

# LA INTERPRETACIÓN DE HERMES BENÍTEZ DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

Ensayos sobre ciencia y religión de  
Giordano Bruno a Charles Darwin  
por *Hermes H. Benítez*  
Bravo y Allende Editores, Santiago

**RE** La reflexión filosófica sobre la ciencia ha tenido escaso desarrollo en nuestro país, y se relaciona con algunas condiciones históricas y culturales. De una parte, existe una tradición de distanciamiento entre la filosofía y las ciencias. La institucionalización universitaria, y de la investigación filosófica propiamente tal, se constituyó desde los años cincuenta en oposición al positivismo, reivindicando la posibilidad de la metafísica, y en una actitud crítica frente al conocimiento científico, según lo ha expuesto José Echeverría. Concordante con esta tradición, la formación filosófica en nuestras principales universidades ha concedido poco espacio a la filosofía de las ciencias, y tampoco incluye –de modo significativo– asignaturas de ciencias, con excepción de la lógica matemática. De este modo, los estudiantes tienen posibilidades muy limitadas de acceder al conocimiento científico y con frecuencia muestran una actitud negativa frente a éste, porque suelen asumir, sin mayor reflexión, la crítica metafísica a la ciencia o la de autores postmetafísicos como Heidegger o Foucault. Asimismo, en nuestro contexto cultural hay un interés muy limitado hacia ella y se tiende a valorarla mucho más como tecnología que como forma de conocimiento.

Sin embargo, algunos filósofos nacionales han realizado aportes significativos en filosofía de las ciencias, en temáticas como la teoría de la relatividad, la filosofía de la geometría y de la tecnología; especialmente, Marcos García de la Huerta, Félix Schwartzman y Roberto Torreti. El libro que comentamos: *Ensayos sobre ciencia y religión, de Giordano Bruno a Charles Darwin*, del Dr. Hermes Benítez, es una valiosa contribución al desarrollo de esta disciplina en nuestro medio, por su elaborado conocimiento sobre el tema, el rigor de su análisis y su argumentación, la creatividad de sus tesis, la coherencia interna de la obra, y su escritura filosófica caracterizada por la claridad, precisión y estilo fluido.

Su autor estudió en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, en el que fue ayudante. Fue exonerado en 1973 de la Universidad Técnica, donde era profesor y debió emigrar a Canadá en 1976. Hizo su master y doctorado en la Universidad de Alberta y ha sido profesor de dicha universidad y de la de Manitoba. Sus

numerosos artículos y ensayos sobre temas de filosofía política e historia del pensamiento filosófico y científico han sido publicados en *Canadian Philosophical Reviews*, *la Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile y otras publicaciones chilenas y latinoamericanas.

La obra que comentamos se compone de siete ensayos. Algunos de estos textos, en versiones anteriores, habían sido publicados en *Mapocho* y *Occidente*. En ella se analiza la presencia de las creencias teológicas y religiosas en las concepciones teóricas de Bruno, Galileo, Descartes y Darwin; las tensiones que estos teóricos experimentaron entre dichas creencias y sus teorías, así como los antagonismos con la institución eclesial. Benítez cuestiona la tesis católica de que no ha habido un verdadero conflicto entre ciencia moderna y cristianismo; demuestra que efectivamente ha existido, desde el siglo XVI hasta ahora; y ello se debe no sólo a razones históricas y culturales, sino a la inconmensurabilidad de ambos tipos de discursos, según lo desarrolla en el capítulo conclusivo de la obra.

El autor tampoco comparte la tesis anticlerical, de origen positivista, según la cual existe una permanente relación confrontacional y negativa entre ciencia y religión, en sentido externo; es decir, entre los teóricos y la institución eclesial. Benítez muestra en este libro que “la religión en tanto sistema de creencias o como explicación general del origen del mundo y el hombre ha guardado una compleja relación con la ciencia, y su efectos sobre ella han sido múltiples y hasta contradictorias” (p. 14). Más aún, señala que la tesis anticlerical supone que la ciencia representa el conocimiento y el bien, frente a la religión que encarnaría los valores contrarios. Sin embargo, dice que la ciencia no siempre se ha comprometido con el bien “como lo muestra su papel legitimador del racismo y del eurocentrismo en el siglo XIX, o su corresponsabilidad en el desarrollo de tecnologías de destrucción y genocidio masivo en el presente siglo” (Idem).

