

Primeras Jornadas de Filosofía, Ciencias y Espiritualidad en la Ciudad de San Juan, el día 26 de junio 2024 en el Hall del Edificio Central del Rectorado de la Universidad Nacional de San Juan.

LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LO SAGRADO: UN VÍNCULO POSIBLE

Dr. Juan Carlos Alby

Resumen

Desde sus inicios, la filosofía estuvo unida a lo sagrado. Si aceptamos la hipótesis de Olof Gigon según la cual al origen de la filosofía lo encontramos en Hesíodo, entonces ese vínculo entre los dioses y las preocupaciones más íntimas de la filosofía, tales como la pregunta por los comienzos, por la verdad y por el todo, que hallamos en su célebre *Teogonía*, constituye un enlace fundamental y originario. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada. La naturaleza se pobló así de entidades intermedias entre ella y el hombre que, en su actividad teórica o contemplativa, aspiraba a unírsele por la acción del *dáimon*. Eso hizo que el ideal de la ética griega consistiera en alcanzar la *eudaimonía*, poseer un “buen daímon” que hiciera “uno” al hombre con el cosmos. Los impresionantes desarrollos cosmológicos de Eudoxo y de Aristóteles, el legado de la ciencia peripatética recibido y transformado en el estoicismo y en la filosofía medieval, chocó con la visión “descosmificadora” de la naturaleza operada por la ciencia moderna y, desde entonces hasta nuestros días, las concepciones de lo sagrado han quedado dramáticamente separadas de la filosofía y de la ciencia contemporáneas. ¿Es posible volver a unir lo que se ha escindido a la manera de un brutal desgarró en la misma trama metafísica de lo real? Para responder a esta pregunta se hace necesario recuperar no sólo las nociones sino también las intuiciones fundantes de lo que denominamos “filosofía”, “ciencia”, “sagrado”, “religión”, “mito”, entre otras tantas palabras hoy devaluadas por la pretensión hegemónica del conocimiento mal llamado “científico” que, en su voluntad de poder, ha eclipsado aquel vínculo que no obstante sigue latiendo en la inocultable nostalgia de los orígenes.

Palabras clave

Sofía, cosmos, ciencia, sagrado



LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LO SAGRADO: UN VÍNCULO POSIBLE

Dr. Juan Carlos Alby

UNL – UCAMI – UCSF

Introducción

En principio, plantear un vínculo entre la filosofía y la ciencia no resulta provocativo, pues, es un hecho que ambas disciplinas se han relacionado desde los comienzos mismos de la historia del pensamiento crítico. No obstante, filosofía y ciencia han experimentado profundos desencuentros, especialmente a partir del siglo XIX en que muchos científicos dejaron de escuchar a los filósofos por considerar que la filosofía pretendía un dominio que, por derecho, le correspondía a la racionalidad científica estricta. La irrupción de la física cuántica en los comienzos del siglo XX con su asombroso principio de incertidumbre y la desconfianza en las certezas apodícticas que enarbolaba la ciencia newtoniana, hizo que los grandes exponentes de la nueva Física volvieran su atención a las intuiciones de los filósofos griegos. Esta especie de reavivamiento de la filosofía en el campo de la ciencia, produjo obras notables como la de Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*¹. Allí, el científico que forjó las ecuaciones con las que arranca la mecánica cuántica, afirma:

“La filosofía de los antiguos griegos nos atrae hoy porque nunca [...] se ha establecido nada parecido a su altamente avanzado y articulado sistema de conocimiento y especulación sin la fatídica división que nos ha estorbado durante siglos y que ha llegado a hacerse insufrible en nuestros días”².

Aquí, Schrödinger se refiere a la trágica partición que ha mutilado a las ciencias del espíritu y que devino en el divorcio escandaloso entre filosofía y ciencia.

En consecuencia, discurrir sobre la relación entre filosofía y ciencia, hoy no tendría nada de novedoso. Pero afirmar que existe una relación posible entre la filosofía y lo sagrado, o más aun, entre la ciencia y lo sagrado, puede llegar a ser una pretensión temeraria. Sin embargo, desde sus inicios, la filosofía estuvo unida a lo sagrado. Si aceptamos la hipótesis de Olof Gigon³ según la cual al origen de la filosofía lo encontramos en Hesíodo, entonces ese vínculo entre los dioses y las preocupaciones más íntimas de la filosofía, tales como la pregunta por los

¹ E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, 1996 (existe edición castellana: *La naturaleza y los griegos*, trad. Víctor Gómez Pin, Barcelona, Tusquets, 1997).

² E. Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, p. 10.

³ Cfr. O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, trad. M. Carrión Gútiérrez, Madrid, Gredos, 1985, p. 13s.



comienzos, por la verdad y por el todo que hallamos en su célebre *Teogonía*, constituye un enlace fundamental y originario. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada.

En este trabajo se estudian los cambios que han experimentado a través del tiempo los conceptos de “filosofía”, “ciencia” y “lo sagrado”. Consideraremos sus significados originales a partir de sus respectivas etimologías y concluiremos con una reflexión respecto de los posibles modos de volver a vincularlos.

Filosofía, ciencia y lo sagrado

Filosofía

Según Pierre Hadot⁴, es casi improbable que los presocráticos de los siglos VII y VI a. C, tanto Jenófanes como Parménides y —a pesar de algunos testimonios antiguos en contrario pero muy discutibles— tampoco Pitágoras ni Heráclito conocieron el adjetivo φιλόσοφος ni el verbo φιλοσοφῶ (“filosofar”) y, con mayor razón, la palabra φιλοσοφία. Según este autor, hay que remitirse a Heródoto, el historiador proveniente de Asia Menor quien relata el legendario encuentro entre Solón, el gran legislador de Atenas que vivió entre los siglos VII y VI y que formó parte del grupo de los llamados “Siete Sabios de Grecia”, con Creso, rey de Lidia. Según el relato, el monarca que se sentía orgulloso de su poder y de sus riquezas, hizo conducir por sus servidores a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y abundante que era su patrimonio. Y después de haber contemplado y examinado todo aquello, Creso, cuando tuvo ocasión, le formuló a Solón la siguiente pregunta:

“Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría (σοφείς) y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de sabiduría (φιλοσοφοῦμεν) y de ver mundo has visitado muchos países; por ello, me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo”⁵.

