

LA RELIGIÓN ANTE LA CIENCIA MODERNA

La cuestión que quiero explorar es una que se debate más en los medios de comunicación de masas que en el mundo académico. Pero son las personas que escriben dentro de la academia, y que se aventuran en el mundo de la opinión pública, quienes han lanzado el tema a la palestra. Estoy pensando en ateos evangélicos como Richard Dawkins, Sam Harris y Christopher Hitchens, y en sus seguidores norteamericanos. El mensaje de estos escritores es claro: la religión, en todas sus formas, es una masa confusa de creencias irracionales, y entre ellas la más importante –la creencia en un Dios creador que nos cuida y que interviene a nuestro favor en el transcurso de la historia– es incompatible con la ciencia moderna. Se nos dice, además, que estas creencias son peligrosas, ya que empujan a las personas a excesos de entusiasmo que, precisamente por estar inspirados en creencias irracionales, no pueden ser rebatidos con argumentos racionales. Los islamistas nos han proporcionado abundantes pruebas de ello; pero esta evidencia es sólo la muestra más reciente en una larga historia de ma-

Roger Scruton es escritor y filósofo. Es profesor en la Universidad de Oxford y en el American Enterprise Institute. Su último libro es *Los usos del pesimismo* (2010).

Traducción de Antonio Sosa.

sacres y sufrimientos que, bajo la perspectiva científica, podría razonablemente llamarse la prehistoria de la humanidad. Sin embargo, gracias a la ciencia y a la visión ilustrada de la condición humana que la ciencia inspira, podemos ahora avanzar hacia otra era donde la razón es soberana y provee un instrumento de paz que todos pueden entender y emplear.

La pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: ¿Qué *es* lo que la ciencia moderna nos dice exactamente y *dónde*, precisamente, entra en conflicto con las premisas de la creencia religiosa? Según Dawkins (y en esto le sigue Hitchens) los seres humanos somos “máquinas de supervivencia” al servicio de nuestros genes. Somos, por así decirlo, los subproductos de un proceso que es completamente indiferente a nuestro bienestar; somos máquinas que nuestro material genético desarrolla para promover su objetivo reproductivo. Los genes mismos son moléculas complejas regidas por las leyes de la química y compuestas por el material emanado de la sopa primordial que una vez hirvió sobre la superficie de nuestro planeta. Aún no se sabe cómo ocurrió: puede que descargas eléctricas hicieran que átomos de nitrógeno, carbón, hidrógeno y oxígeno se enlazaran en cadenas de manera apropiada, hasta que finalmente una de ellas logró esa notable característica, la de codificar instrucciones para su propia reproducción. Puede que algún día la ciencia sea capaz de descubrir cómo ocurrió esto. Pero es la *ciencia*, no la religión, la que resolverá esta cuestión.

En cuanto a la existencia de un planeta en donde los elementos abundan en las cantidades en las que abundan en el planeta Tierra, la ciencia es quien de nuevo debe explicarlo –a través de la astrofísica en lugar de la biología. La existencia de la Tierra es parte de un gran proceso en desarrollo que pudo tener o no su origen en el Big Bang y que contiene muchos misterios que los físicos exploran con un asombro siempre creciente. La astrofísica ha planteado tantas preguntas como ha resuelto; pero son preguntas científicas, para ser resueltas mediante el descubrimiento de leyes del movimiento que gobiernan los cambios observables en cualquier nivel del mundo físico, desde una galaxia hasta un *quark* y desde un agujero negro hasta una supernova. El misterio que nos confronta mientras alzamos la mirada a la Vía Láctea –sabiendo que la miríada de estrellas responsables de ese resplandor de luz son meramente estrellas de una sola galaxia, la que nos contiene, y que más

allá de sus fronteras existe una miríada de otras galaxias girando lentamente en el espacio, algunas muriendo, otras emergiendo, todas por siempre inaccesibles para nosotros— este misterio no exige una respuesta religiosa. Este misterio es producto de nuestro limitado conocimiento y sólo puede ser resuelto a través de la aplicación de más conocimiento del mismo tipo —el conocimiento que llamamos ciencia.

Sólo la ignorancia nos llevaría a negar esta visión general, y los ateos evangélicos asumen que la religión *debe* negar esta visión y que por lo tanto debe, en cierta manera, comprometerse a propagar la ignorancia o, por lo menos, a impedir el conocimiento. En cuanto a los ateos mismos, deducen de la cosmovisión científica, como la llamaré, dos doctrinas metafísicas de gran alcance. En primer lugar, que todo lo que el mundo natural abarca, incluyendo el pensamiento y la acción humana, ocurre según leyes científicas, y esas mismas leyes gobiernan eventos tanto en el átomo como en la galaxia, y tanto en el océano como en la mente. En segundo lugar, que todo lo que ocurre es *contingente*. No hay razón para que algo ocurra según la secuencia dictada por las leyes de la naturaleza, más allá del hecho de que ocurra. No hay una explicación final sobre *por qué* el mundo existe: simplemente existe. De hecho, hay algo incoherente sobre la pregunta “¿por qué?” cuando es aplicada a la existencia del mundo. Podemos, a través de la observación y el experimento, llegar a explicaciones de un acontecimiento en términos de otros acontecimientos. Y podemos enlazar un hecho con otro hecho en una cadena causal continua. Pero la idea de que podemos salir de esta cadena de hechos, y pedir una explicación de la cadena *misma*, es como la idea de que podemos ver más allá de los bordes de nuestro campo visual y de esta manera fijarles un límite. Este argumento desarrollado por Kant en sus antinomias de la razón pura nos ha perseguido desde entonces. En algún momento nos vemos obligados a aceptar que *así son las cosas* y que las explicaciones han terminado. Si surge una explicación, entonces esta explicación será una descripción veraz de *cómo son las cosas*. Pero lo que exprese esa descripción será una verdad tan contingente como cualquier otra.

