

Filosofía de las creencias

Summary: *This article deals with the concept of belief, the different levels of human existence where belief is present and where there is an inevitable necessity of belief in order to live. In the second part it describes the distinction between scientific belief and religious one and their mutual, possible interrelations as well as their dogmatic, reactionary derivations*

Resumen: *Este artículo trata el concepto de creencia, los diferentes niveles de la existencia humana en que está presente, y de dónde hay una inevitable necesidad de ciencia para vivir. Distinguir la ciencia científica y la religiosa, señala sus relaciones, y considera los dogmatismos derivados.*

La creencia como condición ontológica del ser humano

Ordinariamente se relaciona la creencia con la religión. Pero desde algunas ciencias como la Historia de las Filosofías, la Filosofía de la Ciencia o la Antropología Cultural la creencia se revela como una condición ontológica del ser humano.

La creencia es una vivencia ordinaria, no reducible a otras y de la que resulta difícil establecer un concepto claro.¹ Se podría decir que se trata de una evidencia, un supuesto, una proposición, que ni racional ni empíricamente puedo demostrar a otros de manera que les obligue a aceptarlos. La aceptación es un acto de sentimiento no necesario. La inseguridad parece que le es esencial. No obstante, si al asentimiento (voluntad) se une el sentimiento, la creencia es más estable o firme.²

La creencia en su forma más radical entra a formar parte de su mismo concepto. Tenemos que servirnos de ella para hablar de ella misma e intentar conceptualizarla. Aparece como una *condición de posibilidad* que está más allá y en la base de toda actividad humana, de toda conceptualización, incluida la de ella misma.

El ser humano vive en función de sus creencias. La creencia es *condición trascendental* porque es condición de la misma reflexión con que la analizamos. Creemos y creemos que creemos o creemos que no creemos. Sólo así podemos convertir la creencia en objeto de nuestra reflexión. Por eso, la creencia no sólo es una opción más o menos voluntaria. Es también una necesidad ontológica.

El hombre vive arrodillado o sumiso ante sus propias creencias. Y no sólo el hombre religioso. Todo ser humano vive así. Ese vivir arrodillado ante nuestras creencias es la forma más originaria de lo que podríamos llamar *humildad existencial*: vivimos religados a nuestras creencias. Por eso, no somos nunca plenamente autónomos. Esas creencias no nos pertenecen en exclusiva. Más bien las compartimos y las heredamos. Ellas nos religan a nuestros padres y educadores, a nuestra sociedad y cultura, a nuestro tiempo y lugar.

Esta humildad existencial se añade a nuestra *humildad ontológica*. "Hombre" está relacionado con *humus*, tierra, y "humilde", con *humilis*, hijo de la tierra. Somos "hijos de la tierra".

De estos niveles de humildad o religación nadie está libre. Forman parte de nuestra condición humana. Olvidar esas humildades nos hace *hipócritas*.³ Nos hacen aparentar lo que no somos. Nos

hace aparentar una autonomía, una autosuficiencia que no tenemos.

Esas humildades o religaciones no son motivo de pesimismo. No deben hacernos creer que no somos libres en absoluto. Todo lo contrario. Son las que hacen posible el ejercicio concreto de nuestra libertad. La libertad no se puede ejercitar desde cero, sino únicamente a partir de un saber previo. Y es en ese saber previo en el que actúan esas creencias. Gracias a ellas podemos vivir como seres humanos.

Todos somos creyentes, necesariamente creyentes. A este nivel que comentamos no cabe la incredulidad. La misma incredulidad se basaría en creencias. La creencia es condición de nuestra finitud, de la limitación insuperable de nuestro conocimiento. De su carácter insuperable asintótico.

Aproximación a un concepto de creencia y tipos de creencia

Hay un tipo de creencia que se identifica con la opinión. Con mucha frecuencia utilizamos la expresión "creo que..." como equivalente de "opino que" o "estoy convencido de que", dejando siempre translucir un estado de no-seguridad total de lo que se piensa o se dice. Es una forma prudente de expresar el propio pensamiento.

Pero hay otros tipos de creencias. Podríamos establecer ciertos niveles. En un primer nivel, el más radical y común a todos los seres humanos, estarían las que podríamos llamar creencias *existenciarías*, como diría Heidegger. Entre ellas está la creencia en la "existencia del mundo exterior" a nosotros mismos. Es una creencia que solemos vivir de forma inconsciente. Damos por supuesto y evidente que el mundo existe fuera de nosotros, independientemente de nuestras percepciones. Este tipo de creencias actúan como evidencias que sentimos, pero que, si intentamos demostrar, no podemos. Si las analizamos, vemos su inseguridad, aunque en nuestras vidas cotidianas son la base de nuestra seguridad mental. Ellas dan estabilidad a nuestra conducta. Son su punto de apoyo.

