

Complementariedad Epistemológica de Ciencia y Religión

Análisis del enfoque temprano del Dr. William S. Hatcher

Peter Newton-Evans

El material para el presente ensayo fue tomado de tres artículos del profesor William S. Hatcher, Ph.D., matemático y filósofo norteamericano de renombre, publicados en la revista Bahá'í Studies, Vol. 2, Sept. 1977, de la Asociación de Estudios Bahá'ís de Canadá: 'Science and Religión' (SAR), reimpreso de la revista World Order, 3, No. 3 (Primavera de 1969), pp. 7-9; 'The Unity of Science and Religión' (USR), reimpreso de World Order, 9, No. 3 (Primavera de 1975), pp. 22-29, 32-38; y 'Science and the Bahá'í Faith' (SBF). Enfatizó que se trata de su pensamiento 'temprano' sobre el tema, pues no se incluyen obras subsiguientes sobre el tema, como son "Logic and Logos - Essays on Science, Religion and Philosophy" (Oxford: George Ronald Publisher, 1990) y "Minimalism - A Bridge between Classic Philosophy and the Bahá'í Revelation" (Hong Kong: Juxta Publications, 2001). Se requeriría de otro trabajo más amplio y profundo que el actual para hacer justicia a estas importantes fuentes.

El aporte del presente ensayo, aparte traducir del inglés al castellano el pensamiento temprano de Hatcher sobre el tema, es el de dar un orden lógico a numerosas ideas diseminadas entre distintos artículos, resumirlos de tal manera que facilite su accesibilidad al lector, omitir ciertas divagaciones que, pese a ser interesantes en sí, se salen del tema estrictamente bajo análisis y, finalmente, realizar una breve crítica del tratamiento actual del tema en las conclusiones. Donde no ha parecido aconsejable resumir un pensamiento, lo he citado verbatim en el texto.

1. ANTECEDENTES

"De todos los conflictos que existen en la sociedad contemporánea", afirma William S. Hatcher, "ninguno es más destructivo para la vida individual y social como la pugna entre religión y ciencia". Pues para el individuo, "la religión

expresa la necesidad de trascendencia, de tener un propósito dado por Dios y no creado por uno mismo”, mientras que para la sociedad, “la religión representa la necesidad de unidad, amor, armonía y cooperación”. La ciencia, por otro lado, “representa la necesidad de conocer, de comprender, de dominar a nosotros mismos y a nuestro mundo”. El impulso religioso es un deseo de ser abarcado, mientras que la motivación científica es la necesidad de abarcar. (URS 15)

Hatcher sostiene que las dos no son contradictorias sino complementarias, ya que es posible lograr un “dominio relativo sobre parte de nuestro mundo” y a la vez apreciar cada vez más la inmensidad de aquello que se escapa de nuestro control. Sin embargo, hay quienes nunca superan el “sentimiento de omnipotencia y orgullo exagerado del adolescente” que se inicia en la dominación del saber, permaneciendo “ciegos o insensibles ante la enormidad de su ignorancia”. Hatcher concluye que la sociedad moderna se encuentra en la etapa de su adolescencia colectiva, pues refleja el estado de un individuo o una sociedad en la que “prevalece el impulso científico y queda excluida la motivación religiosa”:

“En tales casos, las personas se sienten en absoluto control cuando, en realidad, su control es muy limitado y relativo. Esta es la situación que caracteriza a gran parte de la moderna sociedad tecnológica occidental. El hombre occidental se ha entregado casi por completo a su impulso científico, el deseo de dominar, manipular, controlar y dirigir. Ya que ha perdido la humildad ante su ignorancia, eventualmente ha sobreproducido, sobredirigido y sobrecontrolado. Los resultados de esta inmoderación se ven en todas partes. Ha permitido la contaminación y destrucción del ciclo natural; y comenzamos ahora a descubrir, quizás demasiado tarde, cuánto daño hemos hecho sin darnos cuenta. Ha llevado a la manipulación del público a través de los medios de comunicación masiva. Ha producido aparatos de guerra de un poder destructor inimaginable. (URS 15)

En el otro extremo, Hatcher considera que cuando una sociedad se entrega por completo al impulso religioso, a exclusión del científico, un “sentimiento común de humildad ante lo desconocido” genera un “fuerte sentido de unidad”. Sin embargo, “al abandonar la motivación científica, la realización concreta de este sentido de unidad es muy limitada”. La sociedad permanece en la etapa de su niñez colectiva, dependiente de las fuerzas desconocidas que operan en su entorno:

“...sin los medios de organización, educación, comunicación y transporte que dependen de un cierto dominio sobre el entorno, se dificulta la formación de grandes agrupaciones humanas, así como la comunicación entre grupos separados físicamente. En consecuencia, es difícil para la gente compartir sus ideas, idiomas, historias y otros aspectos. La sociedad permanece organizada en pequeñas aldeas, cada una con su expresión particular de la unidad sentida y su propia historia.

Surgen muchos diferentes dialectos y experiencias religiosas. La falta relativa de dominio sobre el entorno obstaculiza la comunicación y el intercambio de experiencias, a tal punto que los diversos pueblos se hallan imposibilitados para superar sus diferencias superficiales y percibir la unidad básica subyacente en sus experiencias disimilares. (URS 16)

Es necesario que la sociedad, como el individuo, aprenda a integrar y equilibrar estos dos impulsos si ha de alcanzar su madurez o edad adulta. El adolescente, en su típica inseguridad, necesita “constantemente demostrar su independencia mediante gestos rebeldes y exagerados”, mientras que el adulto “sabe aceptar una dependencia madura y consciente”. Por ejemplo, el adulto, reconociendo cuánto depende de la sociedad, obedece sus leyes, mientras que la independencia adolescente procura desconocer toda ley. “Ya que son los excesos adolescentes del impulso científico los que caracterizan al mundo moderno” - escribe Hatcher – “el paso hacia la madurez sólo puede darse mediante el renacer de la religión a un nivel maduro y adulto”. Lo que debe recuperar la humanidad es “una genuina humildad y profundo respeto hacia Dios”, reconociendo que todos nuestros descubrimientos y avances tecnológicos dependen de Él:

“Ciertamente, esta dependencia del adulto ya no es la dependencia absoluta del niño. Se alcanza mediante el logro de un control relativo sobre el adolescente. Es una dependencia consciente, pues el adulto conoce sus limitaciones al igual que sus capacidades. Por eso abandona el sentimiento adolescente de omnipotencia a favor de un dar y recibir más realista. El dar nace de su nivel de habilidad y el recibir de una consciencia inteligente de su grado de necesidad. Sólo un tonto pensaría que, por ser adulto, no tiene carencias genuinas y, por tanto, no necesita recibir; mientras que el adulto inmaduro permanece en un estado infantil de dependencia exagerada y capacidad mutilada”. (URS 16-17)

Hatcher es franco en su reconocimiento de que la inspiración para su análisis de este tema proviene de un principio básico de la Fe bahá'í que promueve la armonía entre ciencia y religión. Como evidencia de ello, cita libremente de fuentes bahá'ís, incluyendo extractos como los siguientes:

“La religión y la ciencia son como dos alas sobre las cuales puede volar a las alturas la inteligencia humana, con las cuales puede avanzar el alma humana. ¡No es posible volar con una sola ala! Si el hombre tratase de volar únicamente con el ala de la religión, caería rápidamente en el pantano de la superstición, mientras que, por el otro lado, con sólo el ala de la ciencia tampoco podría progresar, sino que caería en el cenagal desesperante del materialismo”.

“Toda religión que contradice la ciencia o se opone a ella, no es más que ignorancia - pues la ignorancia es lo opuesto del conocimiento. Aquella religión

que consiste únicamente de ritos y ceremonias del prejuicio no posee la verdad”. “Las religiones de la actualidad han caído en prácticas supersticiosas que desarmonizan tanto con los verdaderos principios de las enseñanzas a las cuales representan, como con los descubrimientos científicos de la época”.

“Cuando la religión, despojada de sus supersticiones, tradiciones y dogmas no inteligentes, demuestra su conformidad con la ciencia, entonces habrá una gran fuerza de unificación y depuración en el mundo que barrerá con toda guerra, desacuerdo, discordia y lucha - entonces la humanidad estará unida bajo el poder del Amor de Dios”. [1] (URS 16-17)

Su propósito es explorar las causas y naturaleza del conflicto entre ciencia y religión, los obstáculos que se interponen para su armonización, posibles avenidas de acercamiento y un caso histórico que sirva de referente.