Podemos, por lo tanto, resumir la visión atea en dos doctrinas: que todo ocurre según las leyes de la naturaleza, y que esas leyes son contingentes, ya que resumen cómo son las cosas pero carecen de una explicación adi-

cional que las explique. El universo no responde a un plan y no tiene meta –no porque no hayamos podido descubrir que los tenga, sino porque nada que la ciencia pudiera descubrir puede dar razón de que existan ese plan o esa meta.

No es fácil sentirse satisfecho con una cosmovisión que mantenga estas dos posiciones. Sentimos, seguramente, que la naturaleza del universo, estando regida por leyes, requiere una explicación. Puede que no formulemos la pregunta en términos religiosos, pero la pregunta, a pesar de esto, sigue latente: ¿por qué el universo está gobernado por leyes generales? Si todo es contingente, ¿por qué tampoco todo es producto del azar? No es satisfactorio aceptar el poco convincente principio antrópico de Stephen Hawking, que sostiene que no podríamos conocer el universo si éste careciera de leyes. De ahí que la existencia de leyes que rigen el universo sea una consecuencia lógica de nuestra propia capacidad para buscar esas leyes. Pero la pregunta que yo busco responder requiere ir más allá que aseverar la interdependencia entre nuestras facultades epistemológicas y la estructura de leyes causales. De hecho, esta interdependencia era parte de lo que Kant tenía en mente con su teoría del “idealismo trascendental”. La pregunta que busco responder, en cambio, es la raíz de la teología: ¿por qué y con qué fin vivimos en un universo gobernado por leyes?

Si indagamos sobre la materia, pronto descubrimos que las leyes de la naturaleza son cosas muy extrañas. No hay teoría mejor fundada que la mecánica cuántica, la cual ha podido confirmar todas sus predicciones, incluyendo la muy extraña predicción que sostiene que la condición de una partícula podría estar vinculada a la condición de otra, aun cuando ninguna fuerza pueda pasar entre ellas (las desigualdades de Bell). La mecánica cuántica parece sugerir que los límites de lo observable son los límites de lo real. Es como si el universo se hubiera convertido en un regalo para nuestra conciencia, en donde el universo se agota en lo que podemos llegar a conocer de él. La “variable escondida” de Einstein –la variable que supuestamente explica las probabilidades cuánticas como el resultado de leyes sin excepción– se encuentra escondida en el reino de la nada. Y esto significa que las exigencias de la conciencia penetran en el mundo físico, cuyas leyes *sólo* pueden ser estipuladas en términos de probabilidad.

Sin embargo, es parte de la naturaleza de la conciencia humana hacer una pregunta distinta de la que hace el científico. El “porqué” de la ciencia siempre busca una causa. Encontrar una causa significa encontrar una ley cuantitativa y una condición determinante que está gobernada por esa ley. La conciencia –entendida como esa postura reflexiva hacia el mundo que nos rodea y que busca ver el mundo siempre desde afuera y como un todo– no queda satisfecha por el “porqué” de la ciencia. A la conciencia le inquieta el “porqué” de la razón y también el “porqué” del sentido. ¿Qué *razón* hay para la existencia del mundo y qué significa esa existencia? Éstas no son preguntas gratuitas, por muy difícil que sea darles una respuesta.

Dawkins escribe como si la teoría del gen egoísta le pusiera fin para siempre a la idea de un Dios creador –ya no necesitamos esa hipótesis para explicar cómo llegamos a existir. En cierto sentido eso es verdad. Pero, ¿qué hay del gen en sí mismo? ¿Cómo llegó a existir? ¿Qué hay de la sopa primordial? A todas estas preguntas se les encuentra respuesta bajando un eslabón más en la cadena de causalidad. Pero en cada eslabón nos encontramos con un mundo que posee una cualidad singular: es un mundo que, abandonado a sus propios recursos, producirá seres conscientes capaces de buscar la razón y el significado de las cosas, no sólo sus causas. Lo asombroso de nuestro universo –el que contenga conciencia, juicio, conocimiento del bien y del mal y el resto de cosas que hacen de la condición humana algo tan singular– no resulta menos asombroso por la hipótesis de que esta situación emergió a lo largo del tiempo como producto de otras condiciones. De ser verdad esa hipótesis, sólo comprobaría lo asombrosas que fueron esas condiciones. El gen y la sopa no pueden ser menos asombrosos que su producto.