D. Hume dedicó un atento análisis a esta creencia, ya que en ella se ponía en juego la ob-

jetividad de todo nuestro conocimiento. Con su estudio arrancó la creencia del monopolio religioso. Para mucha gente hablar de creencia es hablar de religión. Hume dejó bien claro que no es así. Que la creencia religiosa es sólo una entre otras muchas formas de creencia y que tampoco es la más radical en la conducta humana.⁴

Un segundo nivel lo constituyen las llamadas por los antropólogos *postulados fundamentales* de cada cultura.⁵ Son aquellas creencias básicas en torno a las cuales se desarrolla y organiza cada cultura y que se transmiten en su sistema educativo de forma más o menos consciente o formal. Son creencias profundas sobre la naturaleza del mundo, de la humanidad, sobre lo bueno y lo malo, etc. Son ejemplos de este tipo la visión lineal del tiempo que domina toda la cosmovisión occidental y la visión circular que domina en otras culturas. La visión lineal es la base del mito moderno occidental del Progreso, de nuestra manera de ver y dividir la Historia, de nuestra manera de creer en Paraísos Finales o escatológicos, de toda nuestra forma de utopiar. Siempre lo hacemos mirando hacía un futuro que nunca ha sucedido y esperamos que suceda. Soñamos con un futuro mejor. El llamado por los antropólogos *ethos* de cada cultura está cargado de este tipo de creencias.

Otro ejemplo muy esclarecedor: los habitantes de las islas Trobriand (Pacífico meridional) viven organizados en clanes matrilineales. Una de las razones, que aparece fundamental, de esta organización es la creencia de que la mujer resulta embarazada porque entra en su cuerpo el espíritu de un antepasado muerto. El padre no tiene nada que ver genéticamente con el niño que nace. Por eso, toda la organización del clan gira en torno a la madre. Ella es el vehículo fundamental de la sobrevivencia humana.

Estas *creencias* de tipo cultural afectan a todos los que son educados en una cultura. Es evidente que algunas de estas vivencias van a ser eliminadas por la ciencia, como es el caso de la creencia trobriandesa citada antes. Pero no todas corren ese riesgo. Y las que quedan afectan también a los científicos de esa cultura.

Cada cultura tiene su propia cosmovisión (*Weltanschauung*).⁶ Dilthey, en sus últimas publicaciones

recogidas en el vol. VIII de sus obras, ha dedicado especial atención al tema de las cosmovisiones. Para él, la raíz última de la concepción del mundo es la vida y las distintas cosmovisiones tratan de interpretar las experiencias cambiantes de la vida y resolver el enigma de la vida en su totalidad misteriosa. Su pluralismo y diversidad nace de la misma variedad de las experiencias de la vida. En ellas se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él. De este manera, se deduce el ideal, el bien sumo y los principios supremos de la conducta.⁷ Dilthey deja bien claro que cada cosmovisión nace y se desarrolla ligada a las circunstancias de clima, de raza, de situaciones históricas, etc., que son la causa de su diversidad.⁸

M. Scheler dice que las cosmovisiones se dan incluso en las sintaxis de las lenguas, a parte de en las religiones, en las filosofías, etc. La lengua que aprendemos de niños nos da una "visión de la realidad" concreta y distinta de la que dan otras lenguas. No ve la realidad de misma manera el inglés que el chino o el lenguaje de los pigmeos. Este es un aspecto del lenguaje al que hoy los antropólogos de la cultura dan mucha importancia.⁹

Las cosmovisiones no se establecen científicamente. Son anteriores al saber científico, aunque éste puede modificarlas. Las cosmovisiones, sostiene M. Scheler, nacen y crecen, pero no son pensadas por eruditos. La filosofía no es cosmovisión, a lo sumo es *teoría de la cosmovisión*.¹⁰ Y esta teoría dice Scheler,

"es capaz de señalar que las estructuras de las cosmovisiones fácticas..., fundamentan y condicionan las estructuras de los grados fácticos de las ciencias y los tipos de ciencias de los pueblos y épocas —e incluso la existencia de una (ciencia), en un sentido europeo occidental— y que a cada variación de una estructura científica le ha precedido legalmente una variación semejante de la estructura de la cosmovisión."¹¹

Scheler no concede a las Ciencias Positivas el grado de independencia efectiva que les da Husserl frente a las cosmovisiones. Para él,

"sólo dentro de una estructura dada de una cosmovisión, por ejemplo, la europea, yace la posibilidad de un progreso de la ciencia, en un principio ilimitado."¹²

Por otra parte, toda cosmovisión se apoya en una jerarquía previa de valores. Ellos constituyen la última ley de configuración de las cosmovisiones.¹³ La ciencia no sólo está afectada por los valores que subyacen en la cosmovisión cultural de la que participa el científico. Tiene también su propia jerarquía de valores, principalmente epistemológicos.¹⁴ Y hablar de valores es hablar de un mundo que se resiste a la racionalidad o que tiene una racionalidad distinta de la que se suele considerar como científica.¹⁵

Un tercer nivel de creencias es el que, ya dentro de una cultura determinada, constituye el fundamento de cada una de sus ramas de saber. Es el caso de las intuiciones en que se apoya cada sistema filosófico, el de los postulados de cada una de las Ciencias, incluidas las mismas Matemáticas, el de las creencias propias de cada Religión, las intuiciones básicas del Arte, de la Poesía, etc. Evidentemente, no se deben confundir las creencias científicas, base de la fe científica, con las *creencias religiosas*, base de la fe religiosa. Las primeras son creencias o postulados condicionados al éxito o fracaso de las teorías que sobre ellos se desarrollan; las segundas son incondicionadas. El creyente religioso no cree en su Dios condicionando su creencia a determinados éxitos o fracasos de la misma. La razón la explicó de alguna manera S. Pablo cuando dijo que "para los creyentes todas las cosas cooperan al bien" (*Credentibus omnia cooperantur in bonum*); es decir, el éxito siempre está asegurado.

