

Pablo da Silveira

Profesor de Filosofía Política en la Universidad Católica del Uruguay.
Profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad de Montevideo.
Investigador y escritor.



¿Se puede conciliar la fe religiosa con la libertad intelectual?

En el presente estudio se aborda la relación entre fe y razón a partir de dos interrogantes: la primera, referida a la posibilidad de ejercer la razón cuando se tiene fe religiosa; la segunda, a la existencia de una comunidad de creencias entre individuos que hacen libre uso de su

racionalidad. La indagación acerca de este particular vínculo -sustentada en argumentos lógicos, así como en la autoridad de pensadores y textos fundamentales- concluye con la certeza de que no existe incompatibilidad entre la fe religiosa y el ejercicio de la razón.

Quisiera considerar aquí dos preguntas que guardan cierta relación de reciprocidad y que se plantean con frecuencia cuando se habla del vínculo entre fe y razón. Una de ellas es normalmente formulada desde fuera de la fe religiosa, mientras que la otra suele ser formulada desde dentro. La primera refiere a la posibilidad del libre uso de la razón en el marco de la fe. Una de sus posibles formulaciones es la siguiente: ¿es posible el libre uso de la razón y una actitud abierta hacia el conocimiento cuando se han aceptado creencias de tipo religioso?

La segunda refiere a la posibilidad de una fe compartida en un contexto de libre uso de la razón. Una de las maneras en las que se la ha formulado es la siguiente: ¿puede mantenerse una comunidad de creencias entre personas que han decidido hacer un libre uso de sus capacidades racionales? No pretendo abarcar la enorme complejidad de estos problemas, sino avanzar algunas reflexiones que no me parecen del todo impertinentes.

Antes de hacerlo, sin embargo, quisiera formular dos precisiones metodológicas. En primer lugar, no voy a ocuparme aquí del fenómeno religioso en toda su extensión sino de las religiones de contenido dogmático, es decir, de aquellas que exigen a sus fieles la aceptación de una serie de artículos de fe que definen el límite mismo de la pertenencia a esa religión. Si dejo fuera de consideración las formas de religiosidad que no incluyen este componente dogmático no es porque las considere poco importantes desde el punto de vista cultural o sociológico, sino porque las preguntas que me interesan no son relevantes para estas formas de religiosidad.

En segundo lugar, si bien muchas de las afirmaciones que voy a hacer son de alcance general, voy a referirme de modo particular al caso del cristianismo y, más específicamente, del catolicismo. Esta segunda delimitación no se debe a que las preguntas que me interesan no se planteen en el caso de las otras religiones con contenido dogmático (de hecho, si se plantean), sino a los límites de mi propia competencia: el catolicismo, por ser la religión que profeso, es la que conozco menos mal. Si no voy a analizar el modo en que se plantea el problema en el caso de, digamos, el Islam, no es porque el problema en sí no se plantee sino porque mi conocimiento del Islam es insuficiente.

¿Es posible ejercer libremente la razón cuando se tiene fe religiosa?

El primer problema del que quisiera ocuparme podría formularse así: una actitud racional y abierta al conocimiento del mundo exige una gran amplitud mental y la disposición a considerar todas las posibles hipótesis, incluyendo aquellas que puedan resultarnos menos simpáticas o atractivas. Sin embargo, profesar una fe religiosa parecería implicar que hay hipótesis que uno nunca va a considerar porque van contra el núcleo dogmático de la fe. Por lo tanto, asumir una actitud racional y abierta al conocimiento parece ser incompatible con la fe religiosa.

Este argumento admite lo que podemos llamar una "versión fuerte" y una "versión débil". La "versión fuerte" consiste en decir que la adhesión a una religión dogmática lleva consigo la imposición de una serie de verdades acerca del mundo

(acerca de su origen, su constitución profunda y su evolución) que sencillamente no pueden ser sometidas a discusión. Por esta razón, la fe religiosa sería incompatible con toda actitud de naturaleza investigativa. La "versión débil" dice que, si bien la fe religiosa no es incompatible con un uso investigativo de la razón, el creyente carga con una serie de prejuicios y de presupuestos que condicionan su visión del mundo y entorpecen su búsqueda racional de la verdad. Quisiera considerar sucesivamente estas dos versiones.

La "versión fuerte"

La primera versión supone que el contenido dogmático de la fe está constituido por afirmaciones que tienen el mismo estatus que las realizadas por los científicos. La fe religiosa nos enseñaría cómo se originó materialmente el universo, qué transformaciones sufrió a lo largo del tiempo y cuál será su evolución futura. Si esto fuera así, la fe religiosa nos obligaría a rechazar *a priori* algunas hipótesis que una mente abierta debería al menos considerar.

Esta es una situación que efectivamente se da en el caso de algunas confesiones religiosas. Por ejemplo, los Testigos de Jehová creen que la Biblia los obliga a rechazar la idea de evolución y a fijar la edad del universo en unas pocas decenas de miles de años. Por esta razón se han visto obligados a desarrollar una pseudociencia que mezcla algunas críticas correctas a los métodos normalmente usados para datar restos fósiles con una serie de afirmaciones que son sencillamente falsas a la luz de los procedimientos de verificación empleados por la corriente principal de la investigación científica¹. También es verdad que hubo momentos en los que los católicos y los miembros de otras iglesias reformadas se preguntaron si era posible creer en el Dios de la Biblia y aceptar la idea de evolución.

