

El juez y el testigo como figuras de la subjetividad Aportes para el diálogo entre ciencia y religión

Resumen: El presente trabajo busca diferenciar la ciencia y la religión, en orden a salvaguardar sus respectivas autonomías para una posterior y fructífera puesta en diálogo, a partir de las figuras que adopta la subjetividad frente al fenómeno religioso y frente al fenómeno científico: la del testigo y la del juez, respectivamente. En el caso del fenómeno religioso, el sujeto se encuentra sobrepasado por la excedencia fenomenológica de lo divino, quedando sometido a esta excedencia y no pudiendo lograr más que atestiguar dicha riqueza en un lenguaje no-predicativo. En el caso del fenómeno científico, el sujeto se encuentra en una posición de superioridad frente al objeto que estudia, en tanto que el objeto aparece en la medida misma en que se somete a las condiciones de posibilidad del lenguaje predicativo-explicativo. Sin embargo, es necesario poner en relación dialéctica ambas figuras de la subjetividad, para poder así encontrar al existente humano en su concreción. Aun cuando debamos poner en relación dialéctica ambas figuras, sostendremos que hay una primacía de una figura sobre la otra en ambos ámbitos considerando el polo hacia el cual las historias mismas de dichos ámbitos caminan: mientras que la historia de la ciencia puede considerarse una historia de la verificación, la historia de la religión es siempre historia de la salvación. De este modo, concluiremos, la intención que anima la ciencia es que el testigo se vuelva juez, mientras que lo que anima la religión es que el juez se convierta –finalmente– en testigo.

Palabras clave: Ciencia, religión, subjetividad, juez, testigo.

Abstract: In this present work we look forward to distinguish science from religion, in order to keep their respective autonomies so as to make possible a mutual understanding. For that end, we will take as a starting point the figure of *judge* and that of *witness* that adopts subjectivity towards the scientific phenomena and the religious phenomena, respectively. In the latter, the subject finds himself overwhelmed by the phenomenological excedence of the divine, being capable only of giving testimony of this surplus in a non-predicative language. In the former, the subject is in a position of supremacy towards the scientific object, as far as it appears in the measure that it is submitted to the conditions of possibility of predicative-explicative language. However, is necessary to join together dialectically both figures to find human existence in its concrete sens. Nevertheless, we will presume a primacy of each figure over the other taking into account the significance of history in each case: whereas history of science can be considered as a history of verification, religious history is always a history of redemption. In this sense, we will conclude, the intention that mobilize science is that the witness turns judge, whereas the goal of religion is that the judge turns –finally– in witness.

Keywords: Science, religion, subjectivity, judge, witness.

Introducción

El hombre, esencialmente, se encuentra situado en el horizonte mismo que separa la necesidad de la libertad, la materia del espíritu, el tiempo de la eternidad. En rigor, empero, habitar el horizonte es impugnar el dualismo mismo que se establece entre un plano y el otro. La paradoja del hombre no es sino esta incapacidad de volverse a ninguno de estos planos como si fueran los definitivos: cada uno de nosotros somos espíritus encarnados, libertades en necesidad, temporalmente eternos. Si acaso podíamos tener alguna claridad respecto a las nociones de espíritu o a la noción de materia, dicha claridad desaparece cuando las examinamos en la concreción del hombre. Sin embargo, el hombre es un todo que, misteriosamente, realiza lo diverso en su unidad. El problema es que asir tal totalidad y unidad es un trabajo que, por definición, escapa siempre a nuestras posibilidades de resolución, puesto que para resolver una cuestión es preciso *definir*, es decir, salirse de las paradojas, separando lo diverso y uniendo lo semejante. La historia de la filosofía nos muestra esta dificultad, presentándonos paradigmas dualistas o abstractos que terminan siempre acentuando una dimensión del hombre sobre la otra, y esto no puede ser de otra manera: el pensamiento está condenado a la paradoja como su fuente misma y, por ello, condenado al fracaso mismo. El pensamiento está llamado a caminar siempre, sin detenerse, sin fijarse a sí mismo en ninguna de sus conquistas. La paradoja es, a la vez, condición de posibilidad del pensamiento y su objeto último.

Uno de los paradigmas dualistas que más atentan contra la paradoja del hombre es el que se ha establecido –tiempo ha– entre la ciencia y la religión. Tanto una como la otra expresan una capacidad propia del hombre como *ser-en-el-mundo*, puesto que, como existentes que se cuestionan y comprenden a sí mismos y al mundo, la ciencia y la religión representan dos modos diversos de dirigirse al mundo y al hombre, y a Dios como la exigencia de consistencia del hombre y del mundo. La ciencia y la religión no son sino dos modos de *habitar* el mundo del mismo hombre. La contraposición entre ellas no podría dar por resultado sino una contraposición, en el hombre mismo, de sus dimensiones propias. Por esta razón, la polémica entre ciencia y religión no podrá siquiera plantearse adecuadamente si no volvemos al ser humano como el sujeto unitario de ambas formas de vida, como siendo a la vez un ser científico y un ser religioso. En tanto que nos obstinemos en plantear la polémica en lo abstracto de las nociones y de las actividades definidas desde sí mismas, seguiremos contraponiendo infructuosamente la ciencia y la religión. Para escapar a este

desierto, deberemos, pues, ir en busca de la subjetividad viviente –que es el hombre en su concreción– como fuente de ambas actividades.