Por tanto, el científico participa de los tres niveles de creencia; los tres están acondicionando sus interpretaciones o teorías sobre la realidad. La creencia es una puerta a la realidad, pero, por su propia naturaleza, es también una limitación a la comprensión total y última de la misma. Su carácter subjetivo la hace radicalmente relativa a quien la tiene y vive de ella.

Por muy "científico" que uno sea, será siempre hijo de una cultura, de una época, de una educación determinada. Es decir, la creencia o conocimiento "a-científico" está en la base misma del conocimiento "científico". Estos acondicionamientos que limitan las posibilidades del conocimiento científico ya fueron de alguna manera denunciados

por F. Bacon con su tema de los Idolos.¹⁶ Las preguntas que plantea el científico están sujetas a las leyes de toda pregunta. Una de las más fundamentales es la del "saber previo". Toda pregunta se hace a partir de un saber previo sobre lo preguntado. En ese saber previo va incluida toda la experiencia pasada del científico y no sólo conocimos estrictamente científicos. El saber previo está cargado de creencias pre-científicas o a-científicas.¹⁷

Consecuentemente a todo lo dicho se puede concluir:

Hacemos juicios
a base de *pre-juicios*.
Se hace la ciencia
a partir de la *pre-ciencia*.
Se hace la demostración
Apoyándose en la *creencia*.

Desde la creencia *piensa* el filósofo.
Desde la creencia *interpreta* el científico.
Desde la creencia *salva y condena* el religioso.

De la creencia vive
el sabio y el ignorante,
el bueno y el malo,
el súbdito y el gobernante.

Por la creencia
muere el héroe, *mata* el fanático;
muere el mártir, mata el dogmático;
muere el revolucionario, mata el mesiánico.

Creencias científicas

La ciencia no sólo está acondicionada por las creencias existenciales y las creencias culturales. Tiene, además, sus propias creencias. El hecho de estar constitutivamente en creencias, hace que todo el cuerpo de una ciencia sea por naturaleza asintótico o aproximativo

Las creencias específicas del "cuerpo científico" son los *postulados* y *axiomas*, que por su propia naturaleza son indemostrables. Son una forma de creencias o supuestos, que, como las mismas palabras indican, "se pide que se acepten libremente" ("postular": pedir que otro haga libremente algo) y que, no obstante, van a servir de

principio o fundamento, que por ser tal y por su evidencia "es digno de "(*axios*) ser aceptado. Como creencias que son participan de la irracionalidad de todas las creencias. La irracionalidad de las creencias científicas consiste en su indemostrabilidad racional y empírica; en ese sentido son "pre-científicas". Así lo científico se apoya en algo pre-científico; lo racional, en algo irracional.¹⁸

Como dicen A. Halder y M. Müller,

"la vinculación de la ciencia a los previos datos objetivos y el hecho de que la elección del objeto formal no se produce dentro de una ciencia ya constituida, sino que esa elección precede a la ciencia como una decisión fundamental, que contribuye a su constitución, muestran cómo la ciencia jamás está absolutamente (libre de presupuestos)".¹⁹

Feyerabend entiende que la ciencia es en buena parte resultado de elementos no científicos. Ibáñez-Martín afirma al respecto:

"Crear que la ciencia, (...), debe construirse ajena a los valores, es una mitología ampliamente superada, pues toda ciencia y todo quehacer científico se edita sobre un humus cultural y sobre unos concretos valores, por mucho que tiendan a pasar inadvertidos".²⁰

Una autoridad en Filosofía de la Ciencia como K. Popper llama la atención sobre la errónea creencia de que la ciencia procede limpiamente desde la observación a la teoría y hace ver cómo toda observación está siempre dirigida por algún tipo de prejuicio o anticipación. La observación va precedida de una *elección* de objeto. Esa creencia, sin embargo, está tan difundida y es tan fuerte que su negación choca a menudo con la incredulidad. Las necesidades imponen al animal su punto de vista; ellas son su tarea del momento y constituyen sus expectativas. El punto de vista del científico está determinado por sus intereses teóricos, el problema especial que es objeto de su investigación, por sus conjeturas y anticipaciones, supuestos inconfesos y todo su (horizonte de expectativas).²¹

El conocimiento científico se caracteriza por su método de la palabra no acaba ahí. No sólo empieza y se apoya en algo irracional, sino que avanza también ayudándose de la irracionalidad propia de las hipótesis. *La hipótesis* está

por “debajo” (*hipo-*) de la tesis, que es lo ya demostrado. La hipótesis es *lo-todavía-no* demostrado y que con frecuencia nunca lo llega a ser. Es también un supuesto de validez condicionada al éxito de su verificación.