Luego de responder —para decepción de Creso, puesto que este preguntaba esperando que le respuesta lo señalara a él como el hombre más dichoso— con el nombre de Telo de Atenas y, seguidamente con los de Cléodes y Bitón, naturales de

⁴ Cfr. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de cultura económica, 1998, p. 27.

⁵ Heródoto, *Historia* I, 30, 3, en F. R. Adrados (introducción), C. Schraeder (traducción y notas), *Heródoto. Historia. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 2006, p. 108.



Argos, Solón concluye diciendo que nadie puede ser juzgado como feliz antes de que se haya visto el final de su vida.

Según esta hipótesis de P. Hadot, Heródoto habría revelado la existencia de una palabra que, o ya estaba de moda o que llegaría a estarlo en la Atenas del siglo V, la de la democracia y de los sofistas. Y añade que, desde Homero, las palabras compuestas con φιλο- se utilizaban para designar la disposición que encuentra su interés, su placer e incluso su razón de vivir en consagrarse a tal o cual actividad, en nuestro caso, el amor y el interés por la σοφία⁶. Pero en esa época aún no existía una definición filosófica de la palabra σοφία, que desde Homero se empleaba en los contextos más diversos respecto de conductas y disposiciones que nada tienen que ver con la actividad de los filósofos, sino de otras actividades, por ejemplo, la del carpintero, que gracias a los consejos de Atenea entiende de toda σοφία, es decir, de todo saber hacer⁷. Este “saber hacer” es empelado también por Homero respecto de la música, pues en su himno a Hermes, luego de narrar el invento de la lira, sostiene que este dios modeló él mismo el instrumento de una σοφία diferente del arte de la lira, a saber, la flauta de pan⁸. Según estas acepciones, la σοφία supone, más allá de la actividad práctica, una enseñanza que exige la ayuda de un dios que revela al artista los secretos de la fabricación y lo asiste en la ejecución de su arte. A comienzos del siglo VII a. C., Hesíodo, si bien no emplea literalmente la palabra, comunica con gran energía el contenido de la sabiduría poética al poner en paralelo la sabiduría del rey y la del poeta. La musa Calíope es la más importante porque asiste a los venerables reyes.

“Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación en favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras”⁹.

⁶ Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, p. 28.

⁷ Cfr. Homero, *Ilíada*, 15, 411.

⁸ Cfr. Homero, *A Hermes*, I, 511.

⁹ Hesíodo, *Teogonía*, 80-90, en A. Pérez Giménez y A. Martínez Díaz (Introducción, traducción y notas), *Hesíodo. Teogonía*, Madrid, Gredos, 2006, pp. 13-15.



El poeta, por su parte, por medio de su canto modifica el corazón de los hombres: “Mnemosyne [madre de las Musas] señora de las colinas de Eleuter, [es] el olvido de males y remedio de preocupaciones”¹⁰.

La variedad y riqueza de significados de σοφία, se aprecia en los testimonios acerca de los Siete Sabios. Tales de Mileto, que vivió entre finales del siglo VII y comienzos del VI, a. C., poseía un saber que hoy llamaríamos “científico”, pues predijo con notable precisión el eclipse de sol del 28 de mayo de 585. También posee el tipo de saber que hoy denominaríamos como “técnico”, porque se le atribuye la desviación del curso de un río. Asimismo, hizo gala de una “sabiduría” política al haber librado a los griegos de Jonia con la propuesta de que formaran una federación. La σοφία como conocimiento político, es el único testimonio que se nos conserva de otro Sabio del siglo VII, Pitaco de Mitilene. En la misma línea del saber, Solón de Atenas, quien además de haber prodigado una legislación benéfica y destinada a perdurar en el tiempo, es también un poeta que expresa en sus versos su ideal ético y político. Otros tres Sabios de principios del siglo VI, Quilón de Esparta, Periandro de Corinto y Bías de Priene, son famosos como hombres políticos por algunas leyes que promulgaron, así como también por su actividad judicial y su exquisita oratoria. Por último, sobre Cleóbulo de Lindos es muy poco lo que se conoce, pues sólo se atribuye un cierto número de poemas.

A partir del siglo VI, el término σοφία comienza a ser vinculado con el conocimiento de la medicina, la aritmética, la geometría y la astronomía.

La palabra “filosofía”, en consecuencia, reflejará en su derrotero histórico las distintas acepciones de σοφία. Por ejemplo, en la oración fúnebre en memoria de los primeros soldados caídos en la guerra del Peloponeso, Pericles elogia el modo de vida que se practicaba en Atenas: “Amamos la belleza (φιλοκαλοῦμεν) con sencillez (εὐτελείας) y el saber (φιλοσοφοῦμεν) sin relajación”¹¹. Es la primera vez que en la literatura griega aparece el verbo φιλοκαλοῦμεν. En esta ocasión, lo hace junto al verbo φιλοσοφοῦμεν que indica el gusto por la ciencia y la cultura, y que ya había sido utilizado por Heródoto¹². Esa cualidad de Atenas como reveladora al mundo de la filosofía, será nuevamente destacada por Isócrates a principios del siglo IV:

“Nuestra ciudad dio a conocer la filosofía, que descubrió todo esto, ayudó a establecerlo, nos educó para las acciones, nos apaciguó, y diferenció las

¹⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 55, p. 12.

