

## *San Agustín: ciencia, pseudo-ciencia y religión*

### *I) Genuinos problemas factuales y pseudo-problemas*

El pensamiento humano, entendido no como un proceso o estado mental sino más bien como un conjunto de estructuras lingüísticas públicas, compartibles y transmisibles (heredables), no forma nunca un todo acabado y estático. Allí donde hay ideas y pensamientos hay crecimiento, desarrollo y también, como era de esperarse, obstáculos y dificultades. Si centramos nuestra atención en la ciencia nos daremos cuenta de que ésta se ve constantemente afectada por diversas clases de conflictos. Uno de ellos es, por ejemplo, la permanente gestación de falsos problemas, una de cuyas características es justamente la de ser irresolubles. Hay ejemplos “clásicos” tanto en el terreno de las ciencias formales como en el de las ciencias naturales, como lo son el de la trisección del ángulo con regla y compás y el de los rayos N. Hay, sin embargo, otra clase de conflictos, de naturaleza bastante obvia por lo demás, que me interesa destacar por ser particularmente relevante para mis propósitos en esta ocasión y a los que se debe caracterizar de un modo diferente. Me refiero a conflictos que podríamos llamar de ‘frontera’, los cuales son sobre todo de carácter inter-disciplinario pero que también pueden ser intra-disciplinarios. Quizá la idea pueda ser transmitida más fácilmente por medio de una simple metáfora.

Supóngase que tenemos que trazar algo así como un mapa del conocimiento. Lo que de inmediato dibujaríamos sería algo así como grandes continentes, claramente diferenciados, como la física, la sociología, la biología, la psicología, la lingüística, la paleontología, etc. En general y como si se tratara de la flora y la fauna de los continentes, sabemos qué clase de teorías brotan en cada uno de ellos y cuáles son los métodos apropiados para resolver las dificultades que se vayan planteando. El problema de los temas fronterizos del que hablé consiste en que los continentes del conocimiento se tocan. Lo que esto quiere decir es simplemente que hay teorías que están por así decirlo a caballo en por lo menos dos de ellos y hay períodos en los que no es factible determinar a qué continente pertenece la teoría en cuestión. Ese fenómeno es real. Desde esta perspectiva, el conocimiento humano es forzosamente de límites borrosos o difusos.

No debería extrañar a nadie, por lo tanto, que frecuentemente se planteen interrogantes, tanto al interior como fuera de la ciencia, a los que no es factible ubicar como pertenecientes a esta o a aquella rama del saber, de la cultura o, más en general, del pensamiento. Problemas así son, por lo menos en el momento en que se

suscitan, de naturaleza incierta. Ejemplos de problemas de ubicuidad hay muchos y de muy variada índole. En el terreno de las ciencias formales, por ejemplo, está la cuestión de si la teoría general del infinito pertenece a las matemáticas o no más bien a la teoría de conjuntos; hay igualmente multitud de procesos que son estudiados por esa rama de la ciencia que es la bioquímica y que, como la etiqueta misma lo indica, son tanto biológicos como químicos; algo semejante sucede con diversos temas pertenecientes a la termo-dinámica y, más en general, con aquellas ciencias de nombres compuestos, como la neurofisiología e inclusive las ciencias cognitivas, en donde un mismo tema es examinado simultáneamente desde diversas perspectivas (lingüística, psicología, neurociencias, teoría de lo computable, etc.). No forma parte de mis objetivos ni extenderme en la enumeración detallada de problemas así ni ahondar en el tema en primer lugar porque cualquier científico podría darnos listas de ellos tan largas como quisiéramos y, en segundo lugar, porque no creo que ni la idea de problema de frontera ni la de falso problema sean en sí mismas particularmente escurridizas o difíciles de aprehender. Más importante me parece intentar distinguir dichas complicaciones de otras que son muy parecidas pero que, no obstante, son esencialmente diferentes.