Este libro muestra que la religión no fue sólo un obstáculo para la aparición de teorías y descubrimientos científicos, “sino que ejerció un profundo influjo normativo sobre ambos, suministrándoles un vasto conjunto de metáforas, problemas y planteamientos, junto con una variedad de supuestos y preferencias metafísicas que jugaron un papel limitante, pero también organizador y creativo, al interior de la ciencia misma” (p. 15). Su estudio de casos muestra las limitaciones de la tesis anticlerical, puesto que la tensionada relación entre religión y ciencia no sólo fue un conflicto entre la Iglesia y los científicos, “sino que se manifestó, también, como un conflicto internalizado que afectó e influyó poderosamente sobre las representaciones científicas y filosóficas de los héroes de la ciencia moderna” (p. 15).

El primer capítulo está dedicado a Giordano Bruno. Allí se destaca la relevancia de su contribución a la revolución científica del siglo XVIII, no porque anticipara alguna de las tesis de la ciencia nueva, sino porque elaboró una concepción del universo que cuestionaba los supuestos y principios de la visión medieval del mundo. El capítulo siguiente es una exposición crítica “de la táctica empleada por la Iglesia Católica con el fin de legitimar su imperdonable conducta hacia Giordano Bruno” (p. 18).

Los capítulos tercero y cuarto se refieren al proceso de Galileo. Benítez ofrece una interpretación nueva de las razones que pudo tener la Iglesia para condenarlo. Asevera que siendo el físico italiano un católico creyente nunca pretendió poner en cuestión la autoridad de la iglesia en cuestiones teológicas. Su propósito habría sido el de persuadir a las autoridades eclesiásticas que aceptaran la autonomía de la ciencias en su esfera y “la distinción entre afirmaciones relativas a la fe y afirmaciones relativas al conocimiento natural” (p.76). En consecuencia, para Galileo, las aparentes contradicciones entre los descubrimientos científicos y los textos bíblicos se debían a que éstos eran interpretados de modo literal. Sin embargo, el Cardenal Bellarmino y la jerarquía rechazaron la propuesta galileana, y reafirmaron el monolitismo doctrinario. Esta postura “expresa muy bien el temor autoritario a que el cuestionamiento de una parte de las proposiciones dogmáticas de la Iglesia pudiera llevar, tarde o temprano, a la destrucción de la totalidad del edificio teórico cristiano-medieval” (Ibíd).

Los siguientes capítulos, desde el quinto al séptimo, tienen por tema las relaciones entre la razón y la fe en Descartes, Newton y Darwin, en este orden. En estos tres casos se trata también de pensadores cristianos que intentaron conciliar de una parte, sus convicciones religiosas con sus descubrimientos teóricos, y de otra, buscaron evitar los conflictos con las autoridades eclesiásticas. El hecho de que los tres fueran creyentes no debe extrañarnos, puesto que el pensador ateo o agnóstico sólo aparece en la cultura occidental a fines del siglo XVIII, como lo han mostrado Fevre y otros historiadores de la cultura. Para Benítez, la persistencia y relevancia del referido conflicto no tiene sólo un carácter histórico-cultural, su tesis es que “en un cierto nivel de discurso existiría una oposición insalvable entre las visiones del mundo propias de la religión y de las ciencias” (p. 19).