Pero es interesante observar que, si bien estos conflictos ocurren y han ocurrido, al menos en la tradición judeo-cristiana no existe ningún mandato que nos obligue a someter los hallazgos de la investigación científica a una confrontación con el texto explícito de la Biblia. De hecho, alcanza con leer atentamente la primera página del Génesis para descubrir que el relato de la Creación no debe ser interpretado en sentido literal. Vale la pena detenerse un instante en este punto porque es una referencia importante para la discusión.

Como todos sabemos, el relato del Génesis está dividido en días. El primer día creó Dios los cielos y la tierra, la luz y la oscuridad. El segundo día separó las aguas y creó el firmamento. El tercer día separó la tierra firme del mar y pobló las zonas secas con vegetación. El cuarto día creó el sol ("un lucero grande para regir el día") y la luna ("un lucero pequeño para regir la noche"). Y así sucesivamente,

hasta que al séptimo día descansó.

El relato es de una indudable belleza, pero cuando se lo lee con los ojos de la lógica hay algo que llama la atención: el sol y la luna fueron creados al cuarto día. Pero ocurre que nuestra definición corriente de lo que es un día refiere a un movimiento de la tierra en relación al sol. Por lo tanto, cualquiera sea la interpretación que corresponda dar a la palabra "día" en el libro del Génesis, no puede tratarse de su significado habitual. La prueba es que se contabilizaron tres días antes de que existiera el sol. El primer capítulo del primer libro de la Biblia nos sugiere claramente que el relato no debe ser entendido en sentido literal. Lo que estamos recibiendo es un mensaje religioso, no un mensaje científico. El problema de cómo ocurrieron las cosas desde el punto de vista material es una cuestión que queda abierta a la investigación racional.

Esto no significa, por cierto, que no exista ninguna relación entre la fe religiosa y la verdad científica. Al menos desde el punto de vista católico, las verdades de la religión y las verdades de la ciencia no son dos verdades paralelas (como pensaba Averroes) sino dos verdades que confluyen. Pero esto no nos ahorra nada del trabajo que debemos hacer para comprender la realidad. La confluencia entre los contenidos de la fe y los resultados de la investigación racional es un resultado final en el que los creyentes podemos confiar, pero no es una indicación metodológica ni un criterio para seleccionar hipótesis científicas.

¿En qué puede manifestarse, entonces, el vínculo entre fe religiosa e investigación racional? Al menos en dos cosas. En primer lugar, es legítimo señalar grandes confluencias entre lo esencial de la verdad revelada y las conclusiones a las que va llegando la investigación. Por ejemplo, las teorías científicas que hablan del Big Bang, o explosión original, son confluentes con la idea de un universo que resulta de un acto creador y que no ha existido desde siempre. Esto nos coloca en un clima muy distinto del que existía hace algo más de un siglo, cuando parecía que los resultados de la ciencia iban directamente en contra de las verdades de la religión. Pero hay que tener presente que no estamos ante una confirmación científica del dogma. La afirmación de la existencia de un Dios creador no es una afirmación falsable en sentido popperiano. Se trata de una proposición cuya verdad o falsedad no puede ser verificada mediante los procedimientos habituales del método científico. Dicho en breve: no se trata de una proposición científica. Esto no impide, sin embargo, que quien tenga fe pueda ver a las teorías del Big Bang como una descripción aproximada del momento de la Creación, visto desde la perspectiva específica de la ciencia.

El segundo aspecto en el que pueden manifestarse los vínculos entre fe religiosa

y verdad científica consiste en servirse de los resultados de la investigación para mostrar que los contenidos de la fe, lejos de estar en conflicto con la razón, están en mejores condiciones de dar cuenta de los propios resultados de la investigación que otras ideas alternativas. Para ilustrar este punto voy a permitirme incluir una cita tomada del libro *Dios y la ciencia*, que consiste en la transcripción de una serie de conversaciones que mantuvo el filósofo francés Jean Guitton con dos físicos profesionales: los hermanos Grichka e Igor Bogdanov. No estoy en condiciones intelectuales de evaluar la argumentación pero, en el caso de que tenga alguna fuerza para quien entienda de física, se trataría de un ejemplo de cómo podemos servirnos de los resultados de la investigación científica para agregar plausibilidad a una tesis científicamente indemostrable (a saber, aquella que afirma que el universo ha sido creado por Dios como parte de un plan que incluye nuestra propia existencia). El texto dice así:

Toda la realidad reposa sobre un pequeño número de constantes cosmológicas: menos de quince. Se trata de la constante de gravitación, de la velocidad de la luz, del cero absoluto, de la constante de Planck, etc. Conocemos el valor de cada una con gran precisión.

Ahora bien, si una sola de esas constantes hubiera sido apenas un poco diferente, entonces el universo -al menos tal como lo conocemos- no hubiera podido aparecer. (...)