Si bien la colocación en el mapa del conocimiento de los problemas de frontera y la detección de los falsos problemas pueden en un momento dado convertirse en un auténtico pantano intelectual, lo cierto es que su resolución o superación es en última instancia una cuestión de tiempo: tarde o temprano, el desarrollo y la expansión del conocimiento permitirán rechazar los falsos problemas y reorganizar el material obtenido en la investigación de manera que se podrán establecer las nuevas fronteras temáticas y teóricas que los avances y descubrimientos habrán propiciado. De hecho, pueden, por ejemplo, surgir nuevos continentes, es decir, nuevas ciencias y entonces temas y problemas que pertenecían a una zona compartida quedan ya claramente ubicados dentro de la nueva disciplina. No es, pues, descabellado afirmar que la ciencia dispone de mecanismos internos de purificación y superación de los conflictos de frontera. De todos modos, huelga decirlo, estos procesos y estos cambios no tienen fin.

Ahora bien, es de crucial importancia percatarse de que enfrentamos a menudo dificultades a las que, por no tener respuestas para ellas, se les tiende a asimilar a las clases de problemas científicos límite y de vanguardia de los que he hablado pero que, sin embargo, **no** pertenecen a dichas clases. Una diferencia decisiva con los problemas como los mencionados es que estos otros problemas ni quedan nunca disueltos ni son debidamente asimilados a uno u otro de los continentes, a pesar de lo cual no parece haber manera de descartarlos de una vez por todas. Al contrario: constituyen una fuente interminable de discusiones y polémicas. Los problemas que en este caso se plantean son científicamente

irresolubles pero, contrariamente a lo que en un primer acercamiento al tema habría podido pensarse, ello no se debe a que se trate de dificultades intelectuales particularmente difíciles de resolver o de cuestiones para las cuales no se dispone en el momento en que se formulan de los conocimientos, los datos o los instrumentos que para ello se necesitan sino porque, contrariamente a las apariencias, los interrogantes en cuestión no apuntan a genuinos problemas, ni factuales ni formales. No obstante, revisten a primera vista exactamente la misma forma que los otros. Como veremos, muchos de los temas que comúnmente pasan por religiosos son precisamente de esta clase. Independientemente de ello, lo que urge hacer es encontrar mecanismos para distinguirlos de los falsos problemas teóricos y de los problemas de frontera, con los cuales a menudo se les identifica. Esta distinción es crucial, puesto que deslindar lo factual problemático de lo pseudo-factual religioso es dotar a esto último de su verdadero rostro, recuperarlo. Dicho de manera un tanto brusca, lo que yo sostengo es que lo religioso es esencialmente de carácter no factual y que es un error garrafal presentar los *dicta* y los pronunciamientos religiosos como si se tratara de aseveraciones con pretensiones cognitivas, con un contenido empírico y un valor de verdad. Es la errada y confundente identificación de las afirmaciones religiosas con aseveraciones científicas de frontera lo que hay que denunciar, combatir y definitivamente eliminar. Desafortunadamente y como era de esperarse, la diferencia entre problemas-frontera, problemas insolubles ahora/resolubles después, espejismos teóricos y pseudo-problemas factuales no es lo nítida que quisiéramos. No obstante, algunos avances se han realizado para cuyo aprovechamiento, sin embargo, necesitamos hacer ciertos recordatorios y aclaraciones.

La historia reciente de la filosofía enseña que no es nada fácil distinguir los problemas fronterizos genuinos y los problemas teóricos espurios de los pseudo-problemas. Los empiristas lógicos, por ejemplo, fallaron rotundamente en su esfuerzo por encontrar un rasgo peculiar de lo empírico, al igual que fracasaron sus vástagos filosóficos, los renegados incluidos. Karl Popper, por ejemplo, se imaginó que lo que se necesitaba era tan sólo lo que él denominó un ‘criterio de demarcación’ y que con fáciles dicotomías como “contrastable/incontrastable” o “refutable/irrefutable” se despejaría para siempre el panorama. Naturalmente, el asunto es mucho más complejo que eso, por lo que su convicción no pasó nunca de ser una mera ilusión, un caso más de *wishful thinking*: no sólo Popper pensó siempre en términos de proposiciones aisladas sino que es un hecho que **hay** problemas científicos genuinos cuyas supuestas soluciones no son contrastables o refutables. Además, una cosa es tener una fórmula afortunada y otra su aplicación: podemos aceptar la primera y disentir respecto a la segunda. Peor aún, Popper nunca ofreció un argumento claro y contundente en favor de la idea de que hay una conexión esencial entre los conceptos de refutabilidad y de legitimidad teórica. De ahí que