¹¹ Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, II, 40, en J. J. Torres Esbarranch (Introducción, traducción y notas), *Tucídides. Guerra del Peloponeso I*, Madrid, Gredos, 2006, p. 347.

¹² Cfr. J. J. Torres Esbarranch, *op. cit.*, p. 347, n. 293.



desgracias producidas por la ignorancia y las que resultan de la necesidad, y nos enseñó a rechazar las primeras y a soportar bien las segundas”¹³.

Según W. Jaeger¹⁴, la palabra φιλοσοφία no significa aquí “filosofía” y en *Antídosis* 270 reivindica sólo para su obra ese término y sostiene que los demás educadores, tales como los dialécticos, los matemáticos y los “tecnógrafos” no tienen derecho a atribuírselo. En cambio en obras anteriores como el *Elogio a Helena*, 6¹⁵, habla de la filosofía de los erísticos o de los retóricos escolásticos como Polícrates¹⁶. En *Contra los sofistas*, 1, la palabra aparece empleada como común denominador de todas las ramas de la cultura y educación superiores¹⁷. Hacia el siglo I de nuestra era, Filón de Alejandría propone una definición de “filosofía” que va en la misma línea:

“Y, en verdad, como las disciplinas que constituyen la cultura general contribuyen a la adquisición de la filosofía, del mismo modo, también, la filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría. Porque la filosofía es la búsqueda de la sabiduría, y la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas. Por consiguiente, como la cultura general <es la esclava> de la filosofía, del mismo modo, también, la filosofía es la esclava de la sabiduría”¹⁸.

Filón escribe aquí en una tradición pitagórica que será ratificada más tarde por Nicómaco de Gerasa y Jámblico de Calcis, entre otros pensadores de la línea platónico-pitagorizante. En su *Introducción a la aritmética*, Nicómaco de Gerasa (60-120 d.C.) se afirma en la misma parádoxis pitagórica:

“La filosofía es para nosotros, como lo he dicho, el deseo de la sabiduría; la sabiduría es la ciencia de la verdad que está en los seres; los seres son unos los propiamente dichos y los otros por homonimia [...] Seres propiamente dichos y seres por homonimia, es decir, los inteligibles y los sensibles”¹⁹.

Jámblico es otro testigo importante de esta transmisión:

“Decíamos que fue Pitágoras el primero que usó el nombre de ‘filosofía’ y dijo que esta es deseo (ὄρεξις) o una especie de amor (φιλία) a la sabiduría, y que

¹³ Isócrates, *Panegírico*, 47, en J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), *Isócrates. Discursos*, Madrid, Gredos, 2007, p. 89s.

¹⁴ Cfr. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993², p. 834, nn. 13 y 15.

¹⁵ J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), p. 44.

¹⁶ Cfr. *Busiris* 1, en J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), *op. cit.*, p. 62.

¹⁷ Cfr. J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), p. 32.

¹⁸ Filón de Alejandría, *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, XIV, 79; M. Coria (Introducción, traducción y notas), en J. P. Martín (director), *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. III, Madrid, Trotta, 2012, p. 256s.

¹⁹ Nicómaco de Gerasa, *Introducción a la aritmética*, I, II, 3-4, en J. Bertier (Introducción, traducción y notas), *Nicomache de Gerasa. Introduction arithmétique*, Paris, Cerf, 1978, p. 4.



la sabiduría es ciencia (ἐπιστήμη) de la verdad de los seres. Y con la palabra ‘seres’ se refería a los materiales (αἴθλα) y permanentes (αἰδία) que son también lo sólo enérgico (δραστικά) del ser [...] y de las cosas que no son por naturaleza objeto de ciencia, tampoco es posible pensar que haya ciencia. La filosofía, por tanto, no puede ser naturalmente deseo de una ciencia que no puede existir, sino mejor de aquella que es la ciencia de los seres propiamente dichos y que son siempre idénticos y del mismo modo y coherentes siempre con su denominación de seres”²⁰.

Los estoicos, en cambio, entienden la filosofía como el ejercicio de la técnica conveniente, y la sabiduría como la ciencia de las cosas divinas y humanas²¹.

Estos testimonios dan cuenta de una vinculación indudable entre la filosofía y la ciencia, según los conceptos más arcaicos de ambas disciplinas.

Analizamos a continuación, los orígenes del significado de “ciencia”.

Ciencia

La noción clásica de “ciencia”, del latín *scientia*, proviene del infinitivo *scire*, “saber”, y es traducción del griego ἐπιστήμη, que proviene del verbo ἐπιστήναι, “detenerse”; denota el asombro ante algo insólito que nos hace detener en actitud reflexiva. Acerca de esta actitud, dice Aristóteles:

“Tampoco la adquisición inicial del conocimiento es una generación o una alteración, pues decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo (ἡρεμεῖν) y en quietud (σιῆναι), pero el llegar a estar en reposo no es una generación, ya que, como hemos dicho antes, no hay generación de ningún cambio. Además, así como cuando alguien ha pasado del estado de ebriedad o de sueño o de enfermedad a su estado contrario no decimos que se haya generado de nuevo el conocer (aunque antes fuese incapaz de hacer uso del conocimiento), tampoco podemos decir que haya generación cuando adquiere inicialmente ese estado, pues sólo para la distensión (καθίστημι) del alma después de la inquietud que le es connatural se puede llegar a saber y conocer. Por eso los niños no pueden adquirir conocimiento ni juzgar sobre las sensaciones de la misma manera que los mayores, pues hay mucha inquietud y movimiento en ellos”²².