Este conflicto se explicitó en la modernidad “como una consecuencia no buscada del proceso de separación de esferas, a partir de la cual se constituyó la ciencia moderna” (p. 172). Históricamente, puede mostrarse que “la ciencia moderna se originó a partir de una progresiva separación y diferenciación de los territorios propios (...) de la religión, la metafísica y la teología (frente) al correspondiente a la ciencia” (p. 173). Dicha separación y autonomía de la ciencia en su esfera no tiene sólo un carácter histórico, sino que es constitutiva del discurso científico, y por ello es un principio normativo-epistemológico que, a la vez, asume carácter metodológico. Si el científico –aunque sea momentáneamente– abandona esta distinción territorial e introduce en sus teorías explicaciones provenientes de las esferas religiosas o metafísicas, deja de ser un científico consistente y desnaturaliza el carácter propio de su actividad investigativa, dejándola abierta a toda clase de riesgos. Los análisis de esta obra muestran que Descartes y Newton incurrieron en dicha falta, en contraste con Darwin, que se negó rotundamente a abandonar las explicaciones naturalistas o suplementarias con explicaciones teológico-religiosas.

Dicha demarcación fue propuesta por los científicos en los inicios de la modernidad en una postura conciliatoria que procuraba crear un espacio distintivo para la ciencia, al interior de la concepción cristiana medieval. Los científicos cristianos no buscaban cuestionar la infalibilidad de la *Biblia*, la autoridad de la religión y de la

jerarquía, ni de la teología en su esfera propia. Tampoco pusieron en duda su pretensión de poseer un acceso privilegiado a la verdad, mediante la revelación. La tesis principal de Benítez es la de la “**inconmensurabilidad esencial**” entre los fines de la ciencia y de la religión. Mientras la primera investiga fenómenos y procesos particulares, buscando explicaciones “en términos de fuerzas, regularidades y principios immanentes”; la religión intenta explicar “el origen de la totalidad de lo existente, así como el lugar y destino del hombre dentro de él, por medio de una causa última, de carácter personal, que por definición sería universal, única, transexperencial, y trascendental” (Ibíd).

Ambas formas de pensamiento plantean sus problemas y preguntas de modos distintos. Por ejemplo, el problema del origen del universo para el cristianismo se expresa en la pregunta por la creación de éste por Dios; en cambio, la ciencia busca elaborar teorías plausibles para explicar el estado actual del universo desde una situación primitiva. Asimismo, desde la perspectiva de las ciencias, las explicaciones teológicas de problemas de común interés, aparecen siempre prematuras y especulativas. Por ello, Benítez señala como uno de los principios fundamentales de la investigación científica el “ateísmo metodológico”, para evitar la introducción indebida de explicaciones trascendentales. Esto no significa que “como es obvio, que en los hechos no se pueda ser científico y creyente en Dios. Como lo mostramos en este libro, la totalidad de los científicos ‘modernos’ lo eran” (p. 175). No obstante, esta “doble filiación”, conlleva los mencionados riesgos de inconsistencia.

La referida inconmensurabilidad de ambos discursos se basa en la diferencia radical entre las explicaciones que ofrecen. “La religión y la teología han afirmado ser capaces de suministrar una respuesta final (en el sentido de último y autosuficiente) a las grandes interrogantes de la existencia, razón y sentido del Universo y del Hombre, así como de su lugar dentro de él” (p. 177). En cambio, las explicaciones científicas se caracterizan por su carácter siempre provisional, incompleto, autocorrectivo, parcial y refutable, como lo han mostrado los epistemólogos desde Duhem hasta ahora. Benítez compara estos tipos de explicaciones con la imagen de un círculo cerrado, en un caso, y uno siempre abierto, en el otro.