inclusive si se elaborara aquí y ahora una lista con **todos** los problemas limítrofes de las ciencias y se nos hiciera ver que las potenciales respuestas a ellos son efectivamente refutables, ello no sería suficiente para cancelar *a priori* la idea de que **podría** surgir un problema cuya solución fuera científicamente satisfactoria y que, no obstante, no fuera refutable. Puede, pues, afirmarse que si el ideal que se perseguía era el de encontrar una marca especial que caracterizara a las proposiciones genuinas y las distinguiera de las espurias, dicho ideal ya fue abandonado. La implicación, naturalmente, es que tampoco los problemas reales y los pseudo-problemas se pueden distinguir y separar con facilidad, no digamos *a priori*.

Pienso en cambio que a pesar de estar infectado por el mismo equívoco ideal de una característica proposicional, en pos de la cual se lanzó y creyó atrapar por medio de su célebre Teoría Pictórica, no sería justo hablar de fracaso total en el caso de la propuesta que encontramos en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein referente a las diferencias entre problemas científicos y pseudo-problemas factuales. Aunque ciertamente puede sostenerse que en el sentido relevante también el *Tractatus* falló y que, por lo tanto, tampoco en éste se nos da la respuesta satisfactoria última que nos hace falta, difícilmente podría negarse que con él se obtuvieron importantes avances de comprensión. Yo me inclino a pensar que si bien en los detalles la propuesta wittgensteiniana concreta es fallida, de todos modos el *Tractatus* contiene ciertas intuiciones y ciertas ideas revolucionarias que por primera vez nos ponen en la senda correcta de manera que a partir de él podemos separar tajantemente y con mayor precisión los problemas factuales límite de los pseudo-problemas factuales, como los religiosos. Por otra parte, sin embargo, el inmenso valor del enfoque y tratamiento del tema por parte de Wittgenstein consiste, parcialmente al menos, en que permiten otorgarle a las cuestiones religiosas su verdadero *status*, distinguiéndolas radicalmente de las cuestiones factuales, sin por ello minimizarlas o menospreciarlas.

Si formalmente no es factible distinguir entre proposiciones factuales de proposiciones pseudo-factuales ¿cómo entonces vamos a arrancar a la religión del mundo del conocimiento para ubicarla en su propio terreno? Pienso que hay diversos criterios no formales gracias a los cuales podemos distinguir las aseveraciones de contenido factual genuino de las religiosas. Tengo en mente, claro está, cualidades o propiedades externas a las proposiciones mismas. Me refiero a cosas como clases de importancia y de función. Espero que esto se aclare con lo que a continuación expongo.

Para empezar, asumo como algo evidente que nadie tomaría un problema de ciencia usual, estándar o normal por un problema de otra índole. Ya se trate de

predecir la trayectoria de un cometa, de calcular los efectos de una bomba atómica o de medir las consecuencias para los cuerpos vivos de la exposición durante horas a, digamos, rayos ultra-violetas o rayos X, todo mundo entiende que se trata de problemas perfectamente caracterizados, que surgen en contextos teóricos específicos, en relación con los cuales se manejan instrumentos con los que se está familiarizado y así indefinidamente; se trata de problemas que en principio se sabe cómo resolver y a cuyo resolución se le debe poder asignar un valor de verdad determinable. A primera vista, ninguna confusión o identificación equivocada sería podría gestarse con lo que pasa al interior de una ciencia bien establecida. Nótese, por otra parte, que la importancia que podemos adscribirle a proposiciones como esas no puede ser más que parcial y empírica, teórica y práctica. Carecen ellas, por lo tanto, de toda importancia que pudiéramos llamar 'trascendental'. Empero, justamente es de esta clase de importancia de la que hablamos cuando hablamos de importancia religiosa, una clase de importancia todavía por caracterizar. Independientemente de ello, infiero que no es con los temas de ciencia usual con los que podrían surgir confusiones de identificación entre ciencia