Este sentido se puede decir que el “cuerpo científico” es una isla de racionalidad rodeada de lo irracional por todas partes. La ciencia tiende a racionalizar todo, pero, no obstante sus éxitos, se queda siempre en “tendencia” hacia la consecución plena de su meta, que le resulta inalcanzable. Los supuestos o postulados en los que se apoya son como corsés que le dan ciertas posibilidades de éxito, pero que también la constriñen o limitan irremisiblemente.²²

Es esta una nueva forma de expresar el asintotismo o carácter esencialmente aproximativo del conocimiento científico. Por todo ello, hay que decir que el conocimiento científico es, por su misma naturaleza, siempre un conocimiento provisional. La historia de la ciencia es una historia de errores. Y esto no significa una “vergüenza” del saber científico. El error es esencial a su método.

Creencia científica y creencia religiosa

Lo que hoy se llama “ciencia” es sólo una “lectura” de la realidad entre otras muchas. Ni siquiera es una lectura uniforme. La historia del saber científico pone en evidencia su pluralidad, incluso sus contradicciones. Es un conocimiento disciplinado, pero no es el único existente. Parte del *supuesto* de que el universo está ordenado (es un cosmos), regido por principios analizables, inteligibles, convertibles en leyes.²³ Ese supuesto lo expresó Einstein diciendo que “Dios no juega a los dados”. Parte de hipótesis que va sometiendo a experimento, excluye todas las refutables y se queda con la que no se puede refutar.

Pero no siempre resulta tan sencillo. De hecho hoy la física se encuentra con problemas que ponen en duda ese supuesto fundamental de un universo ordenado e intangible. Hawking contradice el supuesto de Einstein afirmando que “Dios no sólo juega a los dados sino que a veces los tira donde nadie puede verlos”. Por otra parte, ha-

bría que tener en cuenta el principio de incertidumbre a nivel cuántico de Heisenberg.

Son muchas las religiones que también presentan un conocimiento disciplinado. Ese conocimiento culminó en lo que se llama disciplinas teológicas. Este conocimiento religioso ofrece otra “lectura” del universo. Parte de un supuesto fundamental muy similar al de la ciencia: el universo es una realidad ordenada, un mundo armónico, cuyas causas se pueden estudiar y comprender, pero sólo hasta cierto límite. El “lector” religioso del universo aparece más sincero que el científico en general en cuanto reconoce a priori las limitaciones de su capacidad de análisis y comprensión.

Los designios de la Divinidad son misteriosos.

El lector científico occidental cree en el principio de causalidad y lo intenta desarrollar en sus leyes desde una perspectiva puramente racional y empírica; y con frecuencia exclusivamente física. El lector religioso también cree en el principio de casualidad, pero le da unas dimensiones sobrenaturales y, a veces personales, de las que el científico en cuanto tal prescinde o excluye.

El científico acumula conocimiento mediante la observación y el experimento, ambos repetibles por principio. El lector religioso adquiere su conocimiento por revelación divina o por experiencias no repetibles a voluntad.

Sin embargo, como dice Stableford,²⁴ tanto la religión como la ciencia tienden a fundamentar su propaganda en motivos de orden principalmente práctico: piensa de esta manera, dicen, y obtendrás estos resultados; guarda estas normas y tendrás éstos éxitos.

Una y otra están sujetas al principio de S. Agustín: *crede ut intelligas* (“cree, si quieres comprender”),²⁵ pero dándole una dimensión que S. Agustín no le dio, sobre todo si tenemos en cuenta que en su tiempo el concepto de ciencia era bastante distinto al que se tiene actualmente.

La máxima supone que creer y entender son cosas diferentes. El mismo S. Agustín intenta aclarar esa diferencia. La fe dice relación a la autoridad, la razón dice relación al intelecto y al conocimiento.²⁶ La fe es asentamiento a algo porque otro me lo dice; una forma de conocer basándose en la autoridad de otro; fiándose de que no

me engaña. La razón implica asentamiento a algo, no porque otro me lo dice, sino porque lo comprendo.

S. Agustín distingue dos tipos de fe: la humana y la divina.²⁷ Con la fe humana creemos algo sobre las cosas visibles, que no hemos visto a los que han visto. Se trata de cosas invisibles, que no podemos ver, lo que nos dicen los que han conocido o que las contemplan.²⁸

Aplica su principio *Crede ut intelligas* principalmente a la fe religiosa cristiana. En realidad le da el sentido de "acepta la fe cristiana, si quieres comprender el misterio total de la creación",²⁹ habla ante todo de la fe religiosa y le da el carácter de aceptación y entrega *incondicional* a lo creído.³⁰

No obstante deja la puerta abierta para darle un sentido también aplicable a lo que llama "fe humana". La prioridad de la fe no se restringe a los misterios divinos:

"Nada de la sociedad humana puede permanecer incólume si decidiésemos no creer nada fuera de lo que podemos comprender".³¹

Incluso los que estudian ciencias empiezan dando fe a sus maestros.³²

En tiempo de S. Agustín el concepto de "Ciencia" era mucho más amplio que el que se tiene hoy día. Con su obra se sientan las bases de la Teología que posteriormente va a ser reconocida como "reina de las ciencias". Actualmente ni siquiera es considerada como ciencia en el sentido actual más corriente de esta palabra: conocimiento racional y empírico de lo cuantificable y matematizable.