Esta vuelta al sujeto unitario y pluriforme es posible solo si atendemos a los objetos que se constituyen gracias a él, ya sean al modo del objeto religioso, ya sean al modo del objeto científico, siendo la filosofía la responsable de esta búsqueda de la subjetividad a partir del hilo conductor ofrecido por sus objetos. Así, me parece conveniente reflexionar en torno a las figuras que adopta la subjetividad ante estos distintos objetos, con el fin de alcanzar una oportuna diferenciación entre los ámbitos en que dicha subjetividad se conquista como tal para poder, de este modo, referir las figuras a la unidad misma que les da vida. Claro que esa unidad última de la subjetividad, conquistada en su concreción, es tan imposible como el pensamiento que quisiera reflejarla. Por ello, la búsqueda fenomenológica de la subjetividad constituyente y que es fuente de todas sus actividades, reveladas en sus objetos, está condenada también al fracaso. Y es que el *fracaso* –como bien lo viera Karl Jaspers– es la cifra más reveladora de la existencia: el hombre se busca a sí mismo sin poder jamás encontrarse definitivamente, por lo cual una reflexión sobre una experiencia trunca no puede ser sino una reflexión en sí misma trunca. De todos modos, esperamos que la reflexión en torno a las figuras de la subjetividad frente a los distintos objetos pueda acercarnos a revalidar la unidad que está detrás de toda figura, recordando que la *figura* no es sino un modo particular de realización de una *misma y sola* subjetividad concreta que se realiza en una vida pluridimensional.

1. El objeto científico y la figura del juez

Investiguemos en este primer tramo el modo en que se presenta un objeto científico, en orden a comprender la figura que toma la subjetividad para constituirlo como tal. Una primera consideración parece salirnos al paso: el objeto científico implica una experiencia de segundo grado, es decir, reclama una experiencia que le sirva de base y que encontramos en la experiencia cotidiana de la vida. Sin embargo, aún hay que precisar que la experiencia de primer grado –que es la nuestra en tanto vivientes racionales que nos movemos en el mundo– no carece de crítica y de criterios racionales. Por el contrario, la experiencia –en todos sus grados– es siempre una experiencia crítica (aun cuando podamos establecer graduaciones), lo cual permite comprender a la actividad científica como una cierta prolongación o profundización de la experiencia cotidiana. Yendo a lo concreto, podemos detectar, ya en las activida-

des más básicas del hombre, operaciones complejas –propias de la actividad científica– como son la inducción, la predicción, el pronóstico, la deducción, etc. Sin embargo, aun considerando la dimensión de continuidad entre experiencia cotidiana y experiencia científica, hay una ruptura que eleva a la ciencia a un nivel que la independiza de algún modo del suelo del cual ha surgido: el conocimiento ganado por la actividad científica tiene un valor muy distinto al alcanzado por la experiencia cotidiana. Esta ruptura está signada, ante todo, por la centralidad del *método*, es decir, del control programado y programático de las actividades cognoscitivas llevadas a cabo en orden a establecer juicios de carácter universal y necesario en torno a un fenómeno a explicar.

La necesidad de un método en el quehacer científico será la clave para comprender el modo en que se constituye el objeto científico, puesto que es por el método que un objeto científico se distingue de un objeto de la experiencia cotidiana. En efecto, en orden a constituir un objeto científico, el sabio debe realizar una primera acción que –análoga en esto a la filosofía– arranque el fenómeno que quiere ser estudiado del marco regular de la experiencia cotidiana. En otras palabras, el sabio comienza su labor científica desde el momento en que se separa de la experiencia cotidiana y del modo en que los objetos aparecen en ella, para colocarse en un nuevo plano de experiencia, en el cual se espera un nuevo modo de aparecer del fenómeno. Esto es lo que suele denominarse como *experimento*. Sin embargo, el experimento es ya una segunda actividad propia de la ciencia, y de ningún modo es la que la funda. Por el contrario, el experimento se construye sobre otra actividad: el tomar distancia del fenómeno para interrogarlo mediante un método. En efecto, el tomar distancia respecto de un fenómeno es predisponerse a juzgar sobre él, lo cual es propio también de nuestra actividad cotidiana; pero el tomar distancia sistemática y metódicamente es lo que define, por un lado, la actividad científica, y lo que posibilita, por otro lado, el diseño de un experimento. El tomar distancia metódicamente no es más que pre-venir(se) (ante) la aparición del fenómeno, es decir, el disponerse de un modo tal que el fenómeno aparezca según ciertas necesidades y ciertas características establecidas desde un sistema conformado histórica e intersubjetivamente (de allí la importancia de la comunidad científica en el quehacer del científico tomado individualmente), pero con la peculiaridad de que dichas exigencias participen de un sistema, es decir, de un conjunto ya establecido de juicios que se articulan entre sí para una comprensión cabal del mundo mismo al que pertenece un fenómeno *en tanto que...* Esta última consideración en torno al *en tanto que...* es capital, puesto que esta aclaración señala el objeto formal de nuestra actividad, es decir, la