Ya Alcmeón de Crotona, el pitagórico que fundó la doctrina médica de los cuatro humores se había adelantado tanto a Aristóteles como a Platón²³ en la explicación fisiológica del acto mental, similar a la que se describe en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* I. El pensar acontece cuando el intelecto se aleja del flujo de las sensaciones, opiniones y recuerdos, y llega al reposo (ἡρεμεῖν).

²⁰ Jámblico, *Comentario*, 5-6, en F. Romano (Texto, traducción y notas), *Giamblico. Il numero e il divino*, Milano, Rusconi, 1995, pp. 206-209.

²¹ Cfr. Aecio, *Placita*, I, 1, en: M. Boeri, R. Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Santiago de Chile, 2014, p. 21.

²² Aristóteles, *Física*, VII, 247b 3 – 248a, en G. R. De Echandía (Introducción, traducción y notas), *Aristóteles. Física*, Madrid, Gredos, 2007, p. 303.

²³ Cfr. Platón, *Fedón* 96b.



Aristóteles añade el término *σῆμαι*, en conexión etimológica con *ἐπιστήμη*. La ciencia trata sobre lo universal²⁴ y necesario²⁵, conocido por el procedimiento demostrativo²⁶ y señalando las causas. Sólo así se sabe, es decir, se conocen las causas²⁷ de las cosas en forma precisa²⁸.

Al igual que con el concepto de “filosofía”, la noción de ciencia ha experimentado distintas transformaciones en la historia del pensamiento. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos de integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada. La naturaleza se pobló así de entidades intermedias entre ella y el hombre que, en su actividad teórica o contemplativa, aspiraba a unírsele por la acción del *δαίμων*. Eso hizo que el ideal de la ética griega consistiera en alcanzar la *εὐδαιμονία*, poseer un “buen daímon” que hiciera “uno” al hombre con el cosmos. Los impresionantes desarrollos cosmológicos de Eudoxo y de Aristóteles, el legado de la ciencia peripatética recibido y transformado en el estoicismo y en la filosofía medieval chocó con la visión “descosmificadora” de la naturaleza operada por la ciencia moderna y, desde entonces hasta nuestros días, las concepciones de lo sagrado han quedado dramáticamente separadas de la filosofía y de la ciencia contemporáneas. Por ejemplo, Tomás de Aquino profundizó en la noción aristotélica de “ciencia” y la definió como el conocimiento intelectual cierto, fruto de demostración, permanente en forma habitual en el entendimiento, que muestra las causas de las cosas²⁹. Por ser cierto, este conocimiento se distingue tanto de la opinión como de la conjetura³⁰, mientras que por ser demostrativo, se distingue de la intuición³¹ y, por ser habitual, se distingue del acto de saber para el que capacita³² y de la mera disposición para el saber³³. Es notable en esta definición de ciencia, el cambio del término “precisión” (*ἀκριβεία*) que encontramos en Aristóteles, por el de “certeza” (*certitudo*). Para el Aquinate hay distintos tipos

²⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 5; 417a 23.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3; 1139b 28.

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 4; 7a 21.

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 2; 7b 11.

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 27; 87a 32; *Metafísica*, I, 2; 71b 2.

²⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4; *In Ethicorum*, V, lect. 3.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, 1.c.

³¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 1.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, 21, 1, 1.

³³ Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, 1.c.



de certeza³⁴ y las ciencias se diversifican por su fin, sea que se trate este del mero saber, en cuyo caso son “especulativas”, o si están orientadas al obrar o el hacer, es decir, “prácticas”³⁵.

El punto de inflexión de la noción clásica de “ciencia” hacia su concepción moderna se da hacia el fin de la Edad Media con Guillermo de Ockham (1290-1350), quien negó la existencia de lo universal y volcó la atención hacia lo particular individual. Este proceso que significó una transformación radical en la metafísica en los inicios del siglo XIV obedeció a los ataques a la noción aristotélica de “abstracción” que conllevaba a la formación de conceptos universales y culminó en la identificación de la sustancia corpórea con la “cantidad extensiva”, lo que orientó a una interpretación cuantitativa de lo real³⁶. La ciencia dejó de identificarse con la filosofía en tanto búsqueda de las causas y se eliminó toda inteligibilidad en la intimidad óptica de la materia. Seguidores de Guillermo de Ockham, tales como Juan Buridan y Nicolás de Oresme, redactaron escritos en la Universidad de Paris del siglo XIV con la afirmación de que el *impetus* era la causa del movimiento continuo, anticipándose así en casi doscientos años a la formulación del concepto de momento inercial por parte de Galileo³⁷. Este es uno de los tantos ejemplos que desmienten la afirmación prejuiciosa de algunos autores contemporáneos acerca de que la Edad Media no produjo ninguna contribución sustancial a la ciencia³⁸.

Las distintas ciencias particulares se diferencian entre sí tanto por los dominios que estudian como por los conceptos y teorías que proponen. En las últimas décadas del siglo pasado surgió una visión evolutiva y transdisciplinar que transpone las fronteras de esos dominios particulares. Esto representa un cambio de paradigma, según la terminología de Kuhn, o de programas de investigación, según la hipótesis de Lakatos.

Este cambio drástico se aprecia mejor en la comparación entre la concepción medieval de naturaleza y la newtoniana. Para la primera, la naturaleza era considerada como un orden fijo al cual le subyacían esencias inmutables. Los

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, 4, 8.

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, II, lect. 2; *In De anima*, 1, lect. 1.

³⁶ Para un estudio más completo de la ciencia ockhamista, véase O. Larre, “El hombre: una singularidad en el universo físico ockhamista”, en *Revista española de Filosofía*, 13 (2006), pp. 47-58 y *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000. Para el legado intelectual de la ciencia de Guillermo de Ockham, véase G. E. Ponferrada, *Filosofía de la naturaleza*, La Plata, UC@LP, 2004.