La aparente fortaleza de las explicaciones religiosas, frente a la explícita precariedad de las científicas, sin embargo, presenta varias debilidades, a juicio del autor. De una parte, “como lo ha mostrado Anthony Flew (en *God. A Critical Enquiry*), ninguna explicación puede ser ni final ni autosostenida, sino que siempre lo será en términos de algo más que en cada etapa debe ser simplemente asumido” (p. 177). De otra, la posición teológica de Dios “como explicación ‘final’ (... ) implica en los hechos, una injustificable suspensión del proceso explicativo (... ); postulan un ser ya existente de poder e inteligencia prodigiosa que daría cuenta del origen y estructura del Universo, pero nunca se plantean ellos seriamente la pregunta de cómo ese extraordinario ser habría llegado a existir, que no sea otra cosa que la reiteración del supuesto poder autocreativo de Dios” (p. 178).

Esta argumentación es complementaria o concordante con la concepción popperiana sobre las explicaciones científicas. La científicidad de las explicaciones

—que se expresan en enunciados de estricta universalidad— reside para Popper en su refutabilidad o falseabilidad. Es decir, ninguna hipótesis, ley o principio de la ciencia puede ser formulado de modo que no sea posible una situación empírica que permita refutarlo y mostrar que sus pretensiones de universalidad eran injustificadas. La superioridad de las explicaciones científicas respecto a las de las religiosas o metafísicas reside aquí, pues a juicio de Popper, éstas son formuladas de modo que las experiencias sólo pueden confirmarlas y jamás refutarlas.

El análisis de Benítez de las explicaciones religiosas, que pudiera parecer muy severo, sin embargo, es menos radical que la crítica filosófica de Diderot, Kant, Kierkegaard, Sartre y otros autores, que han sostenido que los principios y principales creencias de la religión son absurdos, autocontradictorios, conducen a antinomias que no pueden resolverse o se oponen a experiencias humanas fundamentales, como la de la libertad. Si así fuera, las pretensiones de racionalización de la teología, especialmente católica, para la cual dichos principios son plenamente aceptables para la razón, no tendrían ninguna posibilidad de éxito. Su aceptación sólo sería posible por la fe, y esta experiencia afectiva sería la (única) base de las denominadas explicaciones religiosas y teológicas. Por ello es que la exposición de las principales verdades del catolicismo se encuentra en una oración, *el Credo*. De ahí que podría decirse que el fideísmo es una condición de posibilidad de la postulación de explicaciones religiosas. Se establecería así una diferencia radical de niveles entre ambos tipos de explicaciones, que avalaría la tesis de la inconmensurabilidad. Desde esta perspectiva, el problema de las relaciones entre cristianismo y ciencia formaría parte de una problemática más amplia: la del cristianismo con la racionalidad.

Como puede verse, en esta obra el término «religión», es sinónimo de religión cristiana, e históricamente el autor tiene razón, puesto que la ciencia se ha desarrollado en la cultura cristiana occidental y dichas conexiones han sido relevantes en la formación de algunas de sus teorías más importantes. Sin embargo, el tema es más amplio y en un contexto de globalización cultural, se ha planteado la relación entre las ciencias naturales y otras religiones como los Vedas, el taoísmo, el confucianismo, el zen y otras. Existen importantes paralelismos entre la física moderna, especialmente la microfísica, y las sabidurías orientales, como lo han señalado Heisenberg, Bohr, Oppenheimer y especialmente la ha expuesto el físico Capra en su libro *El Tao de la física*.

En este libro, la expresión «ciencia» se refiere sólo a las ciencias naturales. Pero, el análisis podría extenderse a la relación entre cristianismo y ciencias sociales y humanas que ha sido tan o más compleja y conflictiva que la de las ciencias naturales. En muchas teorías económicas, sociológicas, antropológicas, psicológicas y otras, es posible encontrar supuestos teológicos que ocupan un lugar importante en la argumentación, por ejemplo, en la de Hayek sobre el mercado, como lo ha mostrado Franz Hinkeldey; en teorías psicológicas, como la logoterapia, de Victor Frankl y otras; en la sociología de la cultura, de Pedro Morandé, y muchas otras teorías de estas ciencias. Esto muestra las limitaciones del proyecto moderno de la plena secularización de las ciencias y, a la vez, plantea serias dudas sobre la consistencia científica de dichas teorías.