perspectiva singular desde la cual el fenómeno es abordado y definido (no es lo mismo una estrella para un astrónomo que una estrella para un astrólogo, ni para un poeta, ni para un navegante). Si bien la inclusión de los juicios en un sistema está ya presente en la experiencia cotidiana (de lo contrario, carecería de unidad y de continuidad), lo propio del sistema científico es su conciencia misma de ser sistema y, por tanto, la conciencia de la necesidad de una crítica continua al sistema mismo.

El objeto científico, entonces, se constituye a partir de una actividad metódica que delimita el modo en que un fenómeno debe aparecer en el marco de un sistema pretendidamente transparente a sí mismo (lo cual distingue a la ciencia de la experiencia cotidiana). El sabio se enfrenta al fenómeno para interrogarlo según el modo en que dicho fenómeno se articula con un sistema ya establecido y puesto a prueba también por el interrogatorio mismo. Esta doble implicancia del fenómeno y del sistema al cual pertenece es algo propio de toda experiencia –como hemos dicho–, pero en la ciencia adquiere un tinte singular: tanto el fenómeno como el sistema se encuentran en proceso de examinación recíproca: el fenómeno pone en cuestión al sistema, y el sistema al fenómeno. Claro que en la experiencia cotidiana se da esta misma dialéctica, como puede verse en la transformación de ciertas concepciones vitales a partir de un fenómeno vivido, o la comprensión de un fenómeno determinado desde una concepción vital vigente en el sujeto. Lo distintivo es que en la ciencia este doble examen no se da accidentalmente (es decir, por irrupción de una experiencia desequilibrante), sino esencial y metódicamente, en tanto que la ciencia se define por esta tarea misma. De aquí que se comprenda a la ciencia como una actividad histórica cuya tarea sea la de verificar sus proposiciones, y aun también sus sistemas –o paradigmas– a partir de experiencias de discontinuidad, que no aparecerán ya de modo accidental (aunque una reflexión epistemológica deba también tomar consideración seria de los descubrimientos “accidentales” y su importancia insoslayable), sino que serán buscadas especialmente (como bien viera Popper).

Como ya había pensado Kant, la figura propia de la subjetividad en su actividad científica es, entonces, la de *juez*: el sabio se enfrenta a los fenómenos y los interroga según un sistema ya adoptado, según premisas y prejuicios no cuestionados en el momento de la interrogación, y busca desentrañar del fenómeno aquello mismo que redunde en el sistema del cual ha partido su interrogación. El objeto científico es un objeto que da lo que se le pide, y en el caso extraordinario de que dé *más*, el sistema mismo se pone en cuestión (de aquí la importancia del “accidente”). El objeto científico, entonces, es un

cierto empobrecimiento del fenómeno en pos de un sistema explicativo. Sin embargo, el objeto científico guarda el tesoro fenomenológico en el modo de un *exceso en olvido*, que permite y posibilita la transformación misma de un sistema en orden a respetar dicha riqueza. De todas formas, aún en dichos casos, los objetos científicos son siempre una reducción al sistema que priva al fenómeno de todo su potencial fenomenológico, por lo cual no es posible un sistema científico tal que responda cabalmente a la riqueza del fenómeno. Y ello por una simple razón: como sistema *científico*, el sistema está llamado a enfrentar al fenómeno metódicamente y, por tanto, condenado a perder al fenómeno en algún grado para constituirlo en objeto científico.

La subjetividad en su figura de juez, entonces, no espera del fenómeno más que aquello que espera. En otras palabras, ya sabe del fenómeno lo que el fenómeno le va a brindar: las respuestas a sus preguntas. Así, la figura del juez se constituye como el polo interrogante, como el polo que interroga y cuestiona al polo fenoménico, al objeto que estudia. El juez determina el campo de aparición del objeto y define de antemano la fenomenicidad del fenómeno en su actividad cuestionadora. De aquí la importancia de las hipótesis en la actividad científica: la hipó-tesis es una posición provisional que delimita el modo en que un fenómeno *debe* aparecer, así como el juez establece en su procedimiento el modo en que el juzgado *debe* comparecer. De esto se sigue una grave constatación: la actividad científica no puede definirse como actividad fundante de la experiencia humana, desde el momento en que los límites en que aparecen los fenómenos son límites arbitrarios y tomados con antelación al fenómeno mismo, por lo cual la excedencia del fenómeno respecto a su reducción al objeto científico es el índice mismo de la trascendencia del fenómeno respecto al objeto de la ciencia. Así como el juez, el sabio debe responder a una determinada jurisprudencia, y abandonar los delirios de una pretendida capacidad de alcanzar en su actividad todos los órdenes y dimensiones del fenómeno abordado.