Si aumentamos apenas un uno por ciento la intensidad de la fuerza que controla la cohesión del núcleo atómico, suprimiríamos toda posibilidad de que los núcleos de hidrógeno permanezcan libres. Esos núcleos se combinarían con otros protones y neutrones para formar núcleos pesados. Como resultado, no habría más hidrógeno que pudiera combinarse con los átomos de oxígeno para producir el agua indispensable para el nacimiento de la vida. Por el contrario, si disminuimos ligeramente esa fuerza nuclear, entonces lo que se vuelve imposible es la fusión de los núcleos de hidrógeno. Y sin fusión nuclear no puede haber soles, ni fuentes de energía, ni vida.

Lo que es cierto a propósito de la fuerza nuclear también lo es de la fuerza electromagnética. Si la aumentáramos muy levemente, reforzaríamos la unión entre el núcleo y el electrón. Las reacciones químicas que resultan de la transferencia de electrones hacia otros núcleos se volverían así imposibles. En semejante universo muchos elementos no podrían formarse y las moléculas de ADN no tendrían ninguna posibilidad de aparecer.

¿Otras pruebas de la perfecta regulación del universo? La fuerza de gravedad. Si hubiera sido un poco más débil en el momento de la creación del universo, las nubes primitivas de hidrógeno jamás hubieran podido condensarse hasta alcanzar el umbral crítico de la fusión nuclear. De ese modo, las estrellas nunca hubieran podido encenderse. Pero las cosas no hubieran ido mejor en el caso contrario: una gravedad más fuerte habría conducido a una aceleración de las reacciones nucleares. Las estrellas se habrían encendido furiosamente y hubieran muerto tan rápidamente que la vida no hubiera tenido tiempo de desarrollarse.

Cualesquiera sean los parámetros considerados, la conclusión es siempre la misma: si su valor se modifica apenas un poco, suprimimos toda posibilidad de aparición de la vida. Las constantes fundamentales de la naturaleza y las condiciones iniciales que han permitido la aparición de la vida parecen ajustadas con una precisión vertiginosa. (...) Los matemáticos han programado computadoras productoras de azar. Las leyes de la probabilidad indican que esas computadoras deberían calcular durante miles de miles de miles de años -es decir, durante un tiempo casi infinito- antes de que pueda aparecer una combinación de números comparable a la que ha permitido la eclosión del universo y de la vida. Dicho de otro modo: la probabilidad matemática de que el universo haya aparecido por azar es prácticamente nula¹.

Aun en el caso de que todos los datos aportados fueran correctos, no deberíamos considerar esta argumentación como una prueba científica en favor de la existencia de un Dios creador. Pero lo que sí sugiere la acumulación de datos es que la disposición a ver al universo como el resultado de un acto creador está lejos de ser incompatible con la razón. Las verdades de la fe y las verdades de la razón no se repelen. De hecho, la expectativa del hombre o la mujer de fe es que tenderán a reforzarse. Esto ayuda a entender por qué, desde el punto de vista histórico, la fe religiosa ha ido muy frecuentemente acompañada de una actitud de curiosidad casi voraz hacia el funcionamiento del mundo. San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino en el caso del cristianismo, o Avicena en el caso del islamismo, son dos buenos ejemplos al respecto. Todos ellos tenían una fuerte inclinación a medirse con la complejidad de la realidad y a intentar comprenderla con los instrumentos intelectualmente apropiados. Para ellos, el mundo no era una distracción que nos alejara del contacto con Dios sino una manifestación de su sabiduría y de su bondad. Conocer el mundo, explorar su complejidad, desarrollar los instrumentos intelectuales adecuados para explicarlo, era una manera de palpar y celebrar la riqueza de la Creación.

Esta actitud no sólo aparece en hombres de fe interesados en el conocimiento científico, sino también en hombres de ciencia que tenían al mismo tiempo fe religiosa. Y, aunque esto tienda a olvidarse, entre esos hombres se cuentan muchos de los padres fundadores de la ciencia moderna, tal como lo refleja el siguiente texto que Kepler dirigió a Galileo:

La gloria del Arquitecto de este mundo excede grandemente la del que contempla esa gloria, no importa cuán ingeniosamente. El primero, después de todo, estableció los principios de su creación a partir de Sí mismo, mientras que el último, luego de

1 GUITTON, J.; BOGDANOV, J & BOGDANOV, I, *Dieu et la science*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 43.

gran esfuerzo, apenas reconoce la expresión de esos principios en esa misma creación. Ciertamente, aquellos que pueden concebir en sus mentes las causas de los fenómenos, antes de que esos mismos fenómenos se revelen, se parecen más al Arquitecto que el resto de nosotros, que consideramos las causas sólo después de haber visto los fenómenos. Por lo tanto, Galileo, no ignores el mérito de nuestros predecesores...².

La idea, entonces, de que hay algún tipo de incompatibilidad entre la fe religiosa y el ejercicio de la razón no parece resistir el análisis. Por una parte, los contenidos de la fe religiosa no pretenden sustituir a las afirmaciones de corte científico sino que hablan de otra cosa (precisamente, de aquello de lo que no puede hablar la ciencia). Por otro lado, la creencia en un Dios creador, lejos de inhibir la actitud investigativa, puede operar, y de hecho opera en muchos casos, como un fuerte incentivo en favor de esa misma actitud. El periodista y escritor inglés G.K. Chesterton expresó muy bien esta conclusión en un cuento que me gusta citar. Se trata de una de las muchas historias que tienen como protagonista a ese sacerdote-detective llamado el Padre Brown.