S. Agustín aunque amplía el concepto de fe a lo que él mismo llama "fe humana", no toca el concepto de "creencia existencial" que Hume desarrollará posteriormente, aunque no lo llame así. Tampoco trata S. Agustín del concepto de creencia científica como equivalente de los postulados y supuestos en que se apoyan los saberes científicos.

En este trabajo quiero extender el *crede ut intelligas* a esas nuevas dimensiones de la creencia. La creencia es necesaria para la ciencia. Es su punto de partida y un elemento imprescindible para su progreso. Y no sólo como una motivación externa, sino como una parte intrínseca (postulados, supuestos, hipótesis) del mismo saber científico.

El círculo fe-razón lo completa S. Agustín con esta otra máxima: *Intellige ut credas*,³³ "conoce para entender". Para creer primero hay que oír y entender de alguna manera lo que ha de ser creído. Se refiere a la fe religiosa cristiana. Primero hay que oír la palabra divina para creerla. Pero esta máxima también se puede extender a los otros niveles de creencia aquí comentados. Para creer algo primero necesitamos tener de ello algún tipo de percepción.

A este respecto es especialmente importante la *lógica de la pregunta* y del saber previo, que desarrollo en otras publicaciones.³⁴ En el saber previo que rige toda pregunta, incluidas las científicas y las religiosas, se da una especie de comunión de creencias y conocimientos de todo tipo.

Dogmatismo científico y dogmatismo religioso

Los dogmas y el dogmatismo no sólo cosa de las religiones. El saber científico, en su contexto educativo, se transmite dogmáticamente. Al educando no se le permiten iniciativas particulares. No hay flexibilidad para los errores. Quien los comete los paga. También el investigador, si quiere que su descubrimiento salga adelante, ha de someterse a cierta comunidad científica. El proceso, a veces es largo y penoso, y puede terminar en un rotundo fracaso. En los laboratorios hay una disciplina rígida y las relaciones humanas están estrictamente jerarquizadas. Los aprendices suelen trabajar como verdaderos esclavos. O te sometes o quedas excluido. Como dice J. Echeverría,

"cuando alguien (un científico) enseña a otro a observar se procede dogmáticamente. El aprendiz de científico tiene que ver lo que hay que ver y no otra cosa".³⁵

La soberbia dogmática, tanto de la religión como de la ciencia, quiere romper todo ombligo con la realidad siempre insegura y moviediza de la creencia, raíz de una relatividad (religación) insuperable. Esa relatividad (que no es relativismo, sino todo lo contrario) es la quintaesencia de nuestra *humildad ontológica y existencial*: estamos y vivimos ligados a la tierra, a unas circunstancias,

a unas creencias, pudiendo estarlo a otras. Es el sello de nuestra finitud. La base de una verdadera humildad moral (como virtud): reconocer con todas sus consecuencias esa humildad ontológica. De esta manera la ética entra en la ciencia y en la religión como un componente humanista de primer orden.³⁶ La actitud hipócrita, de aparentar lo que no es, es un pecado tan frecuente entre los científicos como entre los representantes de las religiones. Se proclama a la vez humilde y poseedor de la verdad absoluta o creyente del único camino posible de salvación. Esta hipocresía la fomentan con frecuencia instituciones religiosas y científicas, políticas y de todo signo.

La ciencia que se vuelve cientifismo es una hipocresía y un engaño a la sociedad. La educación científica actual está cargada de cientifismo. Abundan los "beatos de la ciencia", como dice Ortega y Gasset. Los que convierten en incondicionales las creencias científicas y dan a su ciencia unos poderes que no tiene, fomentando unas esperanzas que, por principio, nunca podrán cumplir. Se habla mucho de lo que la ciencia y la técnica son capaces y muy poco de sus limitaciones intrínsecas.

Se descalifica con desprecio y soberbia a las llamadas paraciencias, sin ser capaces de verlas como un signo de protesta contra la hipocresía y soberbia de la ciencia misma.³⁷

Las grandes instituciones religiosas instrumentalizaron el *crede ut intelligas* para reforzar su poder y su monopolio de la religiosidad humana. No aceptan fácilmente la humildad ontológica de su fe, aunque se proclaman solemnemente "humildes servidores de Dios". Su soberbia les lleva a la hipocresía, aunque sea una hipocresía de buena fe, pero que es necesario desenmascarar.

Concluyendo

La creencia específicamente científica consiste en supuestos (con frecuencia implícitos y no conscientes) y postulados (explícitamente formulados) y se distinguen por su carácter condicional y su capacidad para fundamentar un cuerpo de conocimiento científico. Su condicionalidad con-

siste en que sólo es aceptada en la medida en que la teoría que fundamenta sirve para resolver problemas. Si el científico la toma como incondicional, la convierte en creencia religiosa y su ciencia se vuelve cientifismo. La religión del cientifismo tiene actualmente muchos seguidores.

La creencia religiosa puede actuar también como motivación o estímulo de la actividad científica, incluso como paradigma. Kepler utilizó la imagen de la Santísima Trinidad para su investigación sobre el sistema solar y le resultó heurísticamente muy útil.