Además, estas cosas dejarían de asombrarnos –o, más bien, estarían en el ámbito de lo comprensible– si pudiéramos encontrar la manera de purgarlas de su contingencia. Esto es lo que el “porqué” de la razón está buscando: no necesariamente una finalidad, sino algo que resuelva la paradoja de un mundo que, a pesar de estar enteramente gobernado por leyes y de ser conocible por la conciencia, sigue sin tener una explicación; simplemente *es*, sin razón alguna.

Como sabemos, los teólogos de la Edad Media se enfrentaron a este problema, y no sin lograr cierto éxito. El argumento de Avicena en relación al ser contingente fue el primero en una serie de consideraciones a favor de la idea de que el ser contingente de cualquier cosa es explicable sólo en base a la suposición de que el ser no siempre es contingente –en otras palabras, que existe el ser necesario. A partir de ese momento, la tarea de la teología fue concebida como la explicación del concepto del ser necesario. ¿Qué más debe ser verdad de alguna cosa, si ha de existir necesariamente y no de manera contingente? Para el deleite de los monoteístas de la Edad Media, los atributos del ser necesario, a medida que los desarrollaban intelectualmente, coincidieron con los que la Torá, los Evangelios y el Corán atribuyeron al Dios único.

Yo solía ser escéptico sobre estos antiguos argumentos, en gran parte por las razones detalladas por Kant, quien señaló que todos estos argumentos implicaban el intento de ir más allá de los límites del pensamiento científico y aplicar conceptos como “causa”, “sustancia” y “cualidad” a un mundo concebido como un todo, en vez de aplicarlos a elementos empíricamente descubiertos *dentro* de ese todo. Kant sugirió que siempre damos un salto ilegítimo del reino del entendimiento –donde aplicamos nuestro pensamiento a la experiencia, para así entender el mundo como éste se nos presenta– al reino de la razón pura, donde estamos tentados a hacer preguntas que no tienen, ni pueden tener, respuesta. Es precisamente tal pregunta la que he estado considerando –la pregunta “¿por qué?” planteada sobre el mundo como un todo.

Kant, sin embargo, era muy ambivalente en relación a su propia conclusión. Adoptó la posición de que la tendencia de la razón a sobrepasar las fronteras de la ciencia es algo tan incorregible como inevitable. La pregunta “¿por qué?” no desaparecerá sólo porque una teoría filosófica la condene como ilegítima, ya que es una pregunta que concierne a nuestras inquietudes más fundamentales –la inquietud de la existencia misma. “¿Por qué soy?” es una pregunta que se puede descartar como pregunta sin respuesta. Pero al descartarla también se le está dando una respuesta. Y esa respuesta no hace nada para cambiar la opinión de las personas que sienten la fuerza de esta pregunta día tras día y minuto a minuto en sus vidas personales.

Esto me lleva al tema de la religión y el supuesto conflicto entre la cosmovisión religiosa y la científica. No creo que podamos entender este conflicto si lo vemos en los términos que están actualmente de moda, según los cuales la ciencia y la religión nos presentan explicaciones rivales del mundo –explicaciones que compiten, por así decirlo, al mismo nivel: una explicación sostiene que el mundo no ha sido creado ni tiene propósito alguno, y la otra explicación sostiene que el mundo ha sido creado y que Dios interviene en el curso de la historia para dirigirla en una dirección por Él preferida. La disputa entre darwinistas y creacionistas, que comenzó en el siglo XIX y que hoy causa furor (aunque sólo, creo, en las mentes de Hitchens y Harris) tiene poco o nada que ver con el conflicto entre ciencia y religión. Se puede creer que Dios es un ser necesario del que depende la cadena de contingencias y también creer que la ciencia es la última y más completa corte de apelación cuando se trata de decidir qué incluye la cadena.

Para el propósito de entender el conflicto –o supuesto conflicto– es mucho más importante reconocer que las creencias científicas y religiosas juegan papeles radicalmente distintos en la vida de un individuo. A partir de Durkheim, ha sido evidente que las religiones existen y perduran en parte porque ofrecen un sentido de pertenencia a una comunidad. Cada persona nace dentro de una fe o se convierte a ella; y puede que le sea difícil abandonarla sin incurrir en una catástrofe existencial. En algunos casos, como en el Islam, abandonar la fe está *prohibido* –se puede caer en un estado de ignorancia o *jahiliyya*, pero la conversión a otra fe es un delito capital. ¿Entonces cómo puede la *creencia* ser una forma de pertenencia? Cuando define a una comunidad. Al adherirse a la doctrina se es incorporado a la comunidad. Y esta incorporación es regularmente reafirmada a través de ritos sagrados que de alguna manera expresan la relación colectiva entre la comunidad y su Dios. Ciertamente es absurdo pensar así de las creencias científicas, que nada ofrece en términos de pertenencia y, de hecho, nada ofrecen salvo ellas mismas y el reto de poder refutarlas –un reto que, según la visión plausible de Popper, es esencial al derecho que tienen estas creencias de ser llamadas ciencia.