En un cuento titulado *La cruz azul*, el Padre Brown persigue a un delincuente que tiene la particularidad de actuar vestido de cura. Protegido por la sotana, el criminal realiza una serie de ilícitos que permiten al sacerdote-detective seguirle la pista a través de Londres. Al final de la historia, el Padre Brown pasea por un parque y encuentra a otro sacerdote apaciblemente sentado en un banco. Como el lector comprende rápidamente, se trata del delincuente que está buscando. Ambos mantienen una amable conversación, al final de la cual el Padre Brown desenmascara a su interlocutor. Este no niega la acusación y le pregunta cómo hizo para descubrirlo. Entonces el Padre Brown responde: "es que usted atacó a la razón, y eso es de mala teología". Santo Tomás de Aquino hubiera aplaudido esta respuesta.

La "versión débil"

La versión fuerte del argumento que niega la posibilidad de conciliar la fe religiosa con la búsqueda racional de la verdad no parece, entonces, sostenible. Pero nos queda todavía la "versión débil" del mismo argumento. Esta versión dice que, si bien la fe religiosa no es incompatible con un uso investigativo de la razón, el creyente carga con una serie de prejuicios y de presupuestos que entorpecen su búsqueda racional de la verdad. El creyente no está constitucionalmente

2. KEPLER, J., *Disseruatio cum nuncio sidereo nuper ad montes missa Galilaei Galilaeo, mathematico Pitavino...*, en ROWLAND, I., «Star Trek», *The New York Review of Books*, February 22, pp. 28 - 32.

incapacitado para buscar la verdad, pero está en clara desventaja respecto de quien no tiene convicciones religiosas.

Esta versión del argumento tiene un presupuesto implícito que podemos llamar "la concepción del punto cero". Como he argumentado en otra parte (Da Silveira 1999), esta concepción afirma que tener creencias religiosas es un compromiso fuerte, mientras que no tenerlas equivale a no asumir ningún compromiso. Al afirmar su fe, el creyente ingresa en un terreno resbaladizo del que no podrá salir inmune. En cambio, el ateo o el agnóstico se mantienen en territorio neutro. Dicho en un lenguaje un poco más técnico: ser creyente tiene costos altos en términos cognoscitivos, pero ser ateo o agnóstico no tiene ningún costo.

El problema de la "versión débil" del argumento que estamos considerando es que esta concepción del punto cero no es racionalmente defendible. En términos cognoscitivos, negar que Dios exista implica un compromiso tan pesado como el que asume quien afirma su existencia. Por su parte, decir que no podemos saber si Dios existe o no existe implica un compromiso ciertamente menor, pero de todas maneras es una toma de posición cargada de consecuencias. La verdad es que no existe un "punto cero" del que se apartarían quienes tienen convicciones religiosas. De manera implícita o explícita, todos estamos tomando partido.

Esta es una afirmación que todos aceptamos cuando se aplica a otros contextos. Por ejemplo, nadie piensa que la proposición: "los derechos humanos no existen" sea más neutra o implique menos compromisos que la proposición: "los derechos humanos existen". Tampoco es cierto que una posición agnóstica al respecto ("no podemos saber si los derechos humanos existen o no existen") carezca de toda consecuencia. Cualquiera sea el partido que tomemos, siempre habrá algún efecto. Negar que existan los derechos humanos, o adoptar una posición agnóstica al respecto, puede conducir a una actitud pasiva ante las violaciones de esos derechos que eventualmente se produzcan. Afirmar que los derechos humanos existen puede conducir a una actitud más activa. Y tanto la actividad como la inactividad son evaluables en términos morales. Negar la existencia de los derechos humanos no me pone a salvo de esa evaluación, sino que me hace merecedor de un veredicto específico.

De modo que, en términos puramente conceptuales, no es verdad que el creyente cargue con un peso del que están libres el agnóstico y el no creyente. Tratar de comprender un universo al que se concibe como fruto del azar no es más neutro que intentar comprender un universo al que se concibe como fruto de un acto creador de Dios. Tratar de comprender un universo cuya razón de ser creemos conocer ("es fruto del azar", "fue creado por Dios") no es una tarea menos leve que intentar comprender un universo sobre cuya razón de ser no nos

pronunciamos. En todos los casos se trata de explicar *cómo* funciona el universo, al tiempo que dejamos pendiente la pregunta acerca del *por qué*.

Tampoco es verdad que, por razones históricas, el creyente cargue con un mayor cúmulo de prejuicios que el no creyente. Sin duda es verdad que el creyente no está libre de prejuicios. Pero lo que ocurre es que, como Gadamer lo mostró en términos clásicos, todos los tenemos. Todos hemos crecido y hemos sido educados en el marco de tradiciones interpretativas que, a la vez que nos proporcionan la información y los criterios de evaluación que nos permiten situarnos ante el mundo, nos imponen límites y condicionamientos que sólo podemos atenuar mediante un esfuerzo deliberado. De modo que no es que los creyentes tengan prejuicios y los no creyentes no los tengan. Simplemente, los prejuicios del creyente suelen ser diferentes de los del no creyente o del agnóstico.