³⁷ Para el legado intelectual de la ciencia de Guillermo de Ockham, véase G. E. Ponferrada, *Filosofía de la naturaleza*, La Plata, UC@LP, 2004, p. 36.

³⁸ Entre estos, A. R. Hall, *La revolución científica (1500-1800)*, trad. J. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1985. H. Blumenfeld, *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. I. Castro, Madrid, Taurus, 1982.



fenómenos se explicaban de acuerdo a una concepción teleológica, es decir, toda criatura tenía impresa una finalidad en el ser que reflejaba los propósitos divinos. Sus componentes eran sustancias materiales y autónomas que se caracterizaban por su independencia y autonomía. Fuera de Dios, no necesitaban nada para existir. El universo era un todo único, coherente y jerárquico en que los órdenes inferiores estaban al servicio de los superiores, a saber: Dios-varones-mujeres-animales-vegetales. Las instituciones eclesiásticas y sociales también se inscribían en este orden jerárquico de acuerdo a una cosmología geocéntrica y una antropología antropocéntrica. Las categorías hermenéuticas eran dualistas y presentaban contraposiciones fundamentales: cuerpo-alma, espíritu inmaterial-materia transitoria, formas perfectas y eternas – formas imperfectas encarnadas. En síntesis, la naturaleza era un reino ordenado bajo el dominio de un señor soberano.

Por su parte, la concepción newtoniana entendía el cambio como una mera reordenación de las partículas fundamentales de la naturaleza y no había lugar para una novedad auténtica. La naturaleza no tenía carácter teleológico sino determinista. La causa final aristotélica había sido expulsada del cosmos. Tampoco se ocupaba ya de sustancias, sino de partículas elementales; en tal sentido, era atomista. La teoría del conocimiento era la del realismo clásico, es decir, el objeto puede ser conocido tal cual es y cómo es en sí, independientemente del observador. La aproximación a la naturaleza ya no era jerárquica, sino reduccionista y mecanicista; las leyes físicas de los niveles inferiores determinaban todos los sucesos, excepto aquellos que tenían lugar en la mente humana.

Newton aceptó el dualismo cartesiano mente-cuerpo, de modo tal que Dios y las mentes humanas constituían las dos grandes excepciones en la naturaleza mecanicista. La racionalidad humana era vista como lo más propio de nuestra singularidad, aun cuando ya el geocentrismo había sido desplazado por el heliocentrismo.

El modelo atomista vino acompañado de un orden social semejante: una concepción individualista de la sociedad, que se revela, por ejemplo, en la idea de competitividad económica y en las teorías contractualistas de gobierno. Para los representantes de la Ilustración del siglo XVIII, la humanidad formaba parte de la impresionante maquinaria cósmica y podía ser explicada sin recurso a la intervención de Dios. En Newton, en cambio Dios aún era necesario, pues debía intervenir periódicamente para reparar los eventuales desperfectos de la gran



máquina para luego retirarse a una especie de ostracismo divino hasta la próxima necesidad de participación. La concepción mecanicista se reflejó también en la medicina, en la que el cuerpo humano fue considerado como una fábrica, como lo muestra el título del libro de anatomía de Andreas Vesalio, compuesta de “aparatos”.

La ciencia del siglo XX se aleja mucho de la concepción newtoniana de la naturaleza. Esta ya no es vista como un orden inmutable o meramente organizativo, sino como evolutiva, dinámica y emergente. Sus formas básicas experimentaron variaciones notables y en los niveles sucesivos de la realidad, materia, vida, mente y cultura, han aparecido fenómenos inusitados. El determinismo ha sido desplazado por la compleja combinación de ley y azar en los campos disciplinarios más variados, tales como la física cuántica, la termodinámica, la teoría del caos, la cosmología y la biología evolutiva. La naturaleza ya no es solamente estructura, sino también apertura, por lo cual el futuro se torna impredecible tanto desde los principios como desde el pasado.

La naturaleza se ha vuelto relacional, ecológica e independiente. Las fuerzas particulares son integradas en fenómenos de “campo”, la realidad es comprendida no desde partículas fundamentales, sino de relaciones y sucesos. En cuanto a la teoría del conocimiento, el realismo clásico resulta insostenible. En su lugar, algunos autores se inclinan por el instrumentalismo³⁹ mientras que otros, como I. G. Barbour, por un realismo crítico⁴⁰. Se presta atención tanto a la reducción para los análisis de los componentes individuales de los sistemas como al sistema mismo. Para explicar las actividades de nivel superior de los sistemas complejos, desde organismos a ecosistemas, se utilizan conceptos holísticos. Se encuentra profundamente disminuido en la ciencia contemporánea el dualismo mente-cuerpo, y si bien se reconoce que el hombre posee cualidades únicas en toda la naturaleza, el antropocentrismo ha perdido el valor que tenía en las concepciones anteriores, pues el ser humano es producto de la evolución natural independiente. Se trata de un organismo biológico para también de un yo responsable. Una característica básica de esta imagen de la naturaleza es la historicidad. La naturaleza es una

³⁹ El instrumentalismo considera las teorías científicas y doctrinas religiosas como construcciones humanas útiles para determinados propósitos. Cfr. I. G. Barbour, *Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2004, p. 154.

⁴⁰ El realismo crítico sostiene que tanto las comunidades científicas como las religiosas tienen pretensiones cognitivas respecto de realidades que no se circunscriben al ámbito meramente humano. Cfr. I. G. Barbour, *op. cit.*, pp. 54 y 467.



comunidad histórica de seres independientes y la ciencia misma está históricamente condicionada.

Este breve recorrido por las distintas concepciones de la naturaleza nos muestra la escisión entre ciencia y filosofía.