2. El objeto religioso y la figura del *testigo*

Frente a la constitución del objeto científico, el objeto religioso presenta características peculiares. Pero antes de abordar lo que distingue al objeto religioso del objeto científico, es necesario subrayar el hecho de que en el ámbito religioso también se trata de una *objetividad*. Todo aquello que pueda delimitar el hombre y reconocerlo como un fenómeno determinado, es un objeto de conciencia (y aquí conciencia debe entenderse en su sentido más amplio,

en tanto que abarca todas las dimensiones del hombre, desde la conciencia corporal hasta la conciencia intelectual, pasando por la conciencia volitiva o praxica). Así, lo religioso también se constituye objetivamente, en tanto que el hombre religioso se dirige siempre a un determinado fenómeno considerado como religioso. Supuesto esto, deberemos examinar qué figura adopta la subjetividad frente al objeto religioso, tal como hicimos en el caso del objeto científico.

Lo primero que debemos anotar respecto al objeto religioso es que, así como en el orden del objeto científico, siempre se constituye en un sistema más amplio –llamado religión– signado intersubjetivamente, por lo cual solo puede constituirse un objeto religioso en el marco de una institución religiosa, es decir, en el marco de un sistema histórico y positivo constituido por una comunidad de personas que reconocen unánimemente un fenómeno como sagrado (podríamos llamar a esta institución, en sentido amplio, *iglesia*, en su sentido etimológico griego de “asamblea convocada”). La iglesia –cualquiera sea– es la encargada del trabajo metódico y sistemático por el cual se define a un determinado fenómeno como fenómeno religioso: desde el reconocimiento de una persona santa hasta el establecimiento de los textos sagrados, es la comunidad de creyentes la que confiere validez al objeto religioso. El trabajo de discernimiento, en este sentido, es semejante y análogo al trabajo científico: un fenómeno determinado es abordado desde un sistema de creencias ya adoptado, con hipótesis que deben verificarse, con criterios para posibilitar dicha verificación, etc., gracias a lo cual el fenómeno pasa o no el examen eclesial. La Iglesia es, de este modo, *juez* que dictamina la pertinencia o no pertinencia de un determinado objeto al ámbito de lo religioso, por lo cual la conciencia religiosa adoptaría –como la conciencia científica– la figura judicial.

Sin embargo, existe una diferencia esencial entre el objeto científico y el objeto religioso, que exige pensar en una figura de la subjetividad radicalmente diferente a la de juez. En efecto, hemos dicho que el quehacer científico se define por separar de la experiencia cotidiana un determinado fenómeno para llevarlo a un nivel superior de experiencia –y en esto tenía cierta familiaridad con la filosofía–. Así, la actividad científica parte de una decisión por la cual el científico arranca del mundo de la vida, de la experiencia cotidiana, un determinado fenómeno para abordarlo metódica y sistemáticamente, situando en el banquillo de los acusados dicho fenómeno para constituirlo, finalmente, como objeto científico. Por el contrario, la experiencia religiosa nunca surge de una decisión personal por la cual se aísla un determinado fenómeno para constituirlo en objeto religioso, sino que el

fenómeno religioso se encuentra *ya* constituido como objeto religioso y me arranca a mí mismo de la experiencia cotidiana para elevarme a la experiencia de segundo grado que es, también, la experiencia religiosa. En otras palabras, el objeto religioso no se me presenta como un fenómeno al que debo cuestionar para que pruebe su pertinencia a un sistema, sino que se me presenta como siendo él mismo *cuestionador* de mí mismo como subjetividad. Mientras que el objeto científico se constituye como el acusado frente a la subjetividad-juez, el objeto religioso se constituye como el cuestionador frente a la subjetividad-testigo. Frente al objeto religioso, no me queda otra posibilidad existencial que la *atestación* o la *de-testación*, que el dar testimonio o rehuir a darlo; pero dar testimonio significa abandonar la primacía de la subjetividad frente a su objeto (como en el caso de la ciencia) para humillarse y abandonarse a la irreductible e infinita riqueza fenomenológica que se me hace presente en el fenómeno religioso (así como a Paulo en el camino de Damasco, la subjetividad es arrojada al piso por el poder de la luz del Dios que se revela). Y aún en el caso existencial del rechazo, la subjetividad *se* niega en su ser testigo, lo cual lo sigue ubicando dentro de dicha figura.