Creo que es este hecho sobre la religión, más que cualquier otro conflicto aparente entre sus doctrinas y las teorías científicas, lo que explica la sensación

que de algún modo la religión y la ciencia están en conflicto. Si una creencia ofrece un sentido de pertenencia comunitaria entonces tiene que ser protegida de alguna manera –el destino de una comunidad humana ha sido vinculado a esa creencia y la defensa de esa creencia es la defensa de esa comunidad. Esto explica el concepto de la herejía y por qué los herejes son tratados tan severamente por religiones tradicionales, y también explica por qué los herejes son perseguidos más ferozmente cuanto más pequeña es su desviación de la ortodoxia –desvíate lo suficientemente lejos y ya no eres parte de la comunidad, por lo cual tus creencias pueden ser ignoradas. Desvíate unos centímetros y amenazas a la comunidad desde dentro. (Aquí no necesito recordarles la naturaleza y dinámica de la caza de brujas).

Ciertamente, hay creencias que se declaran como científicas pero que están asociadas a la persecución de la herejía. El siglo XX ofrece muchos ejemplos, siendo las teorías de Marx y Freud particularmente instructivas. Las personas han sufrido persecuciones en los Estados soviéticos y chinos por crímenes de pensamiento, tales como el “infantilismo de izquierda”, el “desviacionismo”, el “trotskismo”, etc., aun cuando las enmiendas a las teorías de Marx se hayan establecido sobre bases científicas y con respeto a la verdad. La doctrina fue protegida, siendo ésta un criterio para la obediencia más que la afirmación de una verdad científica. Dudar era desobedecer. De la misma forma, durante los primeros años del psicoanálisis surgieron varios críticos quienes dudaron de uno u otro aspecto de la teoría freudiana, por lo que se dio un serio cierre de filas y muchos cismas dentro del movimiento a medida que adlerianos, junguianos, kleinianos y otros se expulsaban los unos a los otros de la comunidad. El psicoanálisis exigía un proceso de iniciación que, aunque pretendía ser científico, se asemejaba más a una iniciación sacerdotal. Y aquellos que dudaron de las ortodoxias, o que buscaron otra forma de llegar a la eminencia sacerdotal, fueron anatematizados por Freud y sus seguidores y desterrados a la periferia intelectual. Es este aspecto de la psicología freudiana, mucho más que la práctica del psicoanálisis mismo, lo que demuestra que era un sustituto de la religión más que una ciencia.

Éste es el aspecto de la religión que, en mi opinión, más inquieta a aquellas personas religiosas que guardan respeto por la ciencia y el método científico, que han absorbido las lecciones –las muchas lecciones– de la

Ilustración y que quieren seguir el sendero de “la religión dentro de los límites exclusivos de la razón”, como Kant explicó en el título de su libro sobre el tema (*Crítica de la razón pura*) –libro que, curiosamente, le acarreó problemas con los censores. ¿Cómo podemos reconciliar la naturaleza comunitaria de las creencias religiosas con el hecho de que afirmen tener la verdad? ¿Estamos, a través de la fe, rescatando la creencia de la refutación? ¿Y cómo podemos hacer esto sin destruir su genuina naturaleza de creencia, algo que podría ser verdadero o falso dependiendo de la evidencia?

Una vez que entendamos esto nos sentiremos tentados por el proyecto nietzscheano de desarrollar una “genealogía” de la creencia religiosa. Si no es el resultado de la especulación intelectual, ¿de dónde surge esta creencia? ¿Cómo cambia y en respuesta a qué pensamientos y experiencias? La respuesta simple y directa parece ser la correcta. La creencia religiosa se hereda de una comunidad –típicamente la comunidad dentro de la cual se nace– y evoluciona en respuesta a los cambios que ocurren en esa misma comunidad. En este sentido, también es embellecida por la doctrina y desarrollada por la investigación racional. Pero los resultados de esta investigación son aceptados por la religión sólo cuando la comunidad se ha reconfigurado a sí misma para protegerse de la duda. Esto se puede ilustrar a través de un estudio de la Reforma protestante en Europa. Pero quizás el punto sea más fácil de entender observando las sectas islámicas en Oriente –en particular los cismas chiítas, drusos, ismailíes y alauitas dentro de la fe ortodoxa, cuyas doctrinas son denunciadas por sus vecinos como herejías precisamente porque determinan, y son a su vez determinadas, por la influencia de comunidades rivales, lealtades encontradas y los distintos reclamos territoriales compitiendo entre sí. Hablando en términos intelectuales, ¿importa realmente si Husayn fue o no el verdadero sucesor del Profeta? Hablando en términos emocionales, esto importa más que cualquier otra cosa, dado que una creencia de este tipo distingue a una comunidad, sus lealtades y delimita su territorio.