A simple título de ejemplo, voy a mencionar un caso que deja ver de manera muy clara cómo el hecho de haber sido formado en un medio no creyente puede imponer una serie de prejuicios que obstaculizan la recta comprensión de la realidad histórica. Se trata del modo en que muchos no creyentes conciben el papel histórico jugado por la Iglesia Católica en relación al conocimiento y la cultura.

Un rasgo propio de la cultura uruguaya (así como de la cultura de muchos otros países que fueron fuertemente influidos por la Ilustración Francesa) consiste en la amplia difusión de una clave de interpretación de la historia que presenta a la Iglesia Católica como un aliado histórico del oscurantismo. Para quienes asumen este punto de vista, es una verdad incontrovertible que la Iglesia ha actuado a lo largo de los siglos como un obstáculo o un freno al desarrollo del pensamiento y de la cultura. De modo que, ante cualquier nuevo acontecimiento que requiera interpretación, el primer impulso consiste en analizarlo a la luz de este esquema.

Ahora bien, uno puede tener la actitud que quiera hacia la Iglesia Católica: puede mirarla desde dentro o desde fuera, con simpatía o con antipatía, puede amarla o puede detestarla, puede creer en su mensaje o puede considerarlo absurdo. Pero el punto es que, cualquiera sea la actitud que uno adopte, la afirmación "la Iglesia Católica ha sido históricamente un aliado del oscurantismo" es palmariamente falsa como afirmación de hecho. Tanto es así que, si uno toma esa afirmación como cierta, no puede entender la historia de Occidente.

No quiero hacer aquí un panegírico (no es mi estilo) pero sí quisiera enumerar algunos hechos. Cuando el viejo orden romano se derrumbó y Europa pasó a ser asolada por los bárbaros, la Iglesia Católica fue la única institución que quedó en condiciones de desarrollar una estrategia global de resistencia, y de hecho fue la

única que lo hizo. Frente a la fractura del orden político, a la desaparición del orden jurídico y la destrucción física de la mayor parte de las obras de la civilización antigua, hombres como San Benito en la Europa continental o San Patricio en Irlanda desarrollaron una línea de acción, que consistió en sembrar el territorio de abadías que eran, al mismo tiempo, lugares donde refugiarse de los ataques externos y grandes centros de acumulación en los que se conservaban los conocimientos y técnicas desarrollados en el mundo antiguo. Una abadía no era sólo una pequeña fortaleza y una huerta, sino una farmacia, un tambo, una curtiembre, una herrería, un taller de escultura, una biblioteca, una escuela y muchas cosas más. Si uno no toma en cuenta este hecho, se queda sin entender el paisaje europeo (es decir, no puede explicar por qué Europa está hasta hoy sembrada de abadías o de ruinas de abadías). Y si uno no toma en cuenta este hecho no puede explicar el Renacimiento. ¿Cómo pudo ocurrir que en el siglo XV los europeos redescubrieran el latín clásico y el griego, volvieran a leer a Cicerón y a Séneca, y prácticamente desarrollaran un culto a la figura de Sócrates? ¿Cómo pudo ocurrir todo esto si durante siglos Europa fue un páramo, primero asolado por los bárbaros y luego controlado por señores feudales que se enorgullecían de ser analfabetos? ¿Cómo pudieron Erasmo y los demás humanistas encontrarse con textos que habían sido producidos quinientos o mil años antes, en una época en la que no existían las fotocopiadoras, ni las computadoras, ni las cámaras climatizadas para proteger viejos manuscritos?

La respuesta es muy simple: porque durante muchos siglos, miles de monjes pasaron su vida recuperando documentos antiguos, almacenándolos, copiándolos y enviando las copias a otras abadías que participaban del mismo esfuerzo. Y cuando, en el siglo XIII, hombres como San Alberto y Santo Tomás descubrieron que ya no era posible encontrar en Europa las obras de autores tan importantes como Aristóteles, no vacilaron en entrar en contacto con los árabes (que además de árabes eran musulmanes) para comprarles copias que sí se habían conservado en el mundo islámico y de ese modo reintroducirlas en el contexto europeo. Al mismo tiempo que llevaban adelante esta tarea de recuperación y de conservación de la cultura escrita, los monjes de la Edad Media desarrollaban el canto gregoriano, y con él la polifonía. También hacían experimentos de óptica (por ejemplo, son los creadores de los anteojos), mantenían vivas las artes plásticas y creaban productos tan admirables como el champagne, el whisky, el cognac y una enorme variedad de cervezas y de quesos.

De modo que a los monjes de la Edad Media les debemos, entre otras cosas, que hoy podamos entender el latín clásico y el griego antiguo, que sepamos quiénes fueron Séneca y Cicerón, que podamos contar la historia de la filosofía a partir del siglo V AC y conozcamos en detalle la historia del Imperio Romano. Ver al Renacimiento como el surgimiento de una luz intensa luego de siglos de absoluta

oscuridad es simplemente un signo de ingenuidad histórica. Si realmente durante la Edad Media no hubiera pasado nada, el Renacimiento hubiera sido imposible. Sin el aporte de los monjes medievales, las ruinas griegas y romanas nos dirían tan poco como nos dicen las ruinas de las culturas ágrafas.