El rechazo de la Iglesia Católica a varias teorías de las ciencias naturales se ha extendido, desde el siglo pasado, a diversas teorías científico-sociales: el psicoanálisis, el historicismo, el marxismo, el liberalismo, el socialismo, el tradicionalismo radical, entre otras. Asimismo, la mayor parte de las escuelas y posturas filosóficas de los últimos siglos, han sido condenadas como “errores modernos”, como dice el *Syllabus*: el racionalismo, el empirismo, el panteísmo, el naturalismo –y en los últimos años– el existencialismo, el postmodernismo, las posturas postmetafísicas, entre otras. Desde la perspectiva de algunos textos de autores católicos, casi toda la filosofía moderna desde Descartes a nuestros días aparece como una gigantesca colección de errores. Todo ello hace pensar que hay un desencuentro radical entre catolicismo y modernidad, y una tensionada relación, que en algunos momentos puede convertirse en conflicto, entre las ciencias y el cristianismo, especialmente con el catolicismo, pero también con los fundamentalismos protestantes.

Benítez no sólo cuestiona los intentos de limitar la autonomía del pensamiento por las creencias religiosas, sino también los de aquellos científicos que -olvidando las limitaciones del conocimiento científico-, intentan convertir sus teorías científicas en principios metafísicos y hacer de ellas el fundamento de nuevas visiones del mundo. Podría decirse que esto constituye la negación de la autonomía propia del pensamiento metafísico por la ciencia, y otra forma de negación del principio de la “incommensurabilidad radical entre la ciencia y la religión-teología y la metafísica” (p. 179). El autor analiza el libro *El relojero ciego*, de Richard Dawkins, quien declara que: “la cosmovisión (world-view) darwiniana postula (...) que la selección natural, lenta, gradual y acumulativa es la *explicación última* de nuestra existencia (...)”, es la única teoría que podría, en principio, resolver el misterio de nuestra existencia” (cit. p. 179). A juicio de Benítez, estas “creencias no constituyen otra cosa que conclusiones metafísicas, expresión de una visión biológica del cosmos articulada a partir de extrapolaciones que no pueden ser confirmadas ni refutadas empíricamente, porque se proyectan infinitamente más allá del alcance del darwinismo como teoría científica” (p. 180).

La tesis de Benítez de que el pensamiento científico implica la renuncia a la búsqueda de “explicaciones finales” no sólo respecto a los problemas específicos que se plantea, sino también sobre el sentido de la existencia humana, nos sugiere preguntarnos sobre la relación entre la ciencia y el pensamiento postmetafísico. Según la interpretación de Vattimo en su *Ética de la interpretación*, dicho pensamiento alcanza su plena secularización con Heidegger y se caracteriza por el abandono de la concepción del ser como *Grund*, principio o *arché*, o *fundamento*; de la búsqueda del “mundo verdadero”, en el sentido de Nietzsche. Si la *explicación final* se entendiera como *fundamento*, entonces lo propio del pensamiento científico sería la renuncia a dicho fundamento y, en ese sentido, sería semejante al pensamiento post-metafísico.

Sin embargo, desde la perspectiva heideggeriana, el pensar y la ciencia son inconmensurables; la ciencia no es ni puede llegar a ser pensamiento rememorativo (*An-Denken*), puesto que la ciencia no piensa. Sin embargo, para otros pensadores como Habermas, la relación entre pensamiento científico y postmetafísico se sitúa en otros términos, y el diálogo se hace posible y fluido. Escribe Habermas: la filosofía

mantiene su autonomía frente a la ciencia y asume nuevas tareas: “Los procesos de entendimiento del mundo vital (de la vida) (*Lebenswelt*) precisan de una tradición cultural en toda la amplitud de su horizonte y no solamente de las bendiciones de la Ciencia y la Técnica. De este modo, la filosofía podrá actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital” (“La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete”, 1983).

JORGE VERGARA ESTÉVEZ  
Universidad Bolivariana