Por otra parte, el conocimiento religioso también quiere ser científico, racional. La Teología llegó a ser tenida como la "reina de las ciencias" en la edad media. S. Anselmo llegó a denunciar como negligencia el no intentar comprender el contenido de la fe religiosa.³⁸

Por tanto, la contraposición que con tanta frecuencia se hace entre creyentes y no creyentes es, cuando menos, muy engañosa. Todos somos necesariamente creyentes. El científico tiene sus creencias específicas y, además, está siempre condicionado por otros tipos de creencias, incluidas las religiosas. Las creencias religiosas, que suelen servir para contraponer creyentes y no creyentes, son sólo una clase de nuestras creencias.

Las instituciones religiosas han sido las principales responsables de esa falsa contraposición entre creyentes y no creyentes o creyentes o ateos. De esta manera ellas mismas han creado falsos ateísmos tachando de incrédulos a quienes rechazan su opción religiosa. La historia de los ateísmos es una engañosa historia. Con frecuencia se apoya en el supuesto imposible de un ateísmo absoluto. Cada ateísmo es esencialmente relativo a unas creencias religiosas determinadas y se defienden en nombre de otras creencias religiosas más o menos explícitas.

Podemos terminar afirmando:

- 1- Todos somos ontológicamente creyentes.
- 2- Todos somos culturalmente creyentes.
- 3- El científico tiene sus creencias específicas, que son esencialmente condicionadas en cuanto científicas.

4- Todos somos religiosamente creyentes. La historia de los ateísmos así lo confirma.³⁹

5- La oposición creyentes- no creyentes es engañosa, si no se precisan sus contenidos.

6- Creencia científica y creencia religiosa no son incompatibles.

7- La creencia científica puede convertirse en religiosa.

8- La creencia religiosa puede ser una importante motivación para el desarrollo de la creencia científica.

9- La creencia religiosa también puede ser un obstáculo para el desarrollo de la creencia científica.

Notas

1. Han sido mucho los que han intentado clarificar su concepto. Entre ellos se puede citar a D. Hume, a Ortega y Gasset y, desde una perspectiva más bien positivista analítica, el libro en colaboración editado por Philip Griffiths (1975).

2. Un tema que va implícito en el concepto de creencia es la relación creencia-verdad. Creemos en lo que suponemos verdadero. Nadie cree conscientemente en algo erróneo. Sin embargo, no siempre lo que creemos es verdad.

3. "Hipócrita" está relacionado con la acción teatral. Es el que representa un papel o personalidad teatral, que no es el suyo propio.

4. Cfr. D. Hume 1968, I, pp. 137-139.-S. Rába-de 1975, pp. 233-254.-A.L.Leroy 1953, pp. 79-81 y 144-158.

5. Cfr. Hoebel y Weaver, 1985, p.275.

6. Cfr. Hoëbel-weaver 1985, pp. 508-521.

7. Cfr. Dilthey 1950, VIII, p. 115.

8. Dilthey distingue tres tipos de cosmovisiones: el religioso, el artístico y el filosófico. Dentro del filosófico distingue, a su vez, otros tres tipos: el naturalista, el idealista de la libertad y el idealista objetivo. De los filósofos destacan sus pretensiones de universalidad y la contradicción a que eso conduce, ya que todos lo pretenden (Cfr. Dilthey 1950, VIII, pp.)109s). Esto pone de manifiesto lo que yo denomino *asintotismo de la Filosofía* (Cfr. De la Pienda 1983-b).

9. Cfr. Hoëbel-Weaver 1985, pp. 552-573. Se plantean problemas como el de la determinación del pensamiento por el lenguaje y viceversa. Decimos que "dominamos una lengua", pero la verdad es que ella

también nos domina a nosotros. Sapir y Whorf hablan de cómo las lenguas moldean el pensamiento y de las consecuencias prácticas que ello conlleva (Cfr. Hoëbel - Weaver 1985, pp.) 566 ss.).

10. Cfr. M. Scheler 1970, p. 27

11. Scheler 1970, p. 27.

12. Scheler 1970, p. 32.

13. Cfr. Scheler 1970, p.32. El tema de la función paradigmática de las cosmovisiones, sobre todo de las filosóficas, en la historia de la ciencia occidental, ya ha sido objeto de muchos e importantes estudios. Véase, por ejemplo, S. Kuhn 1981 (7^a), principalmente pp. 176-211; Hacking 1985. E. Nicol (1974) insiste en la historicidad de todo conocimiento humano, incluidas las Ciencias Positivas y todas las demás. La ciencia, dice, está en crisis a nivel de sus principios más fundamentales precisamente porque está en crisis la metafísica (Cfr. P. 14). Es decir, la cosmovisión filosófica marca la situación de la ciencia general.

14. Cfr. J. Echevarría, 1995, principalmente Cap. III y IV. Hace un estudio de los valores que entran en juego en la actividad científica y sienta las bases de una Axiología de la Ciencia.