La subjetividad frente al objeto religioso, entonces, toma la figura de *testigo*, debiendo ella misma responder a la llamada cuestionadora de lo *numinoso*, de aquello que lleva la marca de lo divino. Mientras, pues, que la actividad científica se define por su labor de verificación de sus hipó-tesis, encontrando soluciones a los diversos problemas que se plantean en su quehacer, la actividad religiosa se define por la ausencia de *hipó-tesis* a verificar, pues su punto de partida es una *hiper-tesis*, es decir, una afirmación del fenómeno por sí mismo frente al cual no queda otra posibilidad que la atestación, la aceptación humilde de lo que se me revela. Subrayemos esta característica de *hiper* en la afirmación o tesis del orden religioso: no se trata de una mera posición o afirmación, que delimita y define un determinado objeto, sino que se trata de una posición o afirmación que trasciende infinitamente las posibilidades mismas de toda predicación y definición, y que, por el contrario, re(con)duce la subjetividad al objeto religioso, y no el objeto religioso a la subjetividad. En otras palabras, mientras que en el orden científico el objeto se re(con)duce a la subjetividad cuestionadora, en el orden religioso es la subjetividad la que se encuentra re(con)ducida a la riqueza fenomenológica del objeto religioso, por lo cual se habla de *conversión* de la persona que se abandona a lo divino que la cuestiona. De este modo, a su vez, mientras que en la ciencia puede hablarse de *soluciones* a determinados *problemas*, en la religión debe hablarse de *respuestas* a los *misterios* divinos; mientras que el problema cuestiona al objeto para

buscar atarlo a las exigencias de un sistema (*solución*), el misterio cuestiona al sujeto y le deja la posibilidad libre de responder amorosamente a dicho llamado, desatándolo y liberándolo de sí mismo para llegar a ser sí mismo en el campo de la infinitud y trascendencia de Dios. En este sentido, no es posible un *sistema* de lo religioso, en tanto que el sistema se inclina siempre a un cierre (dada la primacía de la afirmación predicamental), mientras que la religión busca una continua apertura a lo Infinito (dada la primacía de la negación predicamental, que anima toda actividad piadosa y que denuncia cualquier intento de mundanización de lo Trascendente).

El objeto religioso arroja a la subjetividad fuera de sí misma, y la convierte en testigo de su acontecer. Sin embargo, como hemos señalado al principio, el objeto religioso se constituye gracias a una Iglesia que lo reconoce como tal, en tanto que un fenómeno responde a las exigencias de un sistema religioso determinado. ¿Cómo entender, entonces, esta paradoja de un objeto que es a la vez atestiguado y cuestionado? Una primera consideración, empero, nos guarda de identificar el orden religioso con el científico: la Iglesia misma, como sistema, ha nacido de una primera Revelación que ella ha recibido al modo de testigo, y que se ha constituido como tal en esta misma atestación. El sistema científico, por el contrario, se ha constituido por una decisión de juzgar a los fenómenos de la experiencia cotidiana desde sus principios metódicos y sistemáticos, por lo cual se ha constituido como tal en este mismo juzgar y cuestionar. Las figuras de juez y testigo, entonces, parecen conservar su legitimidad para comprender los órdenes científico y religioso en lo que tienen de peculiar. Sin embargo, es necesario poner en diálogo, de modo dialéctico, a las figuras mismas de juez y testigo para alcanzar la subjetividad concreta en su experiencia integralmente considerada. Solo así podremos comprender, por un lado, la necesidad de una atestación en el orden científico ante la manifestación en excedencia de los fenómenos estudiados, y, por otro lado, la necesidad de una crítica metódica y sistemática de los objetos religiosos en el seno de una Iglesia.

3. La dialéctica de las figuras y la concreción de la subjetividad

La subjetividad solo puede ser comprendida a partir de la reflexión sobre sus diversos objetos: no hay ni puede haber una captación in-mediatamente de la subjetividad como tal, sino que es preciso tomar el camino que va desde los objetos constituidos hasta la actividad constituyente, para captar finalmente la subjetividad en su integralidad. Sería un error, por ello, pensar en las figu-

ras de la subjetividad como entidades, es decir, como si fuesen ellas mismas la subjetividad. Por el contrario, las figuras de la subjetividad son modos diversos en que la subjetividad actúa y vive, siendo siempre una y la misma la subjetividad constituyente. Por ello, es necesario, para alcanzar la concreción de la subjetividad misma y comprender integralmente la experiencia humana, poner en relación dialéctica a las diversas figuras, en este caso del juez y del testigo. En efecto, como intentaremos mostrar, no puede haber juez que no sea testigo, ni testigo que no sea juez. A partir de esta dialéctica, a su vez, intentaremos comprender mejor la relación que se establece entre la ciencia y la religión, y la teleología misma que las anima y que las distingue.