2. HISTORIA DE UN DIVORCIO

Hatcher sugiere que una consideración importante para poder comprender la dinámica de la controversia entre religión y ciencia, tal y como ha existido en nuestra historia reciente, es que “nueva ciencia entró en conflicto con vieja religión”. Sin desconocer la naturaleza revolucionaria de la ciencia renacentista, afirma que “las principales características de la ciencia contemporánea aparecen recientemente en el siglo diecinueve”, siendo causa de su “profunda transformación”. Aún si se cuenta desde el renacimiento esta revolución científica, esto no resta del hecho de que “la religión con la cual entró en conflicto ya había pasado la plenitud de sus fuerzas, hallándose atrofiada y estéril”:

“Aún poseyendo fuertes prerrogativas políticas y sociales, la religión había asumido hacía mucho la posición de defensora del estatus quo, descreyendo en la posibilidad de una genuina evolución social y progreso en esta vida. No es sorprendente entonces que la “religión” haya estado tan a la defensiva, un adversario tan fácil de desacreditar a la vista de las personas pensantes. Tales personas sencillamente carecían de un modelo de religión como fuerza dinámica, creativa y evolutiva. No hubo nada en su experiencia inmediata, ninguna analogía ni ejemplo, que les permitiese fácilmente percibir a la religión de otra manera que la forma en que optaron por presentarla sus exponentes más volátiles: como una fuerza social reaccionaria”. (SAR 2)

Esta decadencia religiosa surtió también sus efectos en la ciencia, pues en muchos respectos la gente padecía de “atrofia social y moral” y la sociedad empleaba la ciencia para “fines prejuiciados, no científicos e irracionales”. Como

resultado, la ciencia se ha convertido en instrumento de “los fines sociales deseados, aunque no necesariamente justificados”:

“Es así como actualmente vemos el espectro de logros científicos utilizados para destruir a naciones, tornar inhabitable la tierra, efectuar asesinatos masivos, desembuchar una cornucopia de aparatos a menudo inútiles, e inclusive apuntalar perspectivas sociopolíticas o filosóficas de la vida que son totalmente dogmáticas y pueriles. Como ejemplo de lo anterior se podría citar el intento por parte de algunos Marxistas actuales de utilizar la ciencia para establecer una religión de “ateísmo científico”, completa con sus dogmas, rituales y demás, o la pseudo-filosofía del Positivismo Lógico, cuyas insuficiencias no han aminorado los esfuerzos por popularizarlo”. (SAR 3)

a. La Raíz del Conflicto

El eje del conflicto entre ciencia y religión - plantea Hatcher - es su asociación con dos maneras cualitativamente diferentes de concebir al ser humano. En un extremo, se describe al hombre como “un animal sobre-evolucionado, el producto azaroso de un sistema termodinámico material”; y en el otro, como un “ser espiritual creado por Dios, con un propósito espiritual dado por Él”. Siempre han coexistido diversas perspectivas de la naturaleza humana, sin que se produzca por ello tamaño conflicto. En el período pre-moderno, “la definición materialista era apenas una entre muchas opiniones en competencia, sin ninguna superioridad evidente sobre las demás. Una persona podía simplemente desacreditarla o hacerla caso omiso sin punzadas de remordimiento ni sentirse amenazada”. Sin embargo, en la modernidad la concepción materialista viene “vinculada a unas ciencias naturales prestigiosas y altamente eficientes”, lo cual “impele a la gente a tomar en serio todo pronunciamiento emitido en su nombre”. (SBF 31)

La fuerza de esta definición del ser humano, por tanto, “no se debe a ninguna superioridad filosófica, sino al inmenso prestigio de la ciencia en cuyo nombre se ha planteado la perspectiva materialista”. Este prestigio se debe fundamentalmente a “su evidente productividad y eficiencia tecnológica” la cual a su vez se atribuye, no a una supuesta superioridad de la cultura occidental, sino al método científico, método por el cual se define la ciencia y que “puede practicarse con éxito sin importar la orientación religiosa o cultural” de la persona. Es el método el que le da a la ciencia su unidad, pues “la inmensa diversidad de los dominios que actualmente constituyen los objetos de estudio científico, se resiste a toda caracterización intrínseca en términos de unidad de contenido”. Por otro lado, lo importante de la religión no es un método, sino su objetivo y contenidos: “el propósito de nuestra existencia, la posibilidad de una vida después de la muerte, de la auto-trascendencia, de contactar y vivir en armonía con una consciencia

espiritual superior, el significado del sufrimiento, la existencia del bien y del mal”, etc.

“Una vez que nos percatamos de que la base de la ciencia es su método y que la de la religión es su objeto de estudio, el paso esencial hacia la resolución de la controversia religión-ciencia parece obvio y lógico: aplicar el método científico a la religión. Sin embargo, como hemos observado en lo que antecede, existe una opinión generalizada de que esto no es realmente posible. Por tanto, cada bando se queda con su concepción de la naturaleza del ser humano, pensando básicamente que es imposible su reconciliación. Me parece, no obstante, que la convicción de la imposibilidad de aplicar el método científico a la religión se debe a varios conceptos erróneos respecto tanto a la naturaleza del método científico como a la naturaleza de la religión”. (SBF 31-32)

A continuación se exploran algunos de estos conceptos erróneos, que constituyen obstáculos para la armonía de religión y ciencia.

b. La Religión como Obstáculo

Hatcher opina que a inicios del siglo XX, el mayor obstáculo para la unidad de ciencia y religión era probablemente las miras anticuadas y estrechas de ésta última”. Cita a ‘Abdu’l-Bahá, una de las figuras centrales de la Fe bahá’í, quien en 1911 dijo:

“El resultado de esta disensión es la creencia de muchas personas cultas en que religión y ciencia son términos contradictorios, que la religión no necesita de los poderes de reflexión y no debe de ninguna manera ser regulada por la ciencia, sino que éstas deben necesariamente oponerse la una a la otra. El efecto desafortunado de esto es que la ciencia se ha ido separando de la religión, mientras que ésta se ha convertido meramente en un seguimiento ciego y más o menos apático de los preceptos de ciertos maestros religiosos, quienes insisten en la aceptación de sus dogmas favoritos aun cuando sean contrarios a la ciencia”.[2] (URS 17-18)

Hatcher observa que esta oposición se ha empeorado desde ese entonces, pues el dogmatismo y la disensión religiosos han dado lugar a conflictos religiosos abiertos en lugares como Medio Oriente, la India e Irlanda del Norte. Esto se debe a que “cada una de las ortodoxias religiosas tradicionales ha insistido con cada vez más vehemencia en su afirmación de poseer la verdad absoluta o definitiva, excluyendo la posibilidad de reconciliación con otras ortodoxias”. Incluso el ecumenismo cristiano es restringido, pues su propósito se limita a la “unidad institucional de determinadas denominaciones cristianas”, antes que un “movimiento genuino hacia la reconciliación religiosa universal”. A estas ortodoxias tradicionales se han sumado numerosos movimientos más recientes,

cada una de las cuales aduce “poseer el camino único o absoluto hacia la verdad”, sin mencionar un “renacimiento de interés en la astrología, el ocultismo, el satanismo, la brujería y otras formas de experiencia sobrenatural”, resultando en la situación descrita por Toynbee: “el Mundo Occidental es una casa dividida en contra de sí misma en torno al asunto fundamental de las actitudes y creencias religiosas”. [3] (URS 18-19)

Ante la imposibilidad de reconciliar las afirmaciones absolutistas y exclusivistas de cada uno de estos movimientos, denominaciones y ortodoxias, muchos han optado por considerar que “existe algo de verdad en cada uno de estos movimientos y que su falla básica se halla precisamente en su intento arrogante de convertir en absoluta una visión parcial y relativa de la verdad”. Por más que esta posición le pueda ayudar al individuo, Hatcher opina que “no resuelve los problemas sociales que han surgido de la oposición religión-ciencia”, pues haría falta una comunidad de personas que piensen así. En suma:

“El primer obstáculo importante ante la unidad de ciencia y religión es el sentimiento generalizado de que no existe una voz religiosa que reconozca la relatividad de la verdad religiosa y que, a la vez, hable con profunda sabiduría y autoridad sobre las cuestiones espirituales de la vida, que debe plantearse tarde o temprano toda persona. Existe una confusión generalizada en el dominio de la religión, confusión que ha sido agravada, antes que aliviada, por la multiplicación de aserciones de poseer la autoridad absoluta y la verdad absoluta, que actualmente se escuchan desde toda dirección”. (URS 19)

c. La Ciencia como Obstáculo

Otro de los principales obstáculos ante la unidad de ciencia y religión es el hecho de que “el complejo científico y tecnológico, divorciado de toda influencia moral y ética, se ha convertido en la fuerza dominante de la sociedad”. Esto resulta a menudo en desesperanza, pues muchos consideran que “la ciencia ha denunciado a la religión como farsa”, reconociendo a la vez que “la ciencia y tecnología no han producido una profunda felicidad”. Más bien, uno de los aspectos más notorios de la actualidad es una desdicha generalizada a una escala sin parangón en la historia.

“Pese a esta insatisfacción con la estéril existencia tecnológica moderna, muchos aún sienten que no pueden volver con integridad hacia la religión, pues creen que la ciencia ha comprobado la inexistencia de Dios y que la experiencia religiosa es un engaño. Ya que la experiencia religiosa es mucho más intensamente subjetiva que la tecnología, la gente llega a desconfiar de sus propias emociones más profundas y de sus añoranzas religiosas y espirituales más elevadas. De este modo, una fe mal orientada en la tecnología, conlleva una especie de auto-alienación: la gente es llevada a negar la validez de sus propias necesidades más

fundamentales y deseos más profundos. Estas añoranzas son relegadas al dominio de las emociones infantiles e inmaduras (acaso a ser “curadas” por el psicoanálisis)”. (URS 19)

Hatcher compara este conflicto entre ciencia y religión con la pugna entre diversas ortodoxias religiosas, cada una de las cuales aduce superioridad sobre las demás. Reconoce que a dichas ortodoxias les disgustaría la analogía por que se han visto “obligadas a admitir el valor de la ciencia luego de una resistencia inicial” y les resulta doloroso pensar que algún día puedan sentirse forzadas, de modo similar, a “reconocer el valor de otra religión que, en un principio, juzgaron mal”. Asimismo, los científicos resisten la analogía, pues ella “compara a la ciencia con el dogma de una ortodoxia religiosa, lo cual les resulta ofensivo”. No obstante, Hatcher admite no ser el primero en observar que “los científicos asumen cada vez más las funciones y los roles desempeñados por los sacerdotes en sociedades anteriores. Son los iniciados, quienes explican los grandes misterios a las masas profanas”. Les recuerda a los científicos “lo fácil que resulta adornar un logro científico serio con abundantes disimulaciones y juegos de palabras” y concluye que “si estos no son ritos diseñados para ejercer fascinación sobre las masas (además de su decano o la fundación científica nacional) llegan incómodamente cerca a serlo”. (SAR 1-2)

Hatcher reconoce que los científicos responderían que esto nada tiene que ver con la verdadera ciencia, sino que es una concesión ante las exigencias pragmáticas que el mercado político y social impone sobre su labor, obligándolos a comprometer en mayor o menor medida los principios básicos de la investigación científica. Sin embargo, equipara esta disculpa con las desgastadas excusas ante las fallas de las instituciones religiosas: “Nuestra institución es divina -nos dicen-, pero no se debe juzgarlo por los ‘elementos humanos’ en su interior, ni por la corrupción de sus exponentes individuales, quienes pueden ser débiles o no redimidos”.