Lo sagrado

La palabra “sagrado” o sus equivalentes lingüísticos en semítico, griego, latín y otras lenguas antiguas designaba en primer término a lo que excede a la santidad del deber o de la ley cuando no se alude más que a su necesidad práctica y universal, pues si bien el concepto incluyó todo esto, la palabra no alcanza el rigor necesario si queda detenida en el plano de lo moral en general⁴¹. Eso que resulta tan difícil de conceptualizar porque es necesario ponerlo como sentimiento, reside con fuerza notable en las tradiciones semíticas y, en especial, en la bíblica. Aquí tiene un nombre propio, *qadosch*, que corresponde al griego *hágios* y al latín *sanctus*, pero con más exactitud, *sacer* y al germánico *weihs*, *heilig*⁴². Para encontrar un nombre que fije ese momento en su aislamiento y particularidad y para captar y designar los eventuales grados inferiores y formas de desarrollo del mismo, Rudolph Otto propone la palabra *numinoso*:

“Para ello formo por lo pronto la palabra: lo *numinoso* (pues, si se puede formar de *omen* ominoso, entonces también de *numen* numinoso), y hablo de una peculiar categoría numinosa, explicativa y valorativa, del mismo modo de una disposición numinosa del ánimo que penetra siempre que se aplica a aquella, es decir, allí donde un objeto es pensado como numinoso”⁴³.

Esta bipolaridad ominoso / numinoso, se traduce en otras tantas polaridades del objeto sagrado: la distinción sagrado / profano, separado / prohibido que conviven en el seno de las distintas religiones. En su análisis de la experiencia religiosa, Otto distingue tres aspectos del reflejo activo de lo numinoso en la conciencia, a saber: el *mysterium tremendum*, *fascinans* y *augustum*. En el *mysterium tremendum* se confirma el sentimiento de anonadamiento de la criatura y se experimenta el espanto místico frente a la divina desmesura. En sentido contrario, el *fascinans* atrae y cautiva a la criatura por la bondad, el amor y la misericordia de lo divino. Sobre la naturaleza de lo *augustum*, se apoya la conciencia de pecado como un atentado contra la majestad de lo sagrado⁴⁴.

⁴¹ Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Utilizamos aquí la versión española con título *Lo sagrado*, trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Claridad, 2008), p. 17.

⁴² Cfr. R. Otto, *op. cit.*, p. 18

⁴³ R. Otto, *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. R. Otto, *op. cit.*, pp. 25-77.



Como afirma F. García Bazán, los análisis de Otto resultan valiosos para comprender la naturaleza de lo sagrado como fuente y núcleo esencial de los fenómenos religiosos. No obstante la doble subordinación de la categoría de lo sagrado, por una parte, a ser una modalidad del idealismo trascendental y, por otro lado, al establecimiento de un nexo entre la conciencia humana y lo sagrado dependiente de la idea cristiana de religación, condiciona los alcances de su exposición⁴⁵. Esta crítica pertinente nos obliga a remontarnos a los significados más originarios del término “religión”.

Cicerón y Aulio Gelio nos dicen que el nombre *religio* y el participio *relegerens* provienen del verbo *relego, relegere, religere*:

“Por otra parte, a quienes volvían a tomar con diligencia y, por así decirlo, ‘releían’ todo lo referente al culto de los dioses, se les llamó ‘religiosos’, de ‘releer’ (como ‘elegantes’ de ‘elegir’, ‘diligentes’ de mostrar diligencia e ‘inteligentes’ de mostrar inteligencia, porque en todas estas palabras se alberga el sentido de ‘recoger’ que se halla presente en ‘religioso’)”⁴⁶.

Significa “releer”, “reunir de nuevo”, “volver a pasar sobre algo” con el pensamiento, la lectura o la palabra. De acuerdo con esta definición, lo esencial de la religión es la repetición cuidadosa de un orden original. Se trata de una disposición interior de acatamiento y veneración de un orden sobrenatural y, al mismo tiempo, hacia los seres que forman parte de él. Esta repetición respetuosa se expresa exteriormente mediante gestos que constituyen lo que llamamos “rito” y que hacen participar al que lo practica, de aquel acontecimiento prototípico y originario que se recrea por medio de esos gestos en el *hic et nunc*. Al respecto, dice Cicerón:

“Después viene en la ley que se practiquen los mejores de los ritos patrios. Al preguntar los atenienses a propósito de esto a Apolo Pitio qué cultos debían seguir con preferencia, la respuesta del oráculo fue: ‘Aquellos que estuvieran en la tradición de sus antepasados’. Cuando volvieron allí de nuevo y le dijeron que la tradición de los antepasados se había cambiado con frecuencia y le preguntaron qué tradición de entre las varias que había deberían seguir con preferencia, contestó: ‘La mejor’. Y verdaderamente así es, que hay que tener lo más antiguo y más cercano al dios lo que es lo mejor”⁴⁷.

La palabra “rito” deriva del latín *ritus* que traduce el griego *θεορός*, cuyo significado plural es “tradiciones ancestrales, reglas”. Como tal, “rito”, de raíz

⁴⁵ Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, p. 59.

⁴⁶ Cicerón, *De natura deorum*, II, 28, 72, en A. Escobar (introducción, traducción y notas), *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, p. 218.

⁴⁷ Cicerón, *De legibus* II, 16, en C. T. Pabón de Acuña (Introducción, traducción y notas), *Cicerón. Obras políticas. Sobre la república. Las Leyes*, introducción, traducción y notas de Carmen T. Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009, p. 214s.



artus, se vincula al sánscrito *ṛtús*, “período de tiempo”, “norma” y *ṛtá*, “orden”, al avéstico *arthá*, “orden”, “verdad”, a los términos griegos ἀριθμός, “número” y ἀρητή, “disposición para”, ¿“virtud”? y al latín *ars*, “arte”⁴⁸.