15. Cfr. J. A. De la Pienda 1994.

16. Bacon distingue cuatro ídolos que entorpecen la correcta interpretación de la Naturaleza (Nova Organum, I, 38 - 68):

1 - Los "ídolos de la tribu" (*idola tribu*), que son propios de la naturaleza humana, son numerosos: tendencia a suponer que hay en la naturaleza más orden y regularidad de los que en realidad existen; a las abstracciones y a confundir la realidad con los propios deseos e imaginaciones; a fiarse demasiado de los sentidos; dejarse influenciar por los propios sentimientos o afectos; a aceptar sin previa crítica las ideas y creencias tradicionales; a ver causas finales (propias de la Metafísica) en los fenómenos de la naturaleza; etc. Se trata de tendencias inherentes a la naturaleza humana y que dificultan el juicio objetivo, científico.

2- Los "ídolos de la caverna" (*Idola specus*). Son los errores peculiares de cada individuo originados en su propio carácter, en la educación recibida o en toda clase de influencias exteriores que pasan sobre su conducta. Esto le induce a interpretar los fenómenos de la naturaleza según el punto de vista de su propia "caverna" o situación particular.

3- Los "ídolos de la plaza del mercado" (*idola fori*). Son los errores producidos por el lenguaje común no siempre son adecuadas para expresar el conocimiento objetivo y científico de la naturaleza. Por eso pueden conducir a confusión.

4- Los "ídolos del teatro" (*ídola theatri*). Se refiere a los sistemas filosóficos del pasado, sobre todo al platónico y al aristotélico que experimentaban entonces un cierto renacimiento. Los llama "piezas teatrales" porque representan mundos más ideales que reales, fruto de la imaginación humana. Se basan en demostraciones sin base empírica. La mejor demostración, dice, es la experiencia, aunque ésta sola no es suficiente.

Para Bacon,

"la doctrina de los ídolos es a la interpretación de la Naturaleza como la doctrina de los argumentos sofísticos es a la lógica común" (*Novum organum*, 1,40).

Es decir, lo mismo que el buen filósofo ha de estar en guardia contra los falsos argumentos sofistas así el buen científico lo ha de estar contra la influencia de los ídolos de la mente humana.

17. Cfr. J.A. De la Pienda 1991, cap. I.

18. Cfr. Rábade Romeo, 1969, pp. 258-261.

19. Halder- Müller 1972, col.724.

20. Ibáñez-Martín 1992, p. 16.

21. Cfr. Popper 1983, pp.72s.

22. El postulado de las paralelas de Euclides es un representativo ejemplo de lo que son las creencias científicas, de su importante función en el "cuerpo científico", y de las limitaciones que llevan en sí mismas y que imponen a todo el desarrollo de la ciencia que se apoya en ellas.

J. Playfair (siglo XVIII) lo formula así:

"Por un punto exterior a una recta no se puede trazar más que una paralela a ésta".

Durante siglos (desde el III a C. Hasta el XVIII d.c.) este postulado fue la condición necesaria de la aplicación del razonamiento matemático a la Geometría. Es básico en la matemática euclidiana. Toda la Física de Newton está construida sobre esa matemática. Pero hoy sabemos que son posibles otras geometrías, que la Física de Newton sólo es válida a nivel del "mesocosmos", que no sirve para el "macrocosmos" ni para el "microcosmos", que las matemáticas euclidianas han terminado en determinadas situaciones de aporía insalvables. Por eso Gaus ensaya este otro postulado:

"Por un punto exterior a una recta se pueden trazar infinitas paralelas", y dio como resultado toda una nueva geometría tan "científica" como la euclidiana.

Es más, ante los nuevos problemas planteados por el espacio real, que es curvo, Riemann ensaya a partir de un postulado totalmente distinto a los anteriores:

"Por un punto exterior a una recta no se puede trazar paralela alguna", porque el espacio es curvo, y surge así toda una nueva geometría en la que se basará Einstein para desarrollar su teoría de la relatividad general (Cfr. A. Dou, 1974).

Pero el proceso no termina ahí. Actualmente la Física teórica ensaya nuevas teorías, llamadas gauge, que desarrollan una nueva geometría, basada en el supuesto de nuevas dimensiones no perceptibles por los sentidos ni por los aparatos de observación. Entre ellas está la teoría de supercuerdas que intenta unificar la teoría general de la gravedad de Einstein con la mecánica cuántica. La geometría de Riemann y Einstein, basada en las cuatro dimensiones ordinarias (tres espaciales más la del tiempo), ya no es suficiente. Se postula una geometría de muchas más dimensiones que no podemos ni siquiera imaginar (Cfr. P. C. W. Davies y J. Brown 1990, pp. 63-74, 110-112, 127-130, 145, etc.).

23. Cfr. B. M. Stableford 1985, p. 255.

24. Stableford 1985, p. 256.

25. Algunos textos de S. AGUSTÍN en que aparece este principio: De Lib. Arb. 11,6; *De Vera Rel.* XXIV, 45; *De Civ. Dei* XI, 2; In *Joan. Evan.* XXXVI, 7; *De Util. Credendi* XIV, 31; S. Agustín cita al profeta Isaías (VII, 9), aunque me parece que no lo hace correctamente: Cita esta frase: *Nisi credideritis non intelligetis* (Versión de los Setenta). Pero el texto de los Setenta dice: *Nisi credideritis non permanebitis*, que es algo distinto. Pero esto es una cuestión de exégesis que dejo para los expertos.