“El punto es que tanto la ciencia como la religión son actividades humanas y sociales. Como tales, no pueden pretender ser más puras o más exaltadas que su influencia final en la sociedad. Esto no es decir que tales actividades no se sirvan de fuentes invisibles de inspiración y poder con las cuales producen sus efectos. Simplemente significa que las evidencias de la existencia de tales manantiales ocultas de creatividad sólo podrán ser medidas por el resultado definitivo y concreto que efectivamente producen estas actividades o instituciones”. (SAR 1-2)

Una de las tesis básicas de Hatcher es la siguiente: “Cuando se comprende el verdadero propósito y naturaleza, tanto de la ciencia como de la religión, no existe,

de facto, ningún conflicto entre ellas. Se descubre una unidad esencial, unidad que ya existía pero que estaba oculta por aberraciones en la articulación de los dos puntos de vista”. (SAR 1) El resto del presente ensayo será dedicado a explorar este “verdadero propósito y naturaleza” de ciencia y religión en el pensamiento de Hatcher.

3. REDEFINICIÓN DE LA CIENCIA

Para lograr la armonización de ciencia y religión, Hatcher considera que no es posible mantener las definiciones tradicionales de una y otra. Es imperativo, por tanto, cuestionar y reformular nuestros conceptos de ciencia, muchos de los cuales se desprenden de la “pseudo-epistemología” del Positivismo y, más precisamente, del Positivismo Lógico.[4]

a. La Relatividad de la Ciencia

Uno de los conceptos erróneos de la ciencia que se desprenden del Positivismo Lógico, es la creencia en el carácter absoluto de los productos de la misma. Hatcher explica que la ciencia es un “conocimiento humano” precisamente por que “consiste en el uso consciente de nuestras facultades mentales” limitadas, por lo que no puede ser una “medida absoluta de la verdad”. Siempre son “más o menos probables las conclusiones de la investigación científica”; jamás constituyen pruebas absolutas. Se tiene mayor confianza en los resultados cuando “una conclusión es altamente probable y su negación altamente improbable”, pero es importante siempre reconocer y aceptar la “incertidumbre y relatividad esencial de nuestro conocimiento”, y estar permanentemente abiertos ante la posibilidad de habernos equivocado. (URS 20)

“Las conclusiones de la investigación científica siempre son más o menos probables - dice Hatcher - y jamás constituyen pruebas absolutas”. Incluso las pruebas lógicas deductivas no son absolutas, pues “tales pruebas proceden de premisas que, en el último análisis, se basan en inferencias empíricas que, por ende, son inductivas o probables. [5] (SBF 32-33) “La posibilidad, incluso la noción, de una ‘prueba absoluta’ de algo, -enfatisa- simplemente no cabe dentro del dominio del método científico”. La relatividad de la ciencia no significa que “el mundo -allá afuera- no sea real o que sea quizás un invento de nuestra imaginación”, sino que nuestra comprensión de ese mundo es relativa por que, como seres humanos imperfectos, nuestra capacidad para comprender es relativa.[6] (SAR 6-7)

Una noción estrechamente vinculada con la de la objetividad es que la ciencia sea meramente una “recolección de hechos” comprobados mediante la observación

y experimentación. Es cierto que un producto importante de la ciencia es una serie de “enunciados, aceptados como verdaderos, acerca de la realidad”, pero no todos pueden considerarse “hechos”, pues toda afirmación posee componentes experienciales o empíricos y componentes lógicos o teóricos, en diversas proporciones. Las de alto contenido empírico y bajo contenido teórico son las que corresponden al concepto popular de un “hecho”. A veces, sin embargo, las aseveraciones más importantes de la ciencia no son éstas, sino las de mayor contenido teórico. Por ejemplo, las dos afirmaciones “este papel es blanco” y “ $e = mc^2$ ” pueden ser consideradas igualmente verdaderas, pero difieren en importancia por sus contenidos empíricos y teóricos. (SAR 3-4)

La importancia de un enunciado depende también de su relación de “inferencia” con otros, pues si se acepta el primero como verdadero, entonces se debe también admitir la verdad de los últimos, siendo “lógicamente implicados” por aquel. Una afirmación determinada puede relacionarse con muchas otras, ya sea por que las implica o por ser implicada por ellas. La suma de estas interrelaciones “determina la ‘posición’ o ‘importancia’ de una aseveración dentro del contexto de una ciencia”. Su peso se podría medir según “el número de otras afirmaciones actualmente aceptadas como verdaderas, que caerían en duda si dejásemos de aceptar a nuestro enunciado como verdadero”. Además, es posible que “una aseveración implique otra sin que nos percatemos de ello”, por lo que es necesario un constante “proceso de examinar las conexiones entre afirmaciones”. Por ende, “no son la observación y experimentación los únicos procesos en el descubrimiento de las verdades científicas”, pues ello surge a menudo “como resultado de una intuición y la subsiguiente comprobación de la existencia de una relación de implicación”. (SAR 4-5)

Queda claro entonces que los “hechos” obtenidos de la observación y experimentación constituyen una mínima parte de la ciencia y a menudo la menos importante. Al final de cuentas, “reconocemos algo como verdadero sólo en el contexto de todo lo demás cuya verdad aceptamos”. Ninguna afirmación puede tomarse como absolutamente verdadera, pues “no es independiente de otras aseveraciones y hechos que podrían llegar a nuestra atención en el futuro” ni del “significado de otros enunciados, que puede verse alterado por cambios sutiles en la forma como empleamos las palabras o por la modificación de convenciones y definiciones explícitas”. Esto significa que “ninguna formulación científica puede quedar inmune a posibles enmiendas”. Hatcher cita el clásico ejemplo de las leyes mecánicas de Newton que, después de servir durante largos años como puntales de la ciencia, fueron considerablemente modificadas por la física cuántica. Sugiere que quede como “lección dramática” para todo aquel que no quiera tomar en serio la naturaleza relativa del conocimiento científico. (SAR 5)

b. La Subjetividad de la Ciencia

Todo esto incide también en otra noción popular que se desprende del Positivismo Lógico - el de la objetividad de la ciencia -, pues el hecho de que “las afirmaciones tienen sentido únicamente dentro del contexto total de su uso” significa que “existe un residuo de subjetividad inherente en cada enunciado”. Además, “todo conocimiento es humano” y por tanto inherentemente subjetivo, pues el hombre es el sujeto que conoce. También “existe una porción esencial de subjetividad en la aplicación del método científico en cualquier contexto”. Como ejemplo, Hatcher menciona las dificultades inherentes en la definición objetiva de una noción como el color rojo, aun con el uso de un espectroscopio, y concluye: “Aunque algunas porciones del contexto total de una ciencia pueden poseer objetivaciones altamente articuladas, las raíces más profundas de la comprensión se encuentran en la subjetividad humana colectiva, por lo que siempre habrá “espacio para disentir”. (SBF 35)

“...el estudio científico, aun de fenómenos materiales y concretamente accesibles, supone un fuerte componente teórico y subjetivo. Lejos de meramente “leer los hechos en el libro de la naturaleza”, el científico debe traer a su labor un elemento esencial de hipótesis e imaginación creativa. La ciencia como un todo no es determinada por la experiencia; y a menudo es posible que varios modelos distintos puedan explicar un mismo fenómeno. Por ende, el científico no sólo ha de tratar de descubrir cómo son las cosas, sino que además debe imaginar cómo podrían ser. Los avances en todos los campos de la ciencia durante el siglo veinte han generado entre científicos y filósofos una creciente consciencia de la enormidad de estos aportes de la subjetividad a la ciencia”. (SBF 32)

Las ciencias poseen distintos niveles de complejidad, según el número de parámetros que abarcan. La presencia de “un número mayor de parámetros dificulta el logro de la objetividad”, ya que “el esfuerzo por explicitar cada uno es también mayor”. Se observa una progresión en la complejidad o el número de parámetros al pasar de la física a la química, a la biología, etc. Esto explica por qué la física alcanzó primero un nivel relativamente elevado de objetividad, seguida por la química, la biología y, crecientemente, tales ciencias como la psicología y sociología. Es interesante anotar en este contexto que Hatcher señala que el hecho de que la religión sea considerada más “subjetiva” que tales disciplinas se debe simplemente a que es mucho más compleja, ya que abarca un número mucho mayor de parámetros. (SBF 35) Sin embargo, según los supuestos del Positivismo Lógico, la objetividad de una teoría también depende de su “verificabilidad pública”, lo cual significa que cualquier persona pueda replicar una investigación y obtener los mismos resultados. Hatcher cuestiona esta exigencia con el siguiente ejemplo:

“Un biólogo mira por el microscopio de su laboratorio, observa una determinada configuración y exclama: “¡Ajá, finalmente tengo evidencia de lo acertado de mi teoría!” Pregunta: ¿Cuántas personas en el mundo son capaces de mirar esa configuración y verificar los resultados del biólogo? Respuesta: Muy pocos, casi ninguno, probablemente sólo unos pocos especialistas en su campo. El hecho es que el biólogo publicará sus resultados, otros pocos individuos cualificados los comprobarán y, si parecen confirmarse, el mundo científico en general aceptará la teoría como verificada. El positivista tal vez acepte esto, pero diga: “Sin embargo, si un individuo pasara por los años de formación necesarios para comprender todo lo que sabe el biólogo, entonces ese individuo podría verificar la afirmación. Por tanto, admito que la afirmación no es prácticamente verificable por el público, pero sí es teóricamente verificable”. Pero inclusive esto no basta, pues en realidad el positivista tendrá que admitir que grandes números de personas jamás podrán, por falta de inteligencia o proclividad mental, validar dicho resultado siquiera en teoría. El hecho es que los resultados no están en absoluto al acceso inmediato del público. Únicamente pueden ser verificados por personas capaces y dispuestas a asumir el punto de vista del investigador. (SAR 11-12)

Aunque existen afirmaciones de “gran contenido empírico y bajo contenido teórico”, que son las más públicamente accesibles, Hatcher argumenta que “gran parte de los enunciados importantes de una ciencia poseen un elevado contenido teórico”, por lo que no son de acceso directo al público. Por tanto, la objetividad de la ciencia no reside en su accesibilidad pública, sino en su método que permite una continua reevaluación de nuestros supuestos, lo cual es necesaria para “mantener una perspectiva funcional de la realidad”. De este modo, la fe religiosa “no acusa mayor residuo de subjetividad que cualquier otra teoría”. [7] Sus hechos empíricos son tan accesibles al público como cualesquiera; y sus verdades teóricas están sujetas al mismo grado de verificación. Así pues, toda persona capaz y dispuesta a asumir la perspectiva de la religión puede comprobar sus resultados. (SAR 12)

c. El Materialismo Cientista[8]

Otro obstáculo para la armonía entre ciencia y religión es lo que Hatcher denomina el “materialismo cientista”, que consiste en suponer que la práctica del método científico se limita exclusivamente al estudio de fenómenos materiales y más o menos concretamente accesibles. Hatcher insiste que el rasgo característico de la ciencia, y la base de su unidad, no es su objeto de estudio, sino su método, al que define heurísticamente como “el uso sistemático y organizado de nuestras diversas facultades mentales en un intento por llegar a una comprensión coherente de cualquier fenómeno bajo investigación”. (URS 19-20) El ser humano, que recibe un sinnúmero de estímulos durante su vida, tiende a dar sentido a sus experiencias mediante ciertos “supuestos simplificadores”: cuando su formación es

“inconsciente e irreflexiva” se llama “sentido común”; y cuando es “explícita y consciente”, constituyen “los inicios de la ciencia”. Progresivamente, por los procesos lógicos y experienciales ya mencionados, se va formando un “conjunto bien organizado de conocimientos que describen un modelo de la realidad”. (SAR 6)

Este proceso trasciende el uso cotidiano y espontáneo de las facultades humanas. Es la “organización consciente y explícita del conocimiento lo que lo hace científico”, pues “la ciencia es el conocimiento organizado”. Parafraseando a W. V. Quine, Hatcher dice que “la ciencia es el sentido común vuelto consciente de sí mismo”.^[9] En vez de depender de las experiencias aleatorias, el científico “evoca sistemáticamente ciertos tipos de experiencias” mediante la experimentación (uso consciente de la experiencia); en vez de restringirse al sentido común, el científico “formula hipótesis explícitas y formaliza el razonamiento que las lleva a su conclusión” empleando las matemáticas y la lógica (uso consciente de la razón); en vez de limitarse a las ocasionales destellos de inspiración (insight), el científico “medita sistemáticamente sobre los problemas mediante la reflexión” (uso consciente de la intuición). (URS 19-20)

Entendido en estos términos, el método científico puede aplicarse al estudio de cualquier cosa, desde fuerzas invisibles y fenómenos misteriosos hasta sucesos comunes y cotidianos. Hatcher parece comparar el método científico con un reflector, pues dice que si se torna hacia los fenómenos de la materia no viviente, se obtiene la física y química; si se torna hacia la materia viva se obtiene la biología; si se torna hacia el hombre y la sociedad, se obtiene la psicología, sociología, etc.; y si se torna hacia el estudio de la “invisible fuerza creativa del universo”, denominada Dios, obtenemos la religión. Sugiere que acaso es por ello que Bahá'u'lláh se refiere a la religión como “la ciencia del amor de Dios”.^[10] (URS 20)

“El no haber apreciado esta universalidad del método científico ha llevado a muchas personas a creer que la verdadera ciencia es exclusivamente el estudio de lo físico y los fenómenos netamente materiales. Esta estrecha perspectiva filosófica, más el hecho histórico de que la física fue la primera ciencia en desarrollar un alto grado de objetividad matemática, ha resultado en el concepto erróneo aunque común de que el conocimiento científico está inherentemente limitado a la realidad física y a los fenómenos materiales. Tal error naturalmente retarda la unidad de ciencia y religión, ya que ésta última aduce claramente poseer conocimientos acerca de ciertos aspectos no materiales de la realidad”. (URS 19-20)

Hatcher concluye que “ninguna formulación pseudo-objetiva del método científico, como las intentadas por diversos filósofos de inclinación positivista, puede captar en realidad el método científico” [11]. Insiste que “nuestra descripción del método científico debe guardar características científicas, es decir, ser pragmática, relativa, abierta, etc.” y que al proceder así, “no existe fundamento alguno para limitar el método de tal forma que excluya su aplicación a la religión”. Esto no implica que “todo aquello que pase por religión sea científico”, ni nos permite “presuponer lo que hallaremos al aplicar el método científico a la religión”. Únicamente significa que “ninguna formulación positivista del método científico, ni restricción de la naturaleza del mismo, que excluya a priori la posibilidad de su aplicación a la religión, parecería ser justificada por la naturaleza misma de dicho método”. Tampoco éste “parece prestarse a tales formulaciones o restricciones”. (SBF 36)

d. El Ateísmo Cientista [12]

La temática del literal anterior se relaciona íntimamente con otro concepto erróneo que obstaculiza la armonía de ciencia y religión: la noción de que “el éxito de la ciencia y la tecnología”, al margen de una orientación religiosa, ha “socavado la credibilidad” de la creencia en Dios. Esta creencia es estigmatizada como un “rezago del primitivismo”, pues el primitivo veía a Dios en los fenómenos que no comprendía y sentía asombro ante ellos. Los avances de la ciencia moderna parecen haber “sacado el ‘misterio’ de la realidad”, reduciendo “el posible dominio de la existencia de Dios a un punto que se desvanece”. Actualmente, por tanto, las personas suelen sentirse “culpables o infantiles” por el hecho de experimentar ese mismo asombro ante el perfecto orden y la magnificencia del universo, pues “la física ha sacado a Dios de la naturaleza y la psicología lo ha sacado del corazón humano”. Esta actitud se debe a un error conceptual que Hatcher denomina el “ateísmo cientista” y que asocia con una fe ciega en las afirmaciones no científicas de algunos cientistas:

“...muchas personas aceptan la filosofía materialista personal de algunos científicos como indicación de que la ciencia ha comprobado que Dios no existe. Incluso hay científicos que afirman que la ciencia ha probado la inexistencia de Dios. Tales aserciones son ignorantes y ridículas a la luz de la relatividad, universalmente reconocida, de las conclusiones científicas, y especialmente en vista de que ningún científico ni disciplina ha reportado un estudio sistemático y científico de la cuestión de la existencia de Dios, habiendo arrojado la conclusión cuidadosamente validada de que no hay ningún Dios”. (URS 20-22)

Ante la creencia de que la ciencia, al explicar los fenómenos, ha sacado a Dios de ellos, Hatcher argumenta que el hecho de haber descubierto como funciona

algo, incluso haber logrado controlar dicho funcionamiento, no es igual a haber creado el proceso ni las leyes que subyacen en él: “descubrimiento no es creación”. (URS 24) Además de denunciar el carácter anticientífico del ateísmo cientista, Hatcher se dedica también al análisis de pruebas lógicas y científicas de la existencia de Dios.[13] Sin embargo, este tema se encuentra fuera del alcance del presente ensayo. Más bien quisiera terminar esta sección, sobre los conceptos erróneos de la ciencia, resaltando un fenómeno curioso. Se supone que los prejuicios o preconcepciones constituyen actitudes anticientíficas y deben ser cuestionados y rechazados por el científico serio. Es interesante notar, por tanto, que cuando científicos de gran renombre han afirmado su creencia personal en Dios, han sido blancos de los prejuicios de sus colegas contra la religión. Esto demuestra que los científicos, siendo humanos, están potencialmente sujetos a “los mismos prejuicios que afligen al resto de la humanidad”. (URS 20)

“El hecho es que los científicos son seres humanos y como tales pueden estar sujetos a prejuicios sutiles pero desastrosos. Cuando científicos como Albert Einstein y Julian Huxley se han propuesto escribir acerca de la religión científica, han sido objeto de burla por parte de la comunidad científica. La mayoría de los biólogos comenzó a considerar a Huxley como un viejo senil cuando comenzó a escribir en este sentido. Sin embargo, estos pensamientos de Huxley no sólo son profundos sino que constituyen el verdadero apogeo de su carrera científica”. (SAR 12-13)

Hatcher concluye que “a nosotros, como individuos, no nos queda más que aplicar el método científico a nuestras propias vidas y mantener una fe científica”. Insiste que “no debemos dejar que las falsas concepciones respecto a la ciencia mancillen la belleza del método científico, del mismo modo como no podemos dejar que los conceptos erróneos acerca de la religión corrompan la hermosura de ésta”. (SAR 13)