Para formular el mismo argumento de otra manera: la religión tiene sus raíces en la necesidad de la especie de mantenerse unida, reclamar y defender su territorio y hacer los tipos de sacrificios que son requeridos para su supervivencia colectiva. Pero somos animales racionales y suministra-

mos una narrativa justificadora a nuestras necesidades biológicas. De la raíz de nuestra pertenencia colectiva, por ende, crece el tronco de una obediencia común y de una herencia colectiva de la confianza. Y ese tronco le brinda soporte a una superestructura de ramas de pensamiento y emoción, la cual llena el corazón y la mente de los creyentes y cambia su mundo. La religión abarca todas esas cosas: la raíz de la pertenencia, el tronco de la obediencia, las ramas de la fe y las hojas y la flor de la liturgia y la adoración. Pero para entender lo que nos proporciona no debemos examinar sólo la creencia y la doctrina, sino también la manera en que la vida junto a la religión difiere en todo nivel de la vida sin ella. Esto es algo que debimos haber aprendido de Durkheim, pero necesita ser reafirmado reiteradamente. En particular porque entre pensadores ilustrados persiste la ilusión de que la religión consiste meramente en un conjunto de creencias, desde hace tiempo refutadas por la ciencia, a las que sin embargo las personas se aferran por el consuelo que éstas les proporcionan.

Aquí es donde necesitamos estudiar mucho más de cerca el fundamento verdadero de la religión en nuestras vidas. Por supuesto que es verdad que la religión es en gran medida una condición heredada, una parte de nuestra educación moral y una forma de pertenencia social que define nuestra postura a largo plazo ante el mundo. Pero no se trata simplemente de ser indoctrinado. Existen experiencias que son vitales para nuestro desarrollo moral y que sólo pueden ser obtenidas de esta manera –a través de una fe compartida, una confianza compartida y una humildad compartida hacia el mundo entendido como un todo. Estas experiencias están conectadas a un concepto que suelen pasar por alto por los ateos evangélicos o, cuando no pasar por alto, simplemente malentenderlo: es el concepto de lo sagrado.

Durkheim reconoció lo sagrado como un aspecto fundamental de la religión y también como una característica humana universal. En cualquier estado de desarrollo o sofisticación social, las personas reconocen objetos, actos, palabras y roles sociales como cosas que están apartadas del transcurso ordinario de los acontecimientos en la vida y que exigen que nos aproximemos a ellos con reverencia y asombro, rodeados por una pared de prohibiciones. Los antropólogos y críticos han tratado de explicar esta sensación que poseemos, la de vivir entre cosas sagradas y consagradas. Ellos

suponen la existencia de alguna escena primordial –una escena de sacrificio, por ejemplo, o de revés súbito– que es retenida en nuestra psique colectiva para luego aflorar en esos momentos en los que nos enfrentamos, cara a cara, con nuestra fragilidad y dependencia. En lugar de dejarnos distraer por estas teorías fascinantes, propongo preguntar *qué es* la experiencia de lo sagrado. ¿De qué se trata, y qué aprendemos de ella?

Me parece que, de hecho, ninguna genealogía puede explicar lo sagrado o definirlo realmente: los teóricos que intentan describir sus orígenes siempre terminan subestimando esta dimensión de la experiencia humana. ¿Qué es la experiencia de lo sagrado? Es una pregunta que aún nos falta por responder, siendo esta una pregunta que no le concierne a la antropología empírica, sino a la antropología filosófica en su sentido más amplio. ¿Qué significa considerar algo como sagrado? ¿Qué cosas logran obtener este estatus en nuestra experiencia y por qué? Muchas personas responderán hoy a estas preguntas con una mirada de desprecio. Para los ateos evangélicos, lo sagrado no es nada más que el residuo de creencias desprestigiadas, y las creencias y la experiencia desaparecerán juntas. ¿Por qué preocuparse por entender un fenómeno evanescente cuya desaparición final de nuestro mundo no debemos lamentar?

Tengo dos respuestas a esto. La primera es hacer notar que esas experiencias y estados de la mente que son aspectos universales de la condición humana a su vez nos dicen algo acerca de esa condición, algo que estamos en peligro de ignorar si nos preguntamos meramente por la causa de estos aspectos y no por su significado. La experiencia de lo sagrado es como la experiencia de la música: trata de encontrar sus causas y se entiende sólo como el subproducto redundante de un proceso evolutivo que aún no entendemos del todo. Quizás un biólogo evolutivo al estilo de Steven Pinker pudiera decir que tiene algo que ver con la selección sexual. Lo sagrado es de utilidad para la modestia femenina, la cual es en sí misma una “estrategia evolutivamente estable” que beneficia los genes de una mujer. De modo similar, la música es de utilidad para el baile, que es de utilidad para la exhibición sexual, la cual es una parte necesaria de la selección sexual. Las cosas redundantes son subproductos de las cosas útiles. Pero no deberíamos estudiar las cosas útiles si realmente queremos entender esta cuestión.

Tales argumentos apuntan, de hecho, a los límites de la investigación científica cuando de entender el mundo humano se trata, ya que circunvalan o eluden precisamente lo que es más interesante en su objeto de estudio. Eluden, por ejemplo, eso que *oímos* en la música –el significado que tiene para nosotros y que la hace un objeto de atención irremplazable en nuestro mundo. Lo sagrado se puede entender de la misma manera.