Lo mismo pasa con el papel jugado por la Iglesia Católica durante el propio Renacimiento y la Edad Moderna. Sin la preocupación por las artes de la Iglesia Católica, y luego también de las iglesias reformadas, no hubiera existido la música barroca ni hubiéramos conocido a Leonardo ni a Miguel Ángel. Sin el afán cristiano por comprender el mundo, no hubieran existido las universidades (o serían instituciones mucho más recientes) y hubiéramos demorado mucho en realizar descubrimientos científicos como los del monje Copérnico. Frente a todos estos aportes, los momentos en los que la Iglesia Católica, o las iglesias cristianas en general, actuaron como freno al desarrollo del conocimiento (que sin duda los hubo) aparecen como excepciones que apenas modifican el balance. Quienes creen que el proceso a Galileo o el período en que existió el *Index* son lo esencial, cometen un grave error de apreciación histórica. La verdad empírica es que, en toda la historia de Occidente, no hay ninguna tradición, ni siquiera la propia Ilustración, que tenga credenciales que se acerquen a las del cristianismo en materia de desarrollo de la cultura y del conocimiento.

De modo que la idea de la Iglesia Católica, o del cristianismo en general, como un aliado histórico del oscurantismo, es una caricatura que no resiste la menor confrontación con los hechos. Los episodios de conflicto entre las autoridades eclesiales y quienes buscaban ampliar el conocimiento humano son ciertamente desdichados, pero tienen en conjunto un peso mucho menor que la totalidad de los aportes acumulados a lo largo de los siglos. Algo similar ocurre en el caso del Islam o del judaísmo. Avicena, Averroes o Maimónides fueron verdaderas glorias de la actividad intelectual, y ninguno de ellos es concebible fuera de las tradiciones religiosas que los alimentaron y los impulsaron a pensar.

Para reconocer esta verdad histórica no hace falta creer en Dios sino simplemente analizar los hechos. Alguien pueden perfectamente creer que Dios no existe, y que los creyentes persiguen una ilusión, pero que persiguiendo esa ilusión hicieron grandes aportes a la cultura y al conocimiento. Sin embargo, muchas personas inteligentes y razonablemente cultas prefieren negar los hechos y seguir viendo a la religión como un aliado del oscurantismo. Lo hacen así, no porque esto sea el resultado de un examen cuidadoso de la evidencia, sino porque esta es la opinión que han decidido defender desde un principio. Creo que esto es una muestra suficiente de que no sólo los creyentes, sino también los no creyentes, son vulnerables a la fuerza de los prejuicios. Intentar luchar contra ellos es una tarea constante tanto de quienes tienen fe religiosa como de quienes no la tienen.

¿Es posible una comunidad de fe entre quienes hacen un libre uso de la razón?

Quisiera pasar ahora a la segunda pregunta que anuncié al principio. Esta pregunta se interroga sobre la posibilidad de una fe compartida en el contexto del libre uso de la razón. Una manera de formularla es como sigue: ¿puede mantenerse una comunidad de creencias entre personas que han decidido hacer un libre uso de sus recursos racionales?

Esta pregunta es importante por una razón que todos podemos entender. Cuando nos movemos en el campo de las ciencias demostrativas, la razón es generadora de unanimidades. Dos personas racionales que realizan un cálculo matemático no pueden llegar a resultados divergentes, y si lo hacen es una anomalía: alguien hizo mal lo que tenía que hacer. En cambio, cuando nos trasladamos al dominio de los saberes no demostrativos, el libre ejercicio de la razón es generador de diferencias. Cuando empezamos a argumentar sobre ética, o sobre política, o sobre arte, o sobre historia, es perfectamente normal que aparezcan puntos de vista discrepantes. En este caso, que dos personas racionales no lleguen a un mismo resultado no debe ser visto como una anomalía sino como algo perfectamente normal.

Esto significa que, si en una comunidad de creyentes permitimos el libre uso de la razón, inevitablemente surgirán discrepancias. Y lo que es peor, es casi imposible anticipar cuáles serán esas discrepancias o cuál será su alcance. La pregunta que se plantea es entonces si esto no conducirá a una debilitación de la comunidad de creyentes: ¿en qué sentido seguirá habiendo una comunidad si esas personas que profesan una misma fe discrepan en sus maneras de interpretar el mundo y en sus eventuales propuestas para modificarlo?

Creo que esta situación sólo puede ser vista como un problema si se adopta una concepción particular acerca del modo en que se vinculan la fe y el conocimiento, a la que voy a llamar la "concepción de la derivación directa". Lo que dice esta concepción puede resumirse del siguiente modo: la fe no sólo nos proporciona una serie de convicciones que podemos llamar "sobrenaturales" (la existencia del alma, la existencia de una vida después de la muerte, la esperanza de la resurrección), sino que también nos indica lo que debemos pensar y lo que no debemos pensar acerca de las cosas de este mundo. Dicho más precisamente: la fe está asociada a contenidos cognoscitivos y a valores morales de los que puede deducirse una doctrina acerca de lo que debemos pensar y cómo debemos actuar. Por lo tanto, lo normal es que los creyentes coincidan en sus ideas y en sus opiniones políticas o morales. Si esto no ocurre es porque alguien se está apartando de lo que todos deberíamos decir si fuéramos fieles a los mandatos de la fe.