4. LA RELIGIÓN REDEFINIDA

No sólo ha de redefinirse nuestro concepto de ciencia. Como se ha dicho anteriormente, Hatcher opina que “posiblemente el mayor obstáculo para la unidad de ciencia y religión ha sido las miras anticuadas y estrechas de ésta última”. Esto es agravado por el hecho de que “la naturaleza de la religión parece estar definida mucho menos claramente que la de la ciencia”. (SBF 29) Por ello, es necesario revisar y aclarar nuestras nociones acerca de este fenómeno social.

a. El Existencialismo Moderno

Como hemos visto, el Positivismo dicta que “el método científico es el único camino válido hacia el conocimiento”, lo cual implicaría que “la religión no constituye un medio de conocimiento, sino una forma institucionalizada de superstición, emocionalismo, fanatismo, comunitarismo, etc.”. En reacción a esta noción y la del materialismo cientista, se ha planteado el Existencialismo moderno, que sugiere que “la experiencia religiosa es tan subjetiva, mística, privada e incomunicable que se ubica “más allá del método científico” y que existen “otros métodos de conocimiento aparte del científico, que son apropiados para la religión”. (SBF 35) Estos conceptos han coadyuvado en la popularización de la idea de que “la religión está inexorablemente inmersa en la subjetividad, por siempre fuera del alcance del método científico”, lo cual a su vez ha resultado en “un rechazo generalizado de la religión por personas pensantes de toda procedencia”. (SAR 11-12)

“La posición existencialista deriva su carácter más de su idea de la religión que de su noción del método científico. El existencialista bien podría aceptar, y de buena gana, que el método científico no puede ser aplicado a la religión. Pero tal argumento no le preocuparía (como me preocupa a mí), pues sólo serviría para aclarar la diferencia y separación entre ciencia y religión. Para él, la importancia misma de la religión consiste en que sea asistemática, aun caótica, subjetiva, privada, incomunicable, emocional, etc. Para él, el conocimiento que trae la religión es místico u oculto, transmisible “únicamente en forma limitada, principalmente por medio de mitos, símbolos, arte y otras formas de actividad no verbal”. [14] (SBF 34-36)

Lo interesante es que tanto existencialistas como positivistas parecen tener nociones iguales o similares respecto a la naturaleza de la ciencia y de la religión. Aquello que los diferencia es más bien “su actitud hacia estas percepciones”. El positivista “valora la ciencia por encima de la religión y considera su interpretación estrecha del método científico, con su consecuente exclusión de la religión, como una depuración de los desechos indeseables del emocionalismo y la irracionalidad”. El existencialista, en cambio, “valora la religión por sobre la ciencia y está igualmente contento al verla separada de lo que considera la sequedad, uniformidad, formalismo y mecanización de la ciencia, que embrutece al alma”:

“Mientras que al positivista le impresionan principalmente la eficiencia y los logros de la ciencia, el existencialista es impresionado por las potencialidades de la riqueza de la experiencia subjetiva, riqueza que percibe como aquello que es más profundamente humano y que merece ser desarrollado más completa y fuertemente en el hombre. Ya que - supone el existencialista - los métodos científicos no

pueden ser utilizados para aprovechar esta riqueza, la religión debe elaborar métodos propios, distintos a los de la ciencia. Es hacia el desarrollo de tales métodos que el existencialista dedica sus energías, y jamás se le ocurriría intentar una reconciliación de la religión y la ciencia, algo que consideraría imposible de todos modos”.[15] (SBF 37)

b. La Dimensión Social de la Religión

Sin desconocer el valor de la experiencia subjetiva, ni el imperativo de evitar su “progresivo empobrecimiento” a nombre de una ciencia positivista “deshumanizadora”, Hatcher opina que “la posición existencialista y sus variantes sólo pueden asumir su perspectiva particular de la experiencia interna mediante una grave negligencia de la dimensión social de la religión, es decir, considerar a la religión algo netamente interno al individuo”. Sólo así ha podido “el aspecto subjetivo de la religión ser aislado de los demás” y presentado como “inherentemente apartado de otros tipos de experiencia subjetiva”, particularmente “los que corresponden a la práctica científica” a todo nivel, como se ha visto en lo que antecede. Hatcher sugiere que sería más razonable “imaginar las experiencias subjetivas en una especie de continuo de menos a más intensas, o de menos a más profundas”, u otra caracterización semejante:

“Por distintas que sea la experiencia de ver un objeto rojo, por un lado, y la del éxtasis místico por otro, ambas son instancias genéricas de experiencia subjetiva antes de ser específicamente otra cosa. Además, el practicante científico y el místico, al confrontar el problema de construir y comunicar modelos conceptuales de su experiencia, enfrentan ambos esencialmente la misma dificultad lógica a su nivel de experiencia. Pues todos, incluyendo al científico, saben que ninguna cantidad de explicación, ya sea verbal u otra, puede agotar la riqueza subjetiva de la experiencia del “rojo”. Nuestro ejemplo anterior del espectroscopio demuestra la naturaleza del problema, y se debe recordar además que durante los largos años de evolución de la ciencia, no se disponía de aparatos convencionales tan sofisticados”. (SBF 37-28)

Esta barrera ha sido superada por la ciencia mediante la creación de una “comunidad de entendimiento” que permite la generación de “experiencias multisubjetivas”. [16] La formación científica facilita esto, preparando al individuo para “participar en la validación de la experiencia subjetiva de otros miembros de la comunidad científica”, pues como ya se vio en el ejemplo del biólogo y el microscopio, la experiencia subjetiva “es verificable únicamente por aquellos capaces y dispuestos a asumir la perspectiva del que tiene la experiencia”. La comunidad de entendimiento formada de esta manera “genera un marco interpretativo sin el cual es imposible que el trabajo de un científico, “por brillante

o perspicaz que sea, llegue a ser verdaderamente iluminador”. Las experiencias subjetivas de Newton y Einstein no habrían tenido el mismo impacto de haber vivido éstos en aislamiento.

“Este modelo, de la objetivación de la experiencia interna mediante la creación de una comunidad de entendimiento y consecuente marco interpretativo, es confirmado por la observación y experiencia, no sólo de la historia y evolución de la ciencia, sino también de los individuos. Por ejemplo, los casos históricos de personas nacidas ciegas que cobraron la vista en su madurez indican, como se esperaría, que la percepción no es inmediata sino que debe ser aprendida dolorosa y lentamente. Primero experimentan una confusión de sensaciones sin que puedan discernir objetos, formas, etc. Paulatinamente, mediante su participación en el marco interpretativo de la comunidad, nace la percepción y surge del caos el orden”. (SBF 26, 38)

Hatcher compara esta experiencia con la del místico que “es anonadado por la novedad e intensidad de su primera experiencia” y concluye que es “irredimiblemente caótica y asistemática”, resultando en la “glorificación de lo subjetivo” del existencialismo, así como la convicción de que “la experiencia mística es esencialmente no objetivable. Propone que “la formación de una comunidad religiosa de entendimiento, al modo científico, puede resultar en una relativa objetivación de la experiencia mística, similar a la efectuada mediante la aplicación del método científico a otros niveles de experiencia”. El resultante marco interpretativo “permitiría al individuo avanzar de la experiencia mística inicial a una nueva etapa de percepción o conocimiento espiritual, pasando nuevamente del caos al orden”. Aunque su experiencia interna es en sí exclusivamente suya, “debe relacionarse apropiadamente con la comunidad para ser genuinamente beneficiosa”, además de permitir a la comunidad “aprovechar la espiritualidad del individuo en forma de actos de servicio”. (SBF 38) Sólo así puede la religión cumplir su “propósito social”, que consiste en “generar una base espiritual adecuada para el progresivo desenvolvimiento de la vida social ordenada de la humanidad”. La historia evidencia un “paulatino ordenamiento y reordenamiento de la vida colectiva de la humanidad a niveles cada vez más altos de unidad”: de familia a tribu y de ciudad-estado a nación, cada uno de los cuales ha requerido de “un grado igualmente mayor de altruismo y exocentrismo (centrado en otros)”. No es la ciencia la encargada de producir esta paulatina maduración moral y espiritual en los seres humanos, sino la religión. (SBF 41-43)

c. Epistemología de la Fe

Otro error común respecto a la relación entre ciencia y religión es suponer una “oposición intrínseca entre fe y razón”. Hatcher sostiene que “la fe debe ser

racional y la razón siempre opera dentro del contexto de... nuestra fe”. (SAR 9) A pesar de la comprobada relatividad del conocimiento humano, por lo general las personas “normales” solemos experimentar un “sentimiento de certidumbre” respecto a nuestra comprensión del mundo. Esta certeza puede estar tan alejada de la realidad como nuestra percepción cotidiana de los objetos como “sólidos” difiere de la perspectiva científica de la materia como diversas configuraciones de los campos electromagnéticos. Por esto, “el sentimiento de certidumbre no es conocimiento”, sino un “estado psicológico” que “puede existir inclusive en ausencia de conocimientos”. Son convicciones que percibimos como inviolables hasta esfumarse en presencia de nueva información.