Mi segunda respuesta consiste en decir que realmente deberíamos lamentar la desaparición de lo sagrado si esto fuera algo que pudiese ocurrir, así como también debiésemos lamentar la desaparición de la música o de cualquier otra cosa que haya dado sustento y refugio a alguna parte del espíritu humano. Sin embargo, lo que encontramos en sociedades modernas no es la pérdida de la experiencia de lo sagrado, sino una creciente necesidad de profanar. Y la profanación es un reconocimiento invertido del carácter sagrado de la cosa acometida. Éste es un punto al que regresaré más adelante.

La mente científica, enfrentada a una experiencia como ésta, la cual parece hallarse en el borde mismo del pensamiento racional, se siente siempre tentada a buscar una explicación en el pasado primordial –a dar una genealogía, mostrando los orígenes de esta experiencia en algo más primitivo, más animal, más fácil de asimilar a las necesidades fundamentales de la especie. Así, tenemos las teorías de los antropólogos victorianos, quienes asimilaron lo sagrado al hábito del tabú, o las teorías de René Girard y Eric Gans, quienes buscaron una explicación de esta experiencia en escenas primordiales de conflicto, cuyo recuerdo inconciente persiste hoy como un residuo psíquico que es constantemente reinterpretado mientras luchamos por entenderlo y por resolver la tensión que contiene.

Sin embargo, dado que la sensación de lo sagrado es una característica humana universal, es más plausible desarrollar una teoría de sus fundamentos que, en lugar de ser empírica, sea apriorística –el tipo de teoría que hallamos en la antropología filosófica de Kant. Para él, la razón, la libertad y la conciencia humana son nombres para una sola condición, la condición de una criatura que no sólo piensa, siente o hace, sino que también se pregunta: *¿qué* hay que pensar, *qué* hay que sentir, *qué* hay que hacer? Estas

preguntas nos obligan a adoptar una perspectiva excepcional del mundo físico. Estudiamos el mundo en el que nos encontramos desde un punto de vista que se encuentra en el borde mismo de ese mundo: el punto de vista donde *yo* me encuentro. Estamos *en* el mundo pero no somos *del* mundo, y tratamos de entender este hecho peculiar con imágenes del alma, de la psique, del ser o del “sujeto trascendental”. Estas imágenes no son sólo el resultado de la filosofía: surgen de manera natural en el transcurso de una vida en la cual la capacidad para justificar y criticar nuestros pensamientos, creencias, sentimientos y acciones es la base del orden social que nos hace ser lo que somos. El punto de vista del sujeto es, por tanto, un aspecto esencial de la condición humana. Y es precisamente la tensión entre este punto de vista y el mundo de objetos lo que permite que surja la experiencia de la santidad. Lo sagrado produce (y se deriva de) una revelación diaria que ocurre cuando súbitamente se vislumbra el ser libre y trascendental en las cosas más ordinarias de este mundo.

Por ejemplo, en las relaciones diarias contigo, atribuyo de manera natural tus palabras, gestos y expresiones a una sola fuente e identifico esa fuente contigo, aquí y ahora. Tú *eres* esta criatura viviente; y tú –el ser racional objeto de mi amor, ira, afecto, o investigación– te comunicas no a través de tu cuerpo o mediante él, sino *estando* en él. Cuando se trata del deseo sexual, sin embargo, la relación entre tú y tu cuerpo cambia de manera radical para mí: me vuelvo consciente de tu encarnación y del hecho de que este cuerpo no eres tú sino que es *tuyo*. Tú eres un ser libre y consciente de ti mismo a quien le pertenece esta carne, y esta carne es el medio para poseerte. Tocar esta carne, sin el rito de la aquiescencia mutua, es contaminar lo que deseo al redefinir tu cuerpo como un objeto.

Esta experiencia prefigura nuestra experiencia de lo sagrado. Las cosas sagradas están apartadas, protegidas y son intocables –o tocables sólo después de ritos de purificación. Las cosas sagradas deben estas características a la presencia, en ellas, de un poder sobrenatural –un espíritu que las ha reclamado como suyas. Al ver como sagrados lugares, edificios y artefactos, estamos, en efecto, proyectando sobre el mundo material la experiencia que recibimos unos de los otros, cuando la encarnación se convierte en una “presencia real” y percibimos al otro como algo into-

cable y prohibido para nosotros. Es plausible sugerir, por lo tanto, que el deseo sexual nos provee con algo de la materia prima de la que la experiencia de lo sagrado está hecha. Es por eso que el deseo sexual era algo tan llamativo para Wagner, quien hizo de esto el tema central de sus dramas musicales.