La principal paradoja que debemos atender en la dialéctica entre las figuras de juez y de testigo es que, en rigor, dichas figuras no son sino abstracciones en su forma pura, es decir, que las figuras en su pureza no existen. Las figuras tienen, tan solo, un valor hermenéutico, en tanto que nos permiten comprender a la subjetividad en la diversidad de sus actividades y modos de realización. Entramos aquí al estrecho camino entre Escila y Caribdis en el orden del conocimiento: aquél que intenta comprender a la subjetividad entre la inmediación y las mediaciones. En otras palabras, se trata de comprender a la experiencia en lo que tiene de inmediato y en lo que tiene de mediación. Es claro que la experiencia cuenta con ambas dimensiones, pero es prácticamente imposible discernir qué lugar ocupa cada una de ellas. En efecto –y retomando ahora las figuras de la subjetividad–, hablar de las mediaciones en la experiencia es señalar que la subjetividad se enfrenta a los fenómenos desde un marco de referencias ya adquirido y a partir del cual el fenómeno es comprendido. La importancia de las tradiciones simbólicas, lingüísticas, corporales, afectan a la percepción sensible y a la intelectual hasta el punto de posibilitarlas como tales, es decir, en tanto que re(con)ducen el fenómeno a la estructura de la subjetividad. De esta forma, se entiende que la figura del juez responda a esta dimensión de la mediación, en tanto que, por un lado, el juicio lógico es ya una mediación, y en tanto que, por otro lado, el juez actúa *desde* y *en* las mediaciones adquiridas, desde el momento en que se encuentra en el seno de un sistema ya adoptado para enfrentar al fenómeno.

Por su lado, hablar de una inmediación en la experiencia es apuntar a la manifestación de un fenómeno que se me revela en una originalidad y alteridad tales que la subjetividad se encuentra re(con)ducida a ella para constituirse a partir de ella. La inmediación en la experiencia supone un punto de irrupción, un acontecimiento que re-con-figura a la subjetividad y a sus modos de actuar y de realizarse: la subjetividad no tiene *medios* para encarar

dicha experiencia por su radical novedad. Así, puede suponerse con razón que la figura del testigo responda a esta dimensión de la inmediatez en la experiencia, en tanto que el testigo se encuentra cuestionado por el fenómeno, es decir, en tanto que el fenómeno, dado su riqueza fenomenológica, lo *des-arma* de todo su arsenal lingüístico, simbólico y tradicional.

Ahora bien, el problema es acuciante porque esta esquematización de la mediación y lo inmediato, de la figura del juez y la del testigo, es absolutamente insuficiente para comprender la experiencia en su ser de experiencia, es decir, en su integridad. En efecto, por un lado, afirmar una pura mediación en la experiencia sería caer en una concepción cerrada de la experiencia que aniquilaría cualquier dimensión temporal e histórica de ella, pues nada nuevo podría suceder jamás: extrañamente, toda experiencia ya estaría realizada de antemano, como si se tratara de una interpretación burda y tosca de la reminiscencia platónica. Por otro lado, afirmar una pura inmediatez en la experiencia llevaría a una disgregación total de la experiencia misma, por la cual cada experiencia sería un comienzo absoluto, sin pasado ni futuro, lo cual atenta de igual modo contra la dimensión histórica de la experiencia misma: de modo absurdo, toda experiencia sería un punto abstracto y aislado, como si se tratara de los puntos de la línea imposible de Zenón de Elea. Pero abordemos esta insuficiencia del esquema inmediatez-mediación desde otro horizonte: ¿podría haber experiencia de lo absolutamente *mismo*, o experiencia de lo absolutamente *otro*? Si la experiencia fuera meramente experiencia de mediaciones, la cadena de mediaciones se prolongaría a un imposible infinito, en tanto que una mediación se articula con otra y ésta a su vez con otra, etc. Todas las mediaciones no serían sino una sola, en última instancia, sin llegar jamás al fenómeno tomado en su independencia, originalidad y unicidad. Un fenómeno absolutamente re(con)ducido a la subjetividad (en su aparato de mediaciones) dejaría de ser fenómeno, o implicaría una fenomenalización pura y transparente de la subjetividad misma, lo cual contradice la necesidad de la reflexión de la subjetividad sobre sí misma a partir de sus objetos. Por otro lado, si la experiencia fuera meramente experiencia de lo inmediato, no habría posibilidad de comprender lo inmediato mismo, pues lo absolutamente otro sería invisible a la subjetividad, es decir, no habría forma de comprenderlo de ninguna manera. En la experiencia, la subjetividad y el fenómeno se encuentran indisolublemente ligados entre sí, y la pura inmediatez de un fenómeno no sería sino la aniquilación de la subjetividad, y la incapacidad misma de abordar el fenómeno. En efecto, un fenómeno aparece tan solo en un horizonte que pertenece a la subjetividad como el campo mismo de feno-

menalización de los fenómenos, y afirmar lo absolutamente novedoso o lo radicalmente otro no es sino contradecir la realidad misma de la constitución por parte de la subjetividad. Una subjetividad completamente *desarmada* no podría *enfrentar* de ninguna manera al fenómeno que le viene al encuentro, por lo cual una re(con)ducción absoluta de la subjetividad al fenómeno no sería más que la aniquilación misma de la subjetividad.