“Cuando el intelecto acepta un concepto como verdadero, las emociones se organizan en torno a la idea, concentrándose en ella y “dependiendo” de ella. Cuando esto sucede, deja de ser una mera hipótesis o supuesto intelectual y se hace parte de la manera como vivimos y esperamos que funcione el mundo. Desde luego, un concepto intelectual puede ser nuevo o explicar un principio anteriormente supuesto a nivel inconsciente. De este modo, puede existir ya considerable orientación emocional en torno a un principio, antes de poder explicitarlo incluso a nosotros mismos. A menudo los avances del conocimiento se producen al tornarse explícitas las hipótesis supuestas inconscientemente”. (SAR 6-7)

Por ejemplo, debido a nuestra “experiencia del mundo”, suponemos que caerá un objeto no apoyado. La teoría de la gravedad expresa explícitamente este supuesto, pero “no da cuenta de la perturbación emocional” que sentiría “aun el científico más objetivo” si de repente un objeto sin soporte no cayese, después de lo cual podría lograr contemplarlo como un “contraejemplo intrigante de la actual teoría de la gravitación”. Esta “dependencia emocional y subjetiva de nuestros supuestos” es parte normal de nuestra psicología y explica por qué “inclusive un leve cambio en el entorno físico” puede producir un comportamiento sicótico.

“Nuestra libertad consiste en la posibilidad de obtener conocimientos mediante la investigación independiente y así modificar nuestros conceptos y, por ende, nuestra orientación emocional. La profundidad misma de este apego emocional a nuestros conceptos sirve de presión para obligarnos a mantener nuestros conceptos tan cercanos como sea posible a la realidad, pues nos esperan choques emocionales si no se cumplen nuestras expectativas”. (SAR 7-8)

En consecuencia, Hatcher define la “fe” como nuestra “orientación emocional y psicológica total que resulta del conjunto de los supuestos elaborados (consciente o inconscientemente) respecto a la realidad”. Vista así, “todo ser humano tiene fe”, no sólo los místicos religiosos, pero “la calidad de nuestra fe depende de la medida

en que sean justificados los supuestos en los cuales se basa”. Por esto es tan importante “abordar la vida de modo científico”, incluso en asuntos religiosos, para que “nuestros conceptos sean tan funcionales y cercanos a la realidad como sea posible”. Es necesario “mantenernos alerta para poder revisar gradualmente nuestras concepciones, y así evitar un rudo despertar al encontrar que nuestra fe ha sido totalmente ciega y descaminada”.

“En suma, cuando nuestros conceptos son excesivamente acientíficos, nuestra fe se vuelve ciega e irreal. Esperamos las cosas erróneas y nos sentimos mal cuando no suceden como deseamos. Nos volvemos duros y obstinados en nuestra fe. Incluso cuando se presentan claras contradicciones en nuestras concepciones, nos resistimos a cambiar. Esto es por que presentimos que, aunque sea mínimo el esfuerzo netamente intelectual necesario para reconstituir nuestro pensamiento, será enorme la reorientación emocional necesaria para asimilar la nueva verdad. Así nuestras emociones nos pueden llevar a actuar en contra de nuestro propio interés.... Mientras más se persiste en la fe ciega, mayor será la inercia contra la aceptación de un cuadro más verdadero de la realidad, y mayor será el dolor cuando una concepción mayor se impone y no se pueda evitar más”. (SAR 8-9)

d. El Fenómeno de la Revelación

Aparte de su abandono del aspecto social de la religión, Hatcher sostiene que la posición existencialista tiene otra debilidad que se descubre al “comparar las perspectivas científica y existencialista de la experiencia subjetiva”. En la ciencia, toda experiencia, por subjetiva que ésta sea, “es no obstante la experiencia de un algo” que existe objetivamente “allá afuera”. En cambio, la “glorificación existencialista de lo subjetivo viene a ser como tratar a la experiencia interna del individuo como el datum fundamental o el referente de la religión”; en cual caso un abordamiento científico de la religión en nada la distinguiría de la psicología. Esto explica la tendencia de enfatizar “aspectos asistemáticos, impredecibles, irracionales, míticos y estáticos de la experiencia religiosa”, pues son éstos los únicos que podrían en tal caso considerarse específicamente religiosos. ¿Cómo resolver este dilema? Hatcher sugiere que “para poder refutar esta perspectiva de la religión y de la experiencia religiosa, habrá que enfrentar y responder a la pregunta básica: ¿De qué cosa es la experiencia religiosa? ¿Acerca de qué trata la religión? Si se ha de aplicar el método científico a la religión, entonces ¿cuál es el datum fundamental o el referente de la religión?” (SBF 38-39)

Hatcher propone que “la religión es el estudio del fenómeno de la revelación y la experiencia religiosa, una respuesta al espíritu y las enseñanzas del Revelador” y plantea la hipótesis científica de que “la revelación es un fenómeno periódico que ocurre más o menos cada mil años”. Admite que “el gran número de generaciones

que intervienen entre dos casos de revelación, presenta un problema evidente para el estudio de este fenómeno”, pero agrega que “no podemos negarnos a estudiar algo simplemente por que presenta dificultades, o por que el acceso a los datos correspondientes sea, en algunos casos, problemático”. Ciencias como la astrofísica estudian fenómenos cuya periodicidad es mucho mayor a esto y la disponibilidad de cuyos datos plantea un problema aún mayor. Simplemente hay que mantener registros cuidadosos, “ya que las observaciones que pueda realizar un científico individual durante su vida son demasiado limitadas como para formar en sí mismas un fundamento para el avance de la ciencia”. (SBF 39) A fin de ilustrar mejor este punto, Hatcher describe la siguiente situación hipotética:

“Supongamos que un determinado fenómeno ocurre en nuestro rincón del universo exactamente cada dos mil millones de años. ¿Cuál es la probabilidad de que llegemos a descubrir su explicación racional y los principios que gobiernan su aparición? Claramente las posibilidades serían mínimas, casi inexistentes. Si por casualidad fuese nuestra generación la que observara el fenómeno, nos pareciera un milagro, pues no tendríamos ningún registro de su aparición durante la vida de persona alguna en la historia. No pudiéramos hacer más que registrar el fenómeno nosotros mismos. Si nuestro registro perdurase dos mil millones de años hasta su siguiente aparición, entonces tal vez algún genio científico comenzaría a percibir una relación e inclusive intuir una respuesta a la pregunta. Pero lo más probable es que la gente dude de la validez de un registro de hace dos mil millones de años. Es más, nosotros mismos, como observadores del fenómeno, probablemente comencemos a dudar que haya sucedido en realidad. Ya que la infrecuencia del fenómeno no nos permitiría incorporarlo fácilmente dentro del marco racional y científico existente, la tendencia natural sería tratar de cuestionar o desacreditarlo. Desde luego, si este fenómeno recalcitrante fuese en sí la causa de otros fenómenos importantes, entonces tendríamos que hallar una forma de integrarlo dentro de nuestro modelo de la realidad, pues de lo contrario dejaría de ser científico nuestro enfoque”. (SAR 9)

¿Cuáles son los rasgos generales del fenómeno de la revelación? Hatcher ofrece las siguientes características comunes, tomadas de un análisis de los grandes sistemas religiosos a lo largo de la historia: (1) “cada uno es fundado por una figura histórica, un personaje extraordinario” (Buda, Moisés, Zoroastro, Jesús, Mahoma, etc.); (2) “se reúne un núcleo de seguidores en torno al fundador, durante la vida de éste”; (3) “el fundador establece ciertas enseñanzas que constituyen los principios de su religión” y que Él atribuye a la inspiración divina y no al conocimiento humano; (4) “cada uno de estos fundadores afirma ser el exponente en la tierra de un Dios invisible, sobrehumano, personal, de poder ilimitado, la fuerza creadora del universo”; (5) “después del fallecimiento del fundador, se

forma una comunidad temprana, y son incorporadas en un libro las enseñanzas del fundador (en caso de no haber escrito éste un libro)”; y (6) “crece una gran civilización en base al sistema religioso, la cual dura por muchos siglos”. En cuanto a la validez científica del estudio de este fenómeno, Hatcher advierte lo siguiente:

“Todas las afirmaciones en el párrafo que antecede poseen un alto contenido empírico y un bajo contenido teórico. Estos son algunos hechos de la historia religiosa que, desde luego, se basan en registros y observaciones de generaciones pasadas. Uno puede tratar de disputar estos registros si desea, pero debe ser científico cualquier enfoque que se asuma. En particular, los registros de las religiones más antiguas son de igual validez que cualquier otro registro de fecha comparable. Por ejemplo, si rehusamos creer que haya existido Jesús, también debemos negar la existencia de Sócrates, pues disponemos de evidencias de exactamente la misma validez para la existencia de ambos hombres. Los registros de la vida de Mahoma son mucho más válidos que éstos y probablemente están libres de seria disputa. Además, si elegimos postular la irrealidad de figuras cuyos nombres están registrados y a las cuales se atribuyen varias enseñanzas e influencia, entonces debemos simultáneamente dar una explicación alternativa de la tremenda influencia que han tenido los sistemas religiosos elaborados en nombre de estos fundadores. Esto es más difícil de lo que uno podría estar inclinado a creer al inicio”. (SBF 39-40)