Pero existe otro tipo de materia primaria como es la muerte. Ésta también nos presenta el misterio de la encarnación, aunque lo hace de otra manera. En la muerte confrontamos el cuerpo desprovisto del alma, un objeto sin un sujeto, sin gobierno, lacio e inerte. El asombro que sentimos ante la muerte es una respuesta al espectáculo incomprensible de la carne humana sin un ser que la habite. El cuerpo muerto no es un objeto tanto como un vacío en un mundo de objetos. En todas las sociedades los muertos son tratados con reverencia: se convierten en algo intocable precisamente en el momento en que su ser se retira de ellos. De alguna manera este cuerpo aún le pertenece a la persona que ha desaparecido: lo imagino ejerciendo un reclamo sobre su cuerpo, pero desde regiones espectrales en donde no puede ser tocado. Al encontrarse con la muerte, por lo tanto, nuestra imaginación espontáneamente trata de llegar a lo sobrenatural. El cuerpo muerto, al convertirse en sagrado, también se expone a la profanación –un hecho sobre el cual se basa el drama de *Antígona*. Así como el sexo y la muerte nos proveen de dos de nuestras experiencias primordiales de lo sagrado, también nos plantean la amenaza primordial de la profanación.

Esta teoría tentativa de lo sagrado no es un ejemplo de antropología empírica ni un ejercicio de genealogía, como el que puede encontrarse en la obra de Gans o Girard. Es un ejemplo de filosofía, un intento por derivar la intencionalidad del asombro religioso a priori, a partir de la metafísica kantiana del ser. No es, con el debido respeto por Girard, el acto de *sacrificio* lo que genera el asombro en relación al chivo expiatorio; lo que genera este asombro es la muerte y el momento de la muerte. Vemos con asombro al cuerpo humano del que la vida se ha ido. Esto ya no constituye una persona, sino “los restos mortales” de una persona. Pensar en esto nos llena de una sensación de extrañeza. Somos renuentes a tocar el cuerpo muerto; lo vemos como algo que de algún modo no forma parte de nuestro mundo, casi como si fuera un visitante que proviene de otra esfera.

Esta experiencia nos exige una especie de reconocimiento ceremonial. El cuerpo muerto es el objeto de rituales y actos de purificación, diseñados no sólo para enviar felizmente a su antiguo ocupante al más allá –ya que estas prácticas son llevadas a cabo incluso por aquellos que no creen en el más allá– sino para superar lo inquietante y espeluznante, la cualidad sobrenatural, de la forma humana muerta. El cuerpo está siendo reclamado para este mundo mediante rituales que a la vez reconocen que el cuerpo también se encuentra apartado de este mundo. Los rituales, para ponerlo de otra manera, consagran el cuerpo y de esta forma lo purifican de su miasma. Si la teoría de lo sagrado de Girard es tan absorbentemente persuasiva, seguramente es porque se alimenta de esta actitud que tenemos ante los muertos –la actitud que nos dice que al tratar con el cuerpo muerto nos encontramos en el horizonte de nuestro mundo, en contacto directo pero inefable con aquello que no pertenece a él. Eso, me aventuro a sugerir, es la esencia de lo sagrado. Y la experiencia de lo sagrado no necesita de un comentario teológico para abrumarnos. Es, de alguna manera, una experiencia *primitiva*, tan básica como el dolor, el miedo o la exultación. Quizás esta experiencia esté a la espera de un comentario teológico, pero en sí misma es la precipitación inevitable de la propia conciencia que nos obliga a vivir para siempre en el límite de las cosas, presentes en el mundo pero sin ser parte de él por completo.

Si se observan las cosas feas que son cultivadas hoy en nuestro mundo, se encuentra que muchas de ellas se refieren a las dos experiencias que he señalado. El cuerpo en la agonía de la muerte; el cuerpo en la agonía del sexo –estas son cosas que fácilmente nos fascinan. Nos fascinan al profanar la forma humana, al mostrar el ser humano como algo que ha sido vencido por fuerzas externas, el espíritu humano como algo eclipsado e incapaz, y el cuerpo humano como un mero objeto entre objetos, en vez de como un sujeto libre, obligado por la ley moral. El arte de nuestro tiempo parece enfocarse sobre estas cosas ofreciéndonos no sólo la pornografía, sino también la violencia pornográfica en la que el ser humano es reducido a un trozo de carne en sufrimiento, presentado de forma indefensa, lamentable y repugnante.

Esa profanación habitual de la muerte y el amor sexual son, me aventuro a sugerir, la prueba de su naturaleza sagrada. Sólo aquello que es sa-

grado puede ser profanado. Y en una cultura que huye por completo de la religión, como la nuestra indudablemente lo hace, la práctica de la profanación se vuelve una especie de necesidad moral –algo que debe ser realizado constantemente y de manera colectiva, para así destruir todas esas cosas que son capaces de emitir juicio moral sobre nuestras acciones y que nos exhortan a que volvamos a ser lo que somos. A todos nos tienta la idea de la carne y el deseo de rehacer el ser humano como carne pura –un autómatas obediente a deseos mecánicos. Para ceder ante esta tentación, sin embargo, debemos primero remover su principal obstáculo: la naturaleza consagrada de la forma humana. Debemos corromper las experiencias –como la muerte y el sexo– que de otra manera nos exhortan a alejarnos de las tentaciones y a acercarnos a una vida más alta, la del amor, el deber y el cumplimiento. Esta profanación deliberada es también una negación del amor –un intento por rehacer el mundo como si el amor ya no fuese parte de él. Ésta es, seguramente, la característica más importante de nuestra cultura: es una cultura sin amor; es una cultura determinada a presentar el mundo humano como algo que no puede ser amado. Y la sensación de lo sagrado es nuestra protección más grande en contra de esta tentación. Las sociedades donde empiece a dominar el hábito de la profanación no sobrevivirán por mucho tiempo. Y la razón por la cual las sociedades estudiadas por los grandes antropólogos le daban tanta importancia a las cosas sagradas está clara: no hubiesen sobrevivido sin ellas.