¿Cómo escapar a esta paradoja de una experiencia que es, a la vez, inmediata y mediada? Creo que, en orden a respetar la experiencia, no podemos salirnos de la paradoja, siendo la paradoja misma la definición de la experiencia como tal. Si la subjetividad se con-figurara a partir de la sola figura del juez, la experiencia no tendría un polo objetivo; si se con-figurara solo desde la figura del testigo, la experiencia carecería de su polo subjetivo. La experiencia, en todos sus órdenes, implica, a la vez, tanto la mediación como la inmediatez, y por tanto, tanto la figura de juez como la figura de testigo. El camino de la paradoja nos lleva, pues, a la subjetividad en su concreción, en tanto que se refleja ella misma en la experiencia tomada en su integralidad. Quizá podamos acercarnos a esta doble exigencia de mediación y de inmediatez desde la experiencia de la vista: cuando abrimos los ojos, los fenómenos que se nos presentan del mundo nos invaden y nos sobrepasan; sin embargo, nuestra mirada necesita fijarse en algún objeto –puesto ahora en primer plano–, y abordarlo desde una determinada intención; el problema es que lo que se me había presentado de modo inmediato en un primer momento, pierde parte de su riqueza fenomenológica en el momento en que fijo la vista; pensemos en casos más extremos, como puede ser el de estar buscando algo con la mirada, donde todos los fenómenos se re(con)ducen a la pregunta “¿eres esto que estoy buscando?”. Lo que puede inferirse de esta analogía –por impropia o insuficiente que sea–, es que lo inmediato como tal no puede percibirse, pues preciso fijar la vista para empezar a percibir, y que las mediaciones parten necesariamente de lo inmediato que se me había presentado. De algún modo, podríamos decir que lo inmediato *genera* las mediaciones, y que las mediaciones permiten *identificar* lo inmediato.

Pero llevemos esta paradoja, ahora, a la actividad científica y a la religiosa, tema central del presente ensayo. En el quehacer científico, habíamos dicho, la subjetividad toma la figura de juez al enfrentarse a los fenómenos, cuestionándolos según su pertinencia o no al sistema ya establecido. Sin embargo, según hemos marcado, hay ocasiones en que un fenómeno se presenta al científico con una fuerza fenomenológica tal que obliga a éste a quebrar en algún grado el sistema mismo, y reacomodarlo a la nueva manifestación

(o, dicho en palabras de Kuhn, a cambiar de paradigma). Las mediaciones científicas, pues, surgen de lo inmediato y dependen de él, hasta tal punto que los sistemas mismos –expresiones últimas de las posibilidades de la mediación– se quiebran y nacen a partir del fenómeno que se afirma a sí mismo y desde sí mismo, cuestionando al científico, a su método y a su sistema. Claro que, una vez quebrado el sistema ante estos fenómenos desequilibrantes, el científico debe dar lugar a un nuevo sistema o modificar parte de algún sistema sin transformarlo completamente, para poder identificar dicho fenómeno, hacerlo inteligible a la ciencia, comenzando nuevamente el trabajo judicial que le compete. Pero lo importante aquí es subrayar que lo inmediato es lo que ha dado lugar a la mediación, o el fenómeno el que ha dado lugar a la ciencia. Ya Edmund Husserl denunciaba la *substrucción* del plano del mundo de la vida por el del mundo de la ciencia o mundo objetivo: es preciso comprender que la ciencia nace de la experiencia vital, y no viceversa. Pero hay aquí otra cuestión de suma importancia, que concierne a la definición misma de la ciencia: el quehacer científico, aun cuando no pueda reducir la subjetividad a la sola figura de juez por la irreductible riqueza de los fenómenos, busca, sin embargo, cumpliendo su destino propio, subordinar la figura de testigo a la figura de juez. En efecto, a la ciencia le ha sido encomendada la tarea de cuestionar los fenómenos para comprenderlos sistemáticamente, y no abandonarse en el asombro que suscita la riqueza de los fenómenos. La ciencia está llamada, esencialmente, a la palabra y al juicio, y, así, a la identificación y definición de los fenómenos a través de las diversas mediaciones. De allí que la ciencia se mueva siempre en el ámbito de lo *problemático*, de aquello a lo cual se busca solución interrogando sus posibilidades de inscripción en un sistema metódico. Esta finalidad de la ciencia se despliega temporalmente, y se realiza a sí misma como *historia de la verificación*, donde el fenómeno es cuestionado y verificado –hecho verdad– según las exigencias de la subjetividad-juez.