Creo que, al menos en el caso de los cristianos, ver las cosas de este modo implica un doble conflicto: con nuestra propia historia y con las enseñanzas evangélicas. La "concepción de la derivación directa" implica una contradicción con nuestra propia historia, porque los cristianos hemos discrepado desde siempre sobre casi cualquier tema terrenal. La larga lista de nuestras discrepancias probablemente empiece con las diferencias entre San Pedro y San Pablo acerca de cómo realizar la evangelización, lo que por cierto no era un tema menor. Y la "concepción de la derivación directa" también está en conflicto con lo que encontramos en los Evangelios, porque si algo contienen esos textos es un desafío a nuestra capacidad de interpretación.

Quisiera poner un único ejemplo que creo que ilustra este punto. Si buscamos en los Evangelios algo que pueda considerarse la doctrina social de Jesús, nos encontramos con afirmaciones extremadamente radicales, como la exhortación dirigida al joven rico de vender todas sus pertenencias y repartirlas entre los pobres, o la propuesta de vivir sin preocuparnos por el mañana, como viven los lirios del campo y las aves del cielo.

Estas no son sólo exigencias radicales, sino también muy problemáticas. Por lo pronto, y como se ha observado hace ya muchos siglos, el resultado de su aplicación sistemática y a gran escala sería un programa social ruinoso: el joven rico, luego de repartir sus pertenencias, no habrá conseguido eliminar la pobreza sino que él mismo se habrá convertido en un nuevo pobre de quien habrá que hacerse cargo. El intento de vivir como las aves y las flores conduciría por su parte a la imposibilidad del ahorro, de la inversión, de la innovación tecnológica y de la prolongación de las expectativas de vida, todo lo cual suena poco compatible con el mandato bíblico de "creced y multiplicaos".

Estas observaciones llevaron a que muy tempranamente los cristianos se preguntaran cómo hay que entender estas palabras. ¿Realmente Jesús quiso que las leyéramos en sentido literal? ¿Realmente consideró inaceptable que realicemos esfuerzos por aumentar el bienestar de las personas que queremos, por brindar seguridad y protección a nuestros hijos, por desarrollar conocimientos científicos y recursos técnicos que nos permitan atender mejor a nuestros mayores? Y si no fue esto lo que quiso decir, ¿de qué modo debemos interpretar su mensaje?

Los cristianos hemos discutido sobre este asunto durante dos mil años y no hemos conseguido ponernos de acuerdo. Siempre hubo cristianos que pensaron que las palabras de Jesús debían ser interpretadas en sentido literal y siempre hubo cristianos que pensaron lo contrario. Por eso mismo, no tendría ningún sentido que yo pretendiera zanjar aquí la cuestión. Pero lo que sí me interesa señalar es que en el propio Nuevo Testamento aparece una tensión que hace posible

este debate. Por una parte, tenemos la descripción, en los *Hechos de los Apóstoles*, de cómo vivían las primeras comunidades cristianas. El comunismo primitivo que se aplicaba en ellas habla en favor de una interpretación literal de las palabras de Jesús. Pero, por otra parte, en los cuatro Evangelios aparece la figura de José de Arimatea, que sugiere que una interpretación alternativa también es posible.

Este episodio tiene importancia en relación al tema de los bienes materiales, y para percibirlo hay que retener tres datos. En primer lugar, José de Arimatea es un hombre rico. Mateo lo dice de manera explícita y los demás evangelistas lo sugieren al indicar que era miembro del consejo y propietario de un sepulcro nuevo. En segundo lugar, José era un seguidor de Jesús (Mateo dice que era discípulo de Jesús y los demás dicen que esperaba el Reino). En tercer lugar, José de Arimatea es uno de los seguidores de Jesús que sale mejor parado en el relato de la Pasión.

Recordemos la situación. Jesús ha sido apresado, juzgado y crucificado. Judas lo ha traicionado, la mayor parte de sus seguidores ha desaparecido (probablemente estén escondidos) y Pedro lo ha negado tres veces. Sólo Juan, María y algunas mujeres se mantienen al pie de la cruz. En ese contexto, que es un contexto de soledad y abandono, Jesús muere. Y entonces los evangelistas nos cuentan que José de Arimatea se presentó ante Pilatos y pidió el cuerpo para sepultarlo.

Este acto debe ser entendido en el contexto de lo que era la crucifixión en tiempos del Imperio Romano. No sólo se trataba de la más cruel e ignominiosa de las ejecuciones, sino de un acto que procuraba tener un fuerte efecto disuasivo. Por eso, los cuerpos de los crucificados se dejaban en las cruces, para que fueran presa de los perros y de las aves carroñeras a ojos de todo el mundo. Esto explica por qué, en toda la historia de las excavaciones arqueológicas, apenas se han encontrado una o dos tumbas de crucificados. Lo normal es que los condenados a ese tormento no tuvieran sepultura.