Si se observa a las sociedades occidentales desde al ángulo de la religión tradicional se verá un torrente aparentemente inexorable de profanación que no está dirigido contra los símbolos religiosos, sino a la cosa de la cual todos ellos dependen –el cuerpo humano y la cara humana. Pero si se observan nuestras sociedades con los ojos de un antropólogo buscando entender las fuentes originales de nuestras emociones sociales, se descubrirá una visión muy distinta de la mencionada anteriormente. Se descubrirán estallidos de religión milenaria (Jonestown, Waco, etc.); se observarán movimientos religiosos como la nación del Islam, fundada con mitos inverosímiles y prometiendo la salvación en medio de la miseria. Llamarán la atención los cultos de celebridad, los cuales son un espejo de los cultos de santos locales y dioses locales. Se descubrirán dioses que han muerto y han sido resucitados, como Elvis. Y también actos de sacrificio ritual, en donde la celebridad, John

Lennon, es asesinada como un tributo supremo a un amor que no podía soportar permanecer más tiempo sobre esta tierra contaminada.

Incluso se encontrará, como lo describió René Girard en su trabajo, la transformación ritual de personas en chivos expiatorios, como en el caso de la extraña “canonización” de la princesa Diana. Aquellos que en su lascivia sin compasión agobiaron a la princesa hasta el día de su muerte, deambularon luego entre la muchedumbre esperando vagamente que se reencarnara a la vez que rogaban por recibir la absolución de su fantasma. Presenciamos entonces el anhelo primordial por lo sagrado descrito por Girard, un anhelo que busca saciarse en las imágenes y sueños más primarios de la humanidad.

Y se encontrará también una especie de intento satánico por vislumbrar lo sagrado en las acciones que lo hacen desvanecerse. Creo que esto es lo que explica el extraordinario aumento de la pornografía infantil –una práctica que no se limita a las imágenes que están disponibles en Internet, sino que incluye las formas más ordinarias que las personas han adoptado para vestir y tratar a sus hijos. La niña de ocho años que lleva tanga y pendiente es infantil pero simultáneamente está al tanto de otra realidad; es una criatura desgarrada entre mundos y a punto de ser profanada. Al vestir a sus hijos de esta manera, alentándolos a emular los bailes y convulsiones sensuales de sus mayores, las personas hacen aparecer de entre las cloacas de la profanación una última y triste imagen de la figura humana en su inocencia, justo antes de que se la lleven las corrientes de la contaminación.

Para resumir la historia, no creo que la secularización, con todo su fervor cuasi religioso, haya reducido las necesidades religiosas de nuestra especie. Puede que hayamos perdido la creencia en lo trascendental. Pero nuestro anhelo por lo sagrado parece seguir irrumpiendo en la vida pública, en formas grotescas que serían cómicas de no ser las señales de un profundo desorden emocional: el de negarse a aceptar lo sagrado de la única forma en que realmente se nos ofrece.

¿Dónde deja esto el conflicto entre la ciencia y la religión? Quisiera concluir con algunas sugerencias positivas. La creencia religiosa está conectada

a la experiencia de lo sagrado. Es un intento por ubicar esa experiencia dentro de una narrativa en la que cada individuo puede reconocer su propia parte y asumir el peso de sus propias responsabilidades. Aunque en arreglos primitivos la comunidad es la que exige esta creencia como criterio de pertenencia, en nuestra experiencia como hijos de la Ilustración las cosas inevitablemente son al revés. La creencia exige (y también hace) a la comunidad. Y tiene este poder porque es una creencia enfocada sobre cosas sagradas. La creencia es un intento por dotar a la experiencia de lo sagrado de un fundamento teológico: por mostrar que estos sitios al borde de la vida, donde fijamos la mirada en lo trascendental desde nuestro mundo, no son espejos, sino ventanas; y que lo que vemos a través de ellas está realmente, y eternamente, ahí.

PALABRAS CLAVE

Conservadurismo • Religión • Ciencia

RESUMEN

En este artículo Roger Scruton aprovecha la actual popularidad de autores como Richard Dawkins o Christopher Hitchens para incidir en el clásico debate, de raigambre ilustrada, entre ciencia y religión. Ante el ateísmo militante de estos autores, Scruton subraya la religión y el anhelo por lo sagrado como elementos constitutivos de la condición humana así como también incide en su valor como instrumento de identificación e integración comunitaria.

ABSTRACT

In this article, Roger Scruton makes use of the current popularity of authors like Richard Dawkins or Christopher Hitchens to go over the classic division, of illustrated roots, between science and religion. Before the active atheism of these authors, Scruton emphasizes religion and the yearning for the sacred as constituent elements of the human condition. He also stresses their value as an instrument for community identification and integration.