Hatcher aclara que la “relativa escasez de datos respecto a las religiones más antiguas” no significa que unas sean más o menos importantes o valiosas que otras. Más bien, el hecho de que el mismo fenómeno se repite periódicamente en forma tan similar es una muestra de la unidad subyacente en todas las religiones reveladas. Una actitud científica hacia el problema de la autenticidad de los registros antiguos “ni lo exagera fuera de proporción ni lo barre bajo la alfombra como si no importara”. Por ejemplo, los modernos estudios bíblicos, tanto cristianos como judíos, “emprendidos en este espíritu científico”, han servido no sólo para “socavar ciertas creencias tradicionales”, sino también para “aclarar y esclarecer la fe de estudiosos bien informados de la religión”. Por un lado han “expuesto dudas respecto a algunos pasajes”, mientras que por otro han “vindicado la validez del texto básico, como en el ejemplo de la versión corroborativa de Isaías en los manuscritos del Mar Muerto”. (SBF 41)

e. El Caso de la Fe bahá'í

“Un científico moderno - opina Hatcher- ridiculizaría a quien juzgue la ciencia moderna en base a un análisis de la ciencia de hace 500 o 2000 años”. Sin embargo, “estos mismos científicos juzgan a la religión en su conjunto sin

examinar la forma moderna de religión que constituye la contraparte de la ciencia moderna”. Se han tornado “escépticos de toda religión” por haber “examinado únicamente las más antiguas” en las que “los hechos son pocos y la teoría ha sido corrompida por años de análisis acientíficos”. Por ejemplo, pocos científicos han “emprendido un estudio objetivo de la Fe bahá’í, por lo que “no pueden suponer que no validarían los hallazgos de los bahá’ís” mientras no examinen “esta evidencia más reciente del fenómeno de la revelación”. (SAR 12)

“La Fe bahá’í ofrece mucho más que nuevos argumentos en torno a las viejas evidencias del fenómeno de la revelación. Ofrece evidencias empíricas del fenómeno, y tiene la franqueza de basarse en dichas evidencias y de aplicar el método científico al entendimiento de las mismas. En la medida que esto sea cierto, yo diría sin titubear que el residuo de subjetividad en la fe de un bahá’í no es mayor al residuo de subjetividad en la fe que se tiene en cualquier teoría científica bien validada. Tal como en el ejemplo del biólogo y su microscopio, los hallazgos de los bahá’ís pueden ser verificados por cualquier persona dispuesta y capaz de asumir la perspectiva de un bahá’í”. (SBF 41)

¿En qué consisten estos hallazgos? La Fe bahá’í “ofrece evidencias empíricas recientes, en la persona de su propio fundador”, de una nueva aparición del fenómeno de la revelación. Pues Bahá’u’lláh (1817-1892) afirmó ser el Revelador para esta época y “reafirmó la validez de las revelaciones pasadas (aunque no necesariamente la precisión de todos los detalles registrados en los libros antiguos)”. Es una “figura que anduvo en la tierra en tiempos recientes y cuya historia está documentada por miles de registros y testigos”. A la fecha que escribía Hatcher, “aún vivían personas que habían conocido a Bahá’u’lláh”, aunque reconoce que “inclusive el fallecimiento de estas personas no restará certeza de la historicidad de Bahá’u’lláh”, pues inclusive “las enseñanzas de Bahá’u’lláh han sido preservadas en sus manuscritos”. Por lo tanto, nos hallamos “ante un registro de data reciente, de la que no puede haber duda seria alguna”. (SAR 10-11)

Si la afirmación de Bahá’u’lláh de traer una nueva revelación es cierta, entonces “la Fe bahá’í es la forma contemporánea de religión, por lo que no debe sorprendernos que sea tan accesible al método de la ciencia contemporánea”. De igual modo, es probable que “el cristianismo y el islám eran tan accesibles a los métodos científicos de su tiempo como la Fe bahá’í es al método científico moderno”. (SAR 11) Según Hatcher, la única forma de juzgar esta afirmación de Bahá’u’lláh es mediante el método científico:

“Debemos ver si estas aseveraciones son considerablemente más aceptables que su negación. En el caso de Bahá’u’lláh, hay muchos aspectos que se pueden

probar empíricamente. Bahá'u'lláh hizo predicciones: ¿se cumplieron? Bahá'u'lláh afirmó basarse en la inspiración divina: ¿pueden atribuirse sus conocimientos a la formación académica?, ¿o evidenció capacidades y conocimientos no fácilmente atribuidos a fuentes humanas? Insistió en la pureza moral: ¿ejemplificó esto en su vida? Sus enseñanzas contienen enunciados respecto a la naturaleza del mundo físico: ¿los ha validado la ciencia? Realizó un análisis extenso de la naturaleza de la vida social y organizada de la humanidad: ¿concuerdan sus análisis con nuestras propias observaciones científicas de los mismos fenómenos? También hace aseveraciones respecto a la psicología y subjetividad humana e invita a los individuos a comprobarlas: ¿funcionan? Las posibilidades son ilimitadas.” (SBF 40)

Hatcher no hace una exposición general de las enseñanzas bahá'ís, diciendo que “éstas están disponibles de otras fuentes”. Más bien se limita a citar varias referencias que guardan relación con el tema de la unidad de ciencia y religión. De estas, incluimos a continuación parte de un excelente resumen de la Fe bahá'í escrito por Shoghi Effendi, el bisnieto de Bahá'u'lláh y fallecido “Guardián” de la Fe bahá'í:

“La revelación promulgada por Bahá'u'lláh -creen sus seguidores- es divina en su origen, universal en su alcance, amplia en su perspectiva, científica en su método, humanitaria en sus principios y dinámica en la influencia que ejerce en los corazones y las mentes de los hombres.

“La misión del Fundador de su Fe es concebida como la de proclamar que la verdad religiosa no es absoluta sino relativa, que la Revelación Divina es continua y progresiva, que los Fundadores de las religiones pasadas, aunque difieran en los aspectos no esenciales de sus enseñanzas, ‘habitan en un mismo Tabernáculo, vuelan en un mismo cielo, se sientan sobre un mismo trono, hablan con una misma voz y proclaman una misma Fe’.

“Su Causa -han demostrado ya- se identifica y centra en el principio de la unidad orgánica de la humanidad, que representa la consumación del proceso de evolución humana. Aseveran que esta etapa final en esa estupenda evolución no es sólo necesaria sino inevitable, que se acerca paulatinamente, y que nada que no sea la potencia celestial que puede reclamar para sí un Mensaje divinamente ordenada, podrá establecerlo.

“La Fe bahá'í reconoce la unicidad de Dios y la unidad de sus Profetas, sostiene el principio de la libre búsqueda de la verdad, condena toda forma de superstición y prejuicio, enseña que el propósito fundamental de la religión es la promoción de concordia y armonía, que debe ir de la mano con la ciencia, que

constituye en el último análisis la única base para una sociedad pacífica, ordenada y progresiva...”.[17] (SBF 29-30)

f. La Relatividad de la Verdad Religiosa

En el texto que antecede, Hatcher enfatiza con *itálicas* el principio Bahá’í de que la religión “debe ir de la mano con la ciencia” y de ser “científica en su método”. Por importantes que sean estas dos observaciones dentro del marco del presente trabajo, considero que mucho más relevante y asombrosa, en el contexto de la temática actual, es la afirmación (subrayada por mí) de que “la verdad religiosa no es absoluta sino relativa”, la cual constituye un corolario interesante (e inclusive necesario) a la relatividad de la ciencia. En las enseñanzas bahá’ís, se puede identificar al menos dos aspectos complementarios de este principio de la relatividad de la verdad religiosa. El primero consiste en la relatividad de nuestra comprensión de la revelación; y el segundo la relatividad de la revelación en sí. En cuanto al primer aspecto, Hatcher cita a ‘Abdu’l-Bahá, quien esboza lo que podría ser una “epistemología bahá’í en los siguientes términos:

“Las pruebas son de cuatro tipos: primero mediante la percepción sensorial; segundo por medio de la facultad del raciocinio; tercero, a partir de la autoridad de las tradiciones o escrituras sagradas; cuarto, por intermedio de la inspiración [o intuición]. Es decir, existen cuatro criterios o normas de juicio por los cuales la mente humana llega a sus conclusiones”.[18]

‘Abdu’l-Bahá luego “discute cada uno de estos criterios y demuestra por qué es falible y relativo”. En cuanto al tercero, señala que “la comprensión que tiene el hombre de las escrituras sagradas es limitada por sus propios poderes de razonamiento e interpretación. Siendo estos poderes relativos, de igual modo lo es su entendimiento de las escrituras sagradas”. De este modo, “sin importar la autoridad que se le atribuya al texto en sí, los argumentos fundamentados en dicha autoridad en realidad se basan en la comprensión humana del texto y por ende no son absolutos”.[19] ‘Abdu’l-Bahá concluye que un enunciado que pasa por las cuatro pruebas “puede ser juzgado y confiado como perfectamente correcto, pues ha sido probado y comprobado por todas las normas de juicio, resultando completo. Cuando se aplica una sola de estas pruebas, existe la posibilidad de errores...”. (SBF 33)

En los trabajos bajo análisis, Hatcher no trata el segundo aspecto: el de la relatividad de la revelación en sí. Y esto a pesar de que este es quizás el elemento más revolucionario de esta doctrina religiosa ya de por sí asombrosa. Brevemente, entonces, se trata de que, aunque los Reveladores de la voluntad divina poseen conocimiento perfecto, las enseñanzas traídas por ellos no son absolutas, sino adaptadas a la capacidad y necesidad de quienes las reciben. Es por ello que Cristo

ha dicho: “Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar”,[20] y Bahá’u’lláh ha afirmado: “Todo lo que te he revelado con la lengua del poder y he escrito para ti con la pluma de la fuerza, ha sido de acuerdo con tu capacidad y comprensión, no con Mi posición y la melodía de mi voz”,[21] y nuevamente, “Estas palabras son a vuestra medida, no a la de Dios... Juro por Dios, si descorriéramos el velo, quedaríais anonadados”.[22] Como en todos los aspectos de la vida, los seres humanos no seríamos capaces de soportar todo el conocimiento divino a la vez, sino que necesitamos que se nos entregue poco a poco, a la medida de nuestra necesidad y receptividad.