El acto de José implica, por lo tanto, un doble gesto de valentía. En primer lugar, al pedir el cuerpo estaba manifestando su fidelidad hacia Jesús, tanto a ojos de los romanos como de los propios judíos. En segundo lugar, le estaba pidiendo a Pilatos que hiciera una excepción y se apartara del procedimiento rutinario. Por eso dice Marcos que José "tuvo la valentía de entrar donde Pilatos y pedirle el cuerpo de Jesús".

Esto es mucho más que lo que hizo la mayoría de los apóstoles. Y al mismo tiempo que los Evangelios nos cuentan esto, nos dicen que José de Arimatea era un hombre rico y que no había dejado de serlo. De modo que aparentemente se puede ser un hombre rico y al mismo tiempo ser un buen cristiano. Este episodio

plantea una tensión evidente con el pasaje del joven rico y los restantes en los que Jesús predica la pobreza.

No voy a hacer ningún intento por indicar cómo debe resolverse esta tensión. Lo que me interesa señalar es que este tipo de situación se produce con frecuencia cuando leemos los Evangelios. No se trata de un conjunto de textos que se presten a una lectura directa y unívoca, sino de un mensaje que requiere interpretación. Esto se debe, entre otras cosas, al modo indirecto en que nos han llegado las enseñanzas de Jesús. A diferencia de muchos otros profetas y líderes religiosos de la antigüedad, Jesús no dejó nada escrito por su propia mano. Lo que nos ha llegado no son las actas textuales de lo que dijo, sino lo que creyeron entender quienes los escucharon. Y además no nos llegó una única versión sino cuatro diferentes, que tienen muchas coincidencias fundamentales pero también muchas divergencias que abren espacio a la reflexión.

Esta es una de las características del cristianismo. No somos los administradores de la verdad de un documento unívoco, sino los herederos de un mensaje que nos llega por una vía indirecta y compleja. Por eso mismo, a lo largo de los siglos la Iglesia Católica se ha entendido a sí misma como una comunidad de interpretación. Y es a esta idea de comunidad de interpretación a la que están ligadas las nociones de tradición y de autoridad. Tradición es aquello que genera una comunidad de interpretación cuando su existencia se prolonga a lo largo del tiempo. Autoridad es la voz mediante la que se expresan aquellas conclusiones de la actividad interpretativa que son consideradas lo suficientemente sólidas y centrales como para ser vistas como un patrimonio común.

Esto significa que los católicos podemos discrepar ampliamente en lo que hace a nuestras convicciones políticas y sociales, así como sobre el modo en que debemos poner en práctica los valores morales predicados por Jesús. También podemos discrepar en nuestras interpretaciones históricas, en nuestros gustos estéticos y en muchas cosas más. Lo que no podemos es convertirnos en navegantes solitarios que se desentiendan de lo que piensen los demás miembros de la comunidad de fe. A lo que estamos obligados es a dialogar entre nosotros mismos y a intentar esclarecernos mutuamente acerca del valor de las ideas que desarrollamos en nuestro intento por vivir esa fe compartida. El vínculo entre los creyentes se mantiene en la medida en que no desaparece ese sentimiento de responsabilidad respecto de la comunidad de interpretación que constituimos entre todos. Todos creemos en un mismo Dios y todos nos sentimos herederos del mensaje que dejó su Hijo. Pero ese mensaje requiere de interpretación, y la comunidad que intenta interpretarlo es capaz de albergar una gran diversidad interna, así como es capaz de modificar sus preocupaciones y sus énfasis a medida

que transcurre el tiempo. Mi convicción es que, si no entendemos este aspecto, somos incapaces de comprendernos a nosotros mismos. Y si nos entendemos a nosotros mismos, no hay ningún motivo para temer que el libre uso de la razón amenace la integridad de la comunidad de fe.³ 🐼

3 Este texto es una versión reelaborada de la conferencia: "Fe y razón: ¿incompatibilidad o complementariedad?", pronunciada el 24 de setiembre de 2001 en la Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler».

Bibliografía de referencia

- CARTER, S., "Evolutionism, Creationism, and Treating Religion as a Hobby", *Duke Law Journal* 1987/6, 977-96.
- CARTER, S., *The Culture of Disbelief: how American Law and Politics Trivialize Religious Devotion.*, Basic Books New York, 1993.
- DA SILVEIRA, P., "Los supuestos de la laicidad", *Misión* 93, 1999, pp. 11-17.
- DEVINS, N., "Fundamentalist Christian Educators v. State: An Inevitable Compromise". en *George Washington Law Review* 60/3, 1992 pp. 818-40.
- GUITTON, J., BOGDANOV, G. & BOGDANOV, I., *Dieu et la science.* Grasset & Fasquelle., Paris, 1991.
- GUTMANN, A., *Democratic Education* (revised edition). Princeton University Press, Princeton, 1999.
- JONES, P., "Bearing the Consequences of Belief". *The Journal of Political Philosophy* 2/1, 1994, pp. 24-43.
- MACEDO, S., "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?". *Ethics* 105, 1995, pp. 468-96.
- ROWLAND, I., "Star Trek". *The New York Review of Books*, February 22, 2001, pp. 28-32.