26. *Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati* (S. Agustín: *De Utilit. Credimus, auctoritati* (S. Agustín: *De Utilit. Credendi*, C.II; P. L. 42,83. *De Vera Rel.* XXIV, 45).

27. Cfr. *De Civ. Dei* XI, 3.

28. En cuanto a la fe divina se plantea un problema de fe previa: hace falta creer el origen divino que tiene la palabra que llega hasta mí, palabra que es siempre humana; de lo contrario no podría oír ni comprender. Dios, si me habla. Ha de hacerlo en lenguaje humano para que yo lo entienda (problema clave de la Encarnación divina).

29. Cfr. *De Lib. Arb.* II,6, *De Civ. Dei* XI,3.

30. Para S. Agustín, la fe religiosa no sólo implica asentamiento de la mente. Exige compromiso vital: *Oportet enim et in Deo credere et in Deum... Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, in eius membris incorporari...* (In *Joan. Evang.* XXIX, 6. L. W. Keeler 1945, p. 5).

31. S. Agustín: *De Util. Credendi*, XII, 26; *De Civ. Dei* XI, III; *De fide rerum quae non videntur* 1 y 2.

32. S. Agustín: *De Ordine* II, IX, 26; *De Quantit. Animae* VII, 12.

33. S. Agustín: *Sermo XIII*; *Enar. In Ps. CXVIII, sermo XVIII*.

34. Cfr. J.A de la Pienda 1991, Cp.I.

35. J. Echeverría 1995, p. 146s.

36. Cfr. J.A. De la Pienda 1990-b, pp. 48-50.
 37. Cfr. R. Panikkar *Moralía* 20(1997), pp. 89-96.
 38. Es muy conocida su máxima: Cum ad fidem perveneris negligetiae mihi videtur non intelligere quod credis.
 39. Cfr. J.A De la Pienda 1992-a y 1992-b.

Referencias bibliográficas

- Crusafont, M y Otros (1974): *La evolución*. BAC.
 Davis, P.C.W. y Brown, J. (1990): *Supercuerdas ¿Una teoría del todo?* Alianza Editorial.
 Dou, A. (1974): *Fundamentos de la Matemática*. NCL, Labor.
 Echeverría, J. (1995): *Filosofía de la Ciencia*, Akal.
 Feyerabend, P. (1970): *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel.
 Griffiths, A. PH. (1975): *Conocimiento y creencia* F. C.E.
 Hacking, I. (1985): *Revoluciones científicas*, F. C.E.
 Helder, A. Müller, M. (1972): "Ciencia", en K. Rahner y otros, 1972-76,1, cols. 722-727.
 Hoebel, A. Y Weaver, TH. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega. Barcelona.
 Hume, D.(1968): *Traité de la Nature Humaine*, Aubier, De. Montaigne. Paris.
 Huxley, A. (1976): *Un mundo feliz*. Plaza y Janés.
 Ibañez-Martín, J.A. (1992): "La Filosofía de la Educación y el futuro de Europa", en *Varios* 1992, pp.11-21.
 Keeler, L.W. (1945): *Santi Augustini doctrina de cognitione*. Universidad Gregoriana. Roma.
 Kuhn, TH. S.(1981): *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E.
 Leroy, A.D. (1953): *David Hume*, Presses Univ. De France.
 Lubac, H. DE (1962): *Por los caminos de Dios*. Carlos Sohlé. Buenos Aires.
 Nicol. E. (1974): *Los principios de la ciencia*. F. C. E.
 Panikkar. R. (1997): "Ciencia y preciencia", en *Moralía*, 20, p.89-96.
 Pienda, J. A. De la (1983-a): "El asintotismo de la filosofía", *Rev. Nueva Conciencia*, nº 24-27. Mieres.
 _____(1984-b): "El hombre y la Evolución. II", *Rev. Magister*, nº 2, pp.167-184.
 _____(1983-a): "El hombre y la Evolución I", *Rev. Magister*, nº 1, pp. 211-249.
 _____(1991-a): *Una religiosidad y muchas religiones*. Universidad de Oviedo.
 _____(1991-a y 1992-b): *El panteón de los dioses marxistas*. I y II. Universidad de Oviedo.
 _____(1998-b): *Educación, axiología y utopía*. Edit. Dykinson. Madrid.
 POPPER, K. (1983): *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
 Rabade, S (1969): *La estructura del conocer humano*. G. Del Toro, Editor. M.
 _____(1975): *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid.
 Rahner, K.(1966): *Handbuch der Pastoraltheologie*. II, 1 Freiburg.
 Rof Carballo, J.(1974): "El futuro del hombre", en M. Crusafont y otros, pp. 1053-1055.
 Scheler, M.(1970): *La esencia de la filosofía*. Nova.
 Stableford, B.M. (1985): *Los misterios de la ciencia contemporánea*. F.C.E.
 Varios (1992): *La Filosofía de la Educación en Europa*. Dykinson.

Fdo. Jesús Avelino De la Pienda
 c/ González Besada 23, 6º-D
 33 007-Oviedo. España