Según el antropólogo M. Mauss, seguido R. Caillouis, en el indoeuropeo, “religión” significa “nudos de paja”, en referencia a los nudos que sujetaban las vigas de un puente. En esta cosmovisión de naturaleza religiosa, un río (*thirtá*) tenía un curso natural que no podía ser alterado sin profanar el orden sagrado. Por lo tanto, debía existir en la comunidad un especialista en lo sagrado, el *thirtánkara*, quien por conocer el procedimiento o ritual correcto, podía trazar un puente para atravesar el vado sin ofender a los dioses. Tal ritual exigía una disposición determinada de los nudos, según el ritual correspondiente. Tal figura pasó a la mitología romana con el nombre de *pontifex*, “hacedor de puentes”, título que se atribuye, hasta hoy, exclusivamente al Obispo de Roma. Los días 14 y 15 de mayo los romanos realizaban una procesión con muñecos de paja que retiraban de 27 capillas y que posteriormente arrojaban del puente Sublicio al Tíber para aplacarlo, lo que es huella de la arcaica tradición del *pontifex*⁴⁹.

Entre los cristianos primitivos, la palabra “religión” se entiende de acuerdo a los dos significados vigentes en el mundo greco romano. Pero en el siglo III, el cristiano Lactancio le impone una restricción al pensamiento de lo sagrado que se prolongará en la historia de Occidente, al proponer una etimología inédita del término “religión” de *religare*:

“Así pues, la razón de ser del hombre está clara, si se tiene sentido común: es la *humanitas*. ¿Y qué es la *humanitas* sino la justicia?; ¿y qué es la justicia sino la piedad? Y la piedad no es otra cosa que el reconocimiento de Dios padre. En consecuencia, el sumo bien del hombre está sólo en la religión, ya que las demás cosas, incluso las que son consideradas propias del hombre, se encuentran también en los demás animales”⁵⁰.

Esta nueva comprensión de cuño cristiano obedece al antecedente judío de “alianza” y se centra en una relación exclusiva del hombre con Dios, limitándose mucho el campo de la experiencia de lo sagrado. Este reduccionismo de lo religioso será confirmado un siglo más tarde por San Agustín:

“Relíguenos, pues, la religión con el Dios omnipotente”⁵¹.

⁴⁸ Cfr. F. García Bazán, *op.cit.*, p. 50.

⁴⁹ Cfr. F. García Bazán, *op.cit.*, p. 45s.

⁵⁰ Lactancio, *Instituciones divinas* III, 9, 19, en É. Sánchez Salor (Introducción, traducción y notas), *Lactancio. Instituciones divinas. Libros I-III*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1990, p. 271.

⁵¹ S. Agustín, *De vera religione*, LV, 113, en V. Capánaga (Introducción, traducción y notas), *Obras completas de San Agustín* IV, Madrid, BAC, 1956, p. 207.



“La misma palabra ‘religión’ no parece significar con precisión un culto cualquiera, sino el culto de Dios, y por eso los nuestros tradujeron por esta palabra la griega *θηροκεία*”⁵².

Esta subordinación de lo sagrado a una sola de sus expresiones, la religiosa basada en la conciencia personal limitará en gran medida el horizonte de la revelación espontánea de lo sacro hasta nuestros días.

Consideraciones finales

¿Es posible volver a unir lo que se ha escindido a la manera de un brutal desgarró en la misma trama metafísica de lo real?

Un sitio posible de reencuentro entre la filosofía, la ciencia y lo sagrado, es la actitud hacia del cosmos, como lo era en los antiguos pensadores griegos. La posición del ser humano ante el cosmos es decisiva en el proceso de recuperación de este vínculo. Para la mayoría de los hombres, Dios se expresa a través de su contacto cósmico. La filosofía de la naturaleza devenida en Física o ciencia de la naturaleza, exige también una teología de la naturaleza que no desatienda el orden natural en función de la experiencia personal de lo sagrado, que ha provocado la escisión moderna entre creación y redención. Para la neo-ortodoxia de Karl Barth, el mundo no es más que el escenario irredento de la redención humana. Para el análisis lingüístico, el discurso sobre los fenómenos del orden natural no tiene nada en común con el discurso sobre Dios. Estas dos posiciones reducen al mínimo toda posible continuidad entre la naturaleza y la gracia, entre el lenguaje sobre el cosmos y el lenguaje sobre lo sagrado.

Por el contrario, el lenguaje de la Biblia se muestra positivo hacia esa continuidad entre Dios, el cosmos y el hombre, puesto que el mismo Dios es a la vez creador y redentor. Desde los comienzos del cristianismo, posiciones como la de Marción en el siglo II, clausuraban toda posibilidad de unión entre naturaleza y gracia al distinguir al dios creador del Antiguo Testamento, un dios menor e ignorante del Dios del Nuevo Testamento, redentor desconocido para los judíos. Las distintas concepciones de Dios que se han propuesto en la historia del pensamiento han tenido un impacto directo en la relación del hombre con el cosmos. El mito, la metafísica oriental, la filosofía griega, son legados que hemos recibido gracias a la reverencia cósmica de los antiguos. Por el contrario, la afirmación de la autonomía

⁵² S. Agustín, *De civitate Dei*, X, 1, 3, en S. Santamarta Del Río y M. Fuertes Lanero (traducción), V. Capánaga (introducción y notas), *Obras completas de San Agustín XVI: La Ciudad de Dios (1ª)*, Madrid, BAC, 1977³, p. 599.



del hombre que subyuga al cosmos y se sirve de él, sustentada en una interpretación teológica y racionalista del relato genesíaco de la creación, es propio de la actitud histórica⁵³.