Para terminar esta sección sobre la “relatividad de la verdad religiosa”, nótese que surgen dos implicaciones importantes de este principio básico de la Fe bahá’í. Primero, esta adaptación del fenómeno de la revelación al lugar y la edad en que aparece cada Revelador, a más de lo relativo de nuestra comprensión de tal revelación, hace necesario el reconocimiento del siguiente principio que dicta la cita de Shoghi Effendi, de que “la Revelación Divina es continua y progresiva”. Una revelación parcial y adaptada que, además, es sujeta a tergiversaciones y distorsiones humanas, necesariamente ha de renovarse y perfeccionarse de época en época. Segundo, el reconocimiento de este principio coloca a la religión en el mismo plano de relatividad que la ciencia. Así como ninguna teoría científica puede considerarse definitiva, tampoco puede ninguna doctrina religiosa tomarse como la verdad absoluta e inmutable. Siempre habrá algo más que aprender al respecto y otra revelación que nos lo aclare. Este concepto es esencial para la armonía de ciencia y religión, pues exige el reconocimiento “de parte y parte” de lo limitado de nuestro entendimiento, de lo mucho que queda aún por investigar, y de la necesidad de mantener la mente abierta hacia la posibilidad de hallar más luz en cualquier parte, sin importar desde qué lámpara brille.

5. CONCLUSIONES

El mismo autor, el Dr. William S. Hatcher, extrae la siguiente conclusión que considero resume magistralmente los análisis contenidos en su enfoque temprano del tema del presente ensayo:

“Muchos consideran que la religión y la ciencia son mutuamente opuestas hasta cierto punto. Se analizan los motivos de esta percepción, que parece derivada de una determinada concepción particular de ciencia y de religión: Por un lado, el método científico es visto como demasiado riguroso y restrictivo como para ser aplicado a la religión, mientras que por otro, la experiencia religiosa es percibida como peculiarmente subjetiva. Cada una de estas concepciones es analizada, examinada y rechazada.

“Se concluye que el método científico, entendido correctamente, es universal en su alcance, pues consiste esencialmente en la aplicación sistemática, organizada, dirigida y consciente de nuestras facultades mentales. La noción de que la experiencia religiosa sea singularmente subjetiva se considera defendible únicamente si se abandona la dimensión social de la religión y si se toma como su datum fundamental principalmente a la experiencia interna del individuo. No obstante, la experiencia mística puede ser objetivada mediante la participación en una comunidad adecuada de entendimiento, tal como son objetivados otros tipos de experiencias en una comunidad científica de entendimiento.

“Se plantea que [una religión] constituye una comunidad de entendimiento, además de fundarse en un datum básico externo al individuo: la Revelación y Persona de su Profeta-Fundador. Es la objetividad y accesibilidad de este referente fenomenal la que garantiza el acceso del individuo a la experiencia religiosa. Finalmente, se examinan algunos aspectos particulares de la aparición más reciente de este fenómeno de la revelación, la de Bahá'u'lláh (1817-1892). Se observa que el propósito social específico de la Fe bahá'í es el establecimiento de unidad a nivel planetario, que afirma la completa armonía de religión y ciencia, y que es científica en su método”. (SBF 29)

El análisis del Dr. Hatcher constituye una exposición clara, coherente y bien argumentada, principalmente sobre la posibilidad de aplicar el método científico a la búsqueda de la verdad religiosa, algunos de los principales obstáculos para ello, así como las posibilidades y exigencias de su superación. Sin embargo, no aborda el tema de cómo podrían trabajar juntas la ciencia y la religión hacia sus objetivos comunes, una vez superados estos obstáculos. Trata someramente la importancia de la religión para la sociedad, pero omite casi por completo el tema de lo que la religión podría aportar específicamente a la ciencia, concentrándose principalmente en el aporte de la ciencia a la religión.

Considero además que un análisis de esta índole podría ser grandemente enriquecido por una exploración más profunda de las raíces filosóficas, religiosas y pragmáticas del conflicto entre ciencia y religión en occidente. En particular, me habría gustado ver la inclusión de más antecedentes históricos anteriores a la Ilustración. Por ejemplo, está el asunto de la influencia de la filosofía clásica en el surgimiento del Escolasticismo, que mantuvo reprimido el espíritu de indagación científica bajo la institucionalidad de la Iglesia Católica Romana a lo largo de la Edad Media. También está la forma como, de la épica colisión entre una Europa retrógrada por un lado y los grandes avances científicos del islám por otro, finalmente saltó la chispa del Renacimiento, señalando el inicio del auge científico

en occidente que se vio obligado a sacudirse las pesadas cadenas del poder eclesiástico para poder crecer.

Hagamos votos por que la religión y la ciencia puedan sacudirse asimismo las cadenas tanto del existencialismo como del positivismo, para que, verdaderamente libres al fin, puedan volver a tomarse de las manos después de un largo y doloroso divorcio.

NOTAS:

1. 'Abdu'l-Bahá, Paris Talks, pp. 130-131, 143, 146. Nótese que todas las citas de diversas fuentes, contenidas en el presente ensayo, constituyen traducciones provisionales realizadas por Peter C. Newton-Evans.

2. 'Abdu'l-Bahá, Paris Talks, pp. 143-144.

3. Arnold Toynbee, *A Study of History: Reconsiderations*. Londres: Oxford University Press, 1961, XII, 101n.

4. El diccionario Webster define el Positivismo como: "una teoría de que la teología y la metafísica constituyen modalidades tempranas e imperfectas del saber, y que el conocimiento positivo se basa en los fenómenos naturales y sus propiedades y relaciones, según las verifican las ciencias empíricas", con sus inicios en 1847. Define el Positivismo Lógico o Empiricismo Lógico como: "un movimiento filosófico del siglo XX que se caracteriza por sostener que toda afirmación con sentido es analítica o concluyentemente verificable, o al menos sujeta a ser confirmada por la observación y experimentación y que, por tanto, las teorías metafísicas carecen estrictamente de sentido", con sus inicios en 1931. Hatcher aclara que estos términos incluyen muchas variantes y que su uso debe entenderse en forma muy general y heurística.

5. Para un tratamiento más profundo de este tema, véase "Foundations as a Branch of Mathematics", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 1 (1972), pp. 349-358. Hatcher aclara que "esta apelación a la probable inferencia es en el sentido de 'aproximado' y no en el sentido técnico de la construcción estricta de un modelo probabilístico para el fenómeno bajo investigación". Enfatiza que su empleo del término "probabilidad" es en el sentido de "una medida de la ignorancia relativa del sujeto conocedor más que la hipótesis de que el fenómeno bajo investigación sea de algún modo indeterminado". (SBF 33)

6. Hatcher aclara que "la creencia en la irrealidad de nuestra existencia o del mundo físico es anticientífico, pues la indagación científica nos ha traído a la conclusión de que la realidad de estas cosas es considerablemente más aceptable que su contrario". (SAR 7)

7. Véase la sección 4.c sobre la Epistemología de la Fe.

8. "Cientista" es un neologismo que Hatcher asocia con aquellas afirmaciones que "generalmente son atribuidas a la ciencia, pero que no son científicas por no estar realmente en armonía con los principios de la ciencia", como por ejemplo el "materialismo cientista" y el "ateísmo cientista".

9. Se trata de una paráfrasis consciente de una descripción por W. V. Quine en *Word and Object*, (Technology Press of M.I.T., Cambridge, Mass., 1960), p. 3.

10. Bahá'u'lláh, *The Seven Valleys and the Four Valleys*: Wilmette, Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1952, p. 49.

11. Hatcher indica que los intentos mejor conocidos son los de la Escuela Vienna-Oxford, tipificados en Ayer, *Language, Truth, and Logic*, (Dover, New York, 1952).

12. Ver la nota sobre el término “cientista” que antecede.

13. Para quienes tienen interés en el tema de las pruebas de la existencia de Dios, véase: “Prólogo sobre la Demostración de la Existencia de Dios”, “Causalidad, Composición y el Origen de la Existencia” y “Una Demostración Científica de la Existencia de Dios”, en *La Lógica de las Leyes Espirituales*, Barcelona: Editorial Bahá'í de España, 1999, pp. 23-44, 45-77 y 79-101; “From Metaphysics to Logic - A Modern Formulation of Avicenna's Cosmological Proof of God's Existence”, en “Logic and Logos - Essays on Science, Religion and Philosophy”, Oxford: George Ronald Publisher, 1990, pp. 60-80; y “The Unity of Science and Religion”, en *Bahá'í Studies*, Vol. 2, Sept. 1977, pp. 21-24.

14. El diccionario Webster define el Existencialismo como “un movimiento filosófico principalmente del siglo 20 (1930) que abarca a diversas doctrinas pero que se centra en el análisis de la existencia individual en un universo incomprensible y el dilema del individuo, quien debe aceptar la responsabilidad final de sus actos de libre albedrío, sin conocimiento cierto de lo correcto / incorrecto o bueno / malo. Nuevamente, Hatcher aclara que este término incluye muchas variantes y que su propia definición de él debe entenderse en forma muy general y heurística.

15. Hatcher admite aquí que su esbozo de la posición es “conscientemente exagerado en algunos puntos” con fines didácticos.

16. El término “experiencia multisubjetiva” aparece una sola vez en todos los trabajos bajo análisis (SBF 26). No obstante, parecería resumir magníficamente uno de sus conceptos más claves.

17. Shoghi Effendi, *World Order of Bahá'u'lláh*, (Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1955), p. xi.

18. Citado en Balyuzi, ‘Abdu'l-Bahá (George Ronald, Londres, 1971), p. 242.

19. Paráfrasis por Hatcher de una exposición en: ‘Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions* (Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, Illinois, 1930), pp. 342-343.

20. Juan, 16:12.

21. Bahá'u'lláh, *Palabras Ocultas*, del árabe, no. 67.

22. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, párrafo 176.