Por su lado, la religión se instituye a partir de un acontecimiento que irrumpe en la vida de los hombres para cambiarlos definitivamente: a diferencia de la ciencia, la religión implica el nacimiento de un *hombre nuevo*. Como ya habíamos señalado, la riqueza fenomenológica del objeto religioso es tal que re(con)duce a la subjetividad a las exigencias que el fenómeno plantea desde sí mismo y por sí mismo. Es claro que ante esta riqueza, el hombre no puede abandonarse completamente, así como ninguno puede tener la vista perdida, sin enfoque, durante mucho tiempo. De allí que la Iglesia, como comunidad de los creyentes, busque los juicios y mediaciones más adecuadas para inten-

tar comprender el hecho religioso. Sería un error –y podemos pensar aquí en teologías como la de Karl Barth– desligar la Revelación de Dios de una religión, es decir, de un sistema de creencias que intenten captar de algún modo –siempre humano, demasiado humano– lo divino. La importancia de la simbólica religiosa –tan presente en las investigaciones de Mircea Eliade– residen en esta necesidad de humanizar lo Divino, de definir lo Infinito, para poder realmente establecer un nexo entre Dios y el hombre. También las religiones históricas (contrapuestas a las religiones cosmológicas) precisan de la palabra humana como medio de expresión del Logos divino. Lo importante aquí es señalar la increíble profusión de mediaciones a partir de lo inmediato en orden a comprender este inmediato mismo. Sin embargo, así como en el caso de la ciencia, el destino propio de la religión está en subordinar la figura del juez a la figura del testigo. El fenómeno religioso ya no se presenta más a disposición de los cuestionamientos de la subjetividad, sino que la subjetividad misma se encuentra cuestionada por el fenómeno mismo. De allí que la religión se desarrolle históricamente como una *historia de la salvación*, es decir, una historia en que la subjetividad es salvada por el fenómeno mismo. Así, el polo inalcanzable en esta vida al que tiende la religión esencialmente es el de constituir a la subjetividad como el testimonio de un Dios que se revela para elevarnos a Él. El silencio y la plegaria son el destino de la religión, por lo cual decimos que la religión habita en el plano de lo *misterioso*, en tanto que la subjetividad misma está en cuestión, respecto a su propia realización como tal, por parte de las exigencias apelativas del fenómeno religioso.

Conclusión

La ciencia y la religión, como hemos intentado mostrar, no son sino dos modos en que el hombre se dirige al mundo (en lo que presenta de sagrado y de profano), ilustrados desde las figuras del juez y del testigo. Estas figuras se encuentran completamente entrelazadas en la experiencia, y no puede pensarse una subjetividad desde tan solo una de ellas. Sin embargo, el rodeo por las figuras nos ha permitido esclarecer un tanto de qué modo se constituye la experiencia científica y la experiencia religiosa para, entonces, posibilitar un diálogo entre estos dos modos diversos de experiencia y, así, acercar cada vez más la subjetividad a una concreción siempre anhelada. En este camino de diálogo entre la ciencia y la religión, cumple una función destacada la filosofía. En efecto, la filosofía tiene un doble destino que la emparenta con una y con la otra: es sabiduría y es ciencia, es decir,

tiene como finalidad propia realizar igualmente la figura de juez y de testigo sin preeminencia de ninguna de ellas. Se comprende por qué la filosofía se haya encontrado tironeada a lo largo de toda su historia entre lo místico y lo científico, entre ser una teología o una epistemología. Creo que tan sólo una aceptación sin reservas de su doble destino y naturaleza podrá, a la vez, realizar a la filosofía como tal, y constituir la como mediadora necesaria para un trabajo conjunto entre la ciencia y la religión. Como horizonte de un cielo y una tierra, la filosofía debe distinguir y unir a un tiempo la ciencia y la religión, y posibilitar entonces una realización plena del existente humano.

Ahora bien, el diálogo que se establecerá por mediación de la filosofía –y este ensayo no es sino un primer intento de mediación filosófica– deberá tener en cuenta, ante todo, dos cuestiones principales: como institución humana e histórica, la religión debe aprender y adoptar los diversos métodos que le aporten las más diversas ciencias en orden a mantener en una permanente crítica al objeto religioso, purificándolo de todos los elementos que lo falseen, así como evitando que un objeto no-religioso se tome o considere como sagrado (y aquí podemos ver la importancia que tienen en la Iglesia las investigaciones en torno a los milagros o a las posesiones demoníacas o a las apariciones particulares, por nombrar tan sólo los casos más públicos). Por otro lado, como institución histórica y humana, la ciencia debe aceptar con humildad la infinita distancia que separa a su método y a su sistema de las posibilidades fenomenológicas de los fenómenos –sin por ello renunciar a su constante cuestionar–, reconociendo también su definitiva incompetencia en presencia de fenómenos que no pueden ser reducidos a sus explicaciones sistemáticas más que perdiéndolos como tales. De la religión, pues, la ciencia deberá aprender la disposición a abrirse ante lo misterioso, no en cuanto que un fenómeno carezca de inteligibilidad, sino, por el contrario, en tanto que la riqueza de un fenómeno puede ser tal que el conocimiento judicial del hombre no tenga otra opción que recurrir al silencio y a la plegaria como las formas más adecuadas para reconocer lo que se le manifiesta.

Martín GRASSI

Recibido: abril de 2014/ Aceptado: septiembre de 2014