En la historia del pensamiento han fracasado todas las teodiceas, todas las hipótesis concordistas entre religión y ciencia y todos los modelos de relación entre Dios y la naturaleza. I. Barbour señala algunos de estos modelos con sus respectivas ventajas e insuficiencias⁵⁴. El modelo monárquico, que se concentra en el poder y la trascendencia de Dios, que encaja bien con algunos aspectos de la ciencia, tales como el inmenso poder desatado en el *big bang*, la contingencia del universo y el complejo orden de la naturaleza. Pero llevado a sus últimas consecuencias, devino en doctrinas como la predestinación y la omnipotencia divina, que chocan contra la libertad y voluntad humanas. El modelo neotomista del artesano y su herramienta que establece una distinción entre causa primera y causas segundas, también fue bien acogido por buena parte de la ciencia en tanto que ese dios respeta el orden natural de causa y efecto. Pero en última instancia, todos los fenómenos de la naturaleza son parte de una predeterminación divina, con los cual se cae en los defectos del modelo anterior. Toda iniciativa divina específica choca contra el orden natural y no dejan lugar al azar ni a la libertad humana, con lo cual creación y redención resultan contrapuestas en la acción divina. La idea de Dios como determinador de indeterminaciones es compatible con algunas interpretaciones de la física cuántica. Según este modelo, Dios no interviene para revocar las leyes de la naturaleza, sino para actualizar algunas potencialidades de la misma. La acción divina realizada a nivel ultramicroscópico podría afectar a los acontecimientos a gran escala a través de mutaciones, sistemas caóticos o nuevas sinapsis neuronales. Este modelo plantea un doble problema, pues, si Dios controla todas las indeterminaciones, estamos ante un determinismo teológico con todos los defectos detectados en los modelos anteriores. Si se dice, en cambio, que Dios resuelve sólo algunas indeterminaciones, aquellas que marcan un punto de inflexión en la historia del universo, se asume entonces que la causalidad en el mundo natural va de abajo hacia arriba, lo que se asocia con el reduccionismo. Se ha propuesto también el modelo de Dios como comunicador de información, basado en la importancia que la información ha adquirido en muchos campos de la ciencia contemporánea, tales como la termodinámica, la genética, la informática y

⁵³ Cfr. F. García Bazán, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁴ Cfr. I Barbour, *op. cit.*, pp. 510-535.



la comunicación humana. Toda información depende de un contexto de interpretación y respuesta más amplio. El uso teológico de este modelo viene dado por el concepto bíblico de *lógos* o palabra divina.

La acción de Dios en este modelo parece dirigirse de arriba hacia abajo, es decir, desde los niveles superiores a los inferiores. El modelo *kenótico* propone una autolimitación de Dios para dejar intactos el orden natural y la libertad humana, lo que hace más fácil abordar el problema del mal y del sufrimiento. El hecho de que esta limitación divina resulte voluntaria, no implica que Dios sea limitado. Este modelo se compadece bien con la experiencia cristiana de reconciliación y con la imagen de la historia evolutiva como proceso en el tiempo. El modelo de Dios como agente concuerda con la descripción bíblica de Dios en función de sus acciones e intenciones. Este es el modelo empleado por los analistas del lenguaje que han propuesto una serie de distinciones entre las funciones del lenguaje científico y del lenguaje religioso, pero han concluido aislándolos en compartimentos estancos y separados. El modelo del mundo como cuerpo de Dios acentúa la inmanencia divina y establece que la relación de Dios con el mundo es más estrecha que la de la mente con el cuerpo, ya que Dios es consciente y actúa de manera inmediata y directa. Se trata de un modelo que fomenta la responsabilidad ecológica. Su principal inconveniente es que la imagen del organismo cósmico no deja espacio suficiente para la libertad de Dios, ni para la de los agentes humanos y sus relaciones mutuas. También compromete bastante la trascendencia divina. Finalmente, el modelo del proceso sitúa a Dios dentro del mismo esquema conceptual de la creación y la redención y lo hace un partícipe creativo de la actividad cósmica. Presenta a Dios como proveedor de todos los miembros de la comunidad de la naturaleza. Es una concepción de Dios que recoge muchos aspectos de los documentos bíblicos y de la experiencia religiosa. El pensamiento del proceso concuerda con una concepción evolutiva y ecológica de la naturaleza como sistema abierto, caracterizado por emergencias y sustracciones en cuanto a su organización. Evita los dualismos cuerpo-mente, varón-mujer, gracia-naturaleza o humanidad-naturaleza. Entre todos los modelos históricos que intentaron configurar una imagen de Dios, este es el que ofrece más respaldo a la conciencia de responsabilidad ecológica. No obstante, todo modelo teológico resulta insuficiente sin una depuración del concepto actual de religión como *religatio* operado por el cristianismo latino del siglo III que devino en su pretensión de exclusividad como “verdadera religión” en contra de la “falsa religión” o de la “religión de los judíos”.



La vigencia de este concepto de religión hasta nuestros días ha obstaculizado en gran medida el camino ecuménico y ha eclipsado las intuiciones más arcaicas de lo sagrado. Por su parte, el cientificismo racionalista también exhibe en su voluntad de poder la pretensión de ostentar el único conocimiento considerado válido, y es aquí donde choca con el móvil de la filosofía que es la búsqueda de la verdad y se convierte en mera ideología. La necesidad de recuperar el vínculo entre los tres late en la nostalgia de los orígenes y escinde al hombre entre tres dominios comunicados: razón, naturaleza y fe. Filosofía, ciencia y lo sagrado pueden volver a unirse como lo estuvieron en los albores del pensamiento y, como dice el Eclesiastés: “Cordón de tres dobleces no se rompe fácilmente. Y si alguien puede prevalecer contra el que está solo, dos lo resistirán”⁵⁵.

⁵⁵ Qo 4, 12.