo, sin ser conscientes, en la medida de lo posible, de su real valor sobre la verdad desinteresada y, al mismo tiempo, responsabilizándonos de ellos, no es tampoco ni suficiente

---

15 Cfr. Ratzinger, J.: *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme. Salamanca, 2005. Parte II.

ni intelectualmente honesto. De hecho, la filosofía y la teología, y la ciencia también, no están libres de teorías y valores, en la medida en que, de hecho, encontramos valores cognitivos y morales establecidos tanto en el conocimiento teórico como en el práctico<sup>16</sup>. Esta carga de valores refuerza la exigencia de ser autocríticos con nuestra propia forma de pensar, de ser honestos con nosotros mismos, para lograr un sano equilibrio intelectual y tener un conocimiento elevado y abierto y, por tanto, fecundo.

6. Empero, es necesario hacer énfasis en la racionalidad como criterio inequívoco de la búsqueda intelectual de la verdad, aun admitiendo los límites de la razón humana impuestos por su naturaleza para comprender el mundo y el yo, reconociendo asimismo su poder efectivo. O sea, que es necesario reconocer la pretensión razonable de la **fe en la razón**, que hizo posible el avance del conocimiento, de hecho<sup>17</sup>.
7. Mas, debe entenderse como una racionalidad personal, vital y no meramente cognitiva. Debe estar abierta

al encuentro humano y capaz de hacer una propuesta sólida a otros que también buscan la verdad. En la medida en que el acceso a ella se debe más a una actitud personal de sinceridad ante la vida, que a una forma pura de pensamiento. Ahora bien, de nuevo, esto implica una relación interpersonal con otros buscadores de la verdad, colegas o amigos del saber<sup>18</sup>.

8. Además, es necesario destacar una voluntad y una capacidad de comprensión **dia-lógica**, esto es, de **alteridad** y de **empatía** con nuestros interlocutores. Esto significa que realmente reconocemos que efectivamente existen otros. Reconocemos, por ende, su mentalidad y libertad de pensamiento y expresión, tan valiosa como la nuestra. Pero, por ello mismo es que podemos acogerlos y tratar de comprenderlos, al reconocerlo como algo común o universal, esto es, como algo compartido. Precisamente, eso es lo que nos permitiría adentrarnos en su mundo y entender, de esta forma, su “experiencia [viva] del mundo de la vida”. Su propia comprensión, por tanto, y, por consiguiente, esto permite crear los lazos y las condiciones que hicieran posible la existencia de una comunidad personal, o un “nosotros” interpersonal, buscando

16 Por ejemplo, Popper, K.: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós. Barcelona, 1967; Artigas, M.: *La mente del universo*, cap. 7; Lekka-Kowalik, A.: “Why science cannot be value-free,” en *Science and Engineering Ethics*, 16 (1), 2010: 33-41.

17 Véase Kuhn, T.: *The Copernican Revolution: planetary astronomy in the development of Western world*. Harvard University Press. Cambridge, 1992 (repr. ed.). Desde otra perspectiva, John Paul II: Encíclica *Fides et ratio*: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_en.html)

18 Cfr. Nubiola, J., vid. supra.

juntos una respuesta a la búsqueda común de la verdad<sup>19</sup>.

9. Asimismo, en alguna medida, se requiere la voluntad de realizar una colaboración intelectual como servicio a los demás. Pues, la búsqueda de la verdad es en realidad una tarea comunitaria y no aislada, tanto la investigación específica como la interdisciplinaria. Sobre todo, se presenta como algo natural al tratar cuestiones trascendentales humanas,

comunes, desde diferentes perspectivas racionales. Por consiguiente, se requiere una voluntad de colaboración recíproca de la ciencia y de la religión como un servicio humanitario, contribuyendo de este modo a los bienes del desarrollo y de la paz, entre otros. Esto expresará la conciencia y aceptación del alto significado que tienen ambas para las personas, esto es, como portadoras y promotoras del bien universal de la humanidad.

#### EN UNA NUEVA DIRECCIÓN

Me gustaría recordar dos diálogos contemporáneos emblemáticos, entre la religión y la ciencia, o entre la fe y la razón. Podrían contribuir a considerar la interrelación entre ciencia y religión en el contexto más amplio de la vida humana y en el contexto de la preocupación social, política y cultural. Me refiero al intercambio entre el cardenal Carlo Maria Martini y Umberto Eco y entre Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger<sup>20</sup>. Sabemos que ellos no lograron un acuerdo total. Pero, también sabemos que ambos hicieron el mayor esfuerzo por entender y por hacerse entender.

Demostraron al menos que hoy parece posible volver a proponer un diálogo interpersonal como método para confrontar ideas en muchos lugares, después de mu-

cho tiempo, lleno de actitudes irreconciliables, unívocas frente a los esquemas. Y lo que es peor, esas actitudes hacia (contra) el otro prójimo sólo porque él o ella no piensa como yo o nosotros. Me pregunto si este tipo de diálogos pueden llevarse a cabo en nuestro subcontinente, libre de tantos obstáculos ideológicos y políticos, en paz y con intención mutua de entendimiento. Eso espero, porque, nuestro tiempo y espacio está en mejores condiciones para eso, a pesar de tantos males.

En todo caso, en definitiva, el caso muestra que la búsqueda de la verdad conlleva el drama de la existencia del ser humano, que es siempre el drama de alguien, y de todos. Así, se trata de una pregunta fundamental de un “quién” singular, que pregunta por

19 Cfr. Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo. Buenos Aires, 2008, especialmente: Parte III, pp. 145-230; Wojtyła, K.: *Persona y acción*, especialmente: Parte IV, pp. 375-406.

20 Cfr. Eco, U. - Martini, C. M.: *¿En qué creen los que no creen?* Taurus. Madrid, 1997; Habermas, J. - Ratzinger, J.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006.



sí mismo, no sólo una pregunta formulada por un “qué” esquemático sino, en último término, para saber “quién soy yo y cuál es mi destino”. Porque podemos hablar de múltiples y diversos asuntos concernientes a la ciencia y a la religión, pero debemos darnos cuenta de que en este diálogo, como en toda acción humana, no sólo está la verdad de la razón sino, sobre todo, la verdad sobre el hombre mismo.

Además, en muchos aspectos, la fe en la razón es una verdad normativa, pragmática. Pero resulta también que la fe una puesta en los demás es también una verdad normativa, precisamente, para buscar la verdad. Desde luego, esto depende de la manera en que los seres humanos nos relacionamos y esperamos conocer. Eso conlleva empeñarse en dominar el arte de la convivencia y la armonía. La forma religiosa de ver el mundo y la forma racional de conocer deberían ayudar a alcanzar así un acuerdo entre el pensar y vivir en comunidad. De modo que, afrontar el diálogo entre ciencia y religión de esta manera se convierte en una gran cuestión para la vida y de la razón.

Finalmente, me gustaría agregar a eso que el diálogo entre ciencia y religión parece ser, de hecho, una necesidad no inesperada de nuestra cultura global actual. Sobre todo, porque necesitamos una verdadera cultura del diálogo, es decir, de creaciones, iniciativas y estilos de vida y formas de pensar, que nos lleven, en la medida de lo posible, a un verdadero encuentro humano entre nosotros. No sólo por el interés cognitivo para quienes están o estarían interesados en el

conocimiento, que ya de suyo tiene su importancia. O bien, por su interés político, en la medida en que una nueva política con un perfil más participativo es condición de posibilidad de supervivencia de las sociedades democráticas. Pero, tanto más por el común interés humano de asegurarnos un futuro más humano como humanidad, en el contexto de una perspectiva intelectual y axiológica de totalidad que podamos compartir o consensar.

Es decir, no solo nos damos cuenta de que nos necesitamos más funcionalmente, en perspectiva global. Vemos que podemos comunicarnos nuestras experiencias y tradiciones como una contribución positiva a nuestra comprensión y apoyo mutuos. Además de eso, también es urgente y necesario sopesar firmemente, a nivel intelectual, la contribución positiva de la ciencia, la filosofía y la teología, así como de la religión y la fe, al descubrimiento de la realidad profunda del mundo en el que nos encontramos, con sus problemas y sus misterios. América Latina realmente tiene que orientarse en esta nueva dirección, a fin de desarrollar sociedades más libres, democráticas y sostenibles.

Evidentemente, no podemos predecir nada, pero se nos da la oportunidad de estimar que mientras exista un *ethos* intelectual y cultural que haga posible considerar un diálogo entre ciencia y religión como algo muy razonable, cabría la esperanza de un diálogo más amplio y mucho más fructífero para todos, en el futuro. Puede facilitar, de manera decisiva, el compromiso más consciente y responsable de nuestros

pueblos por la solidaridad y la comunión visibilidad de la historia humana.  
efectivamente posible, a pesar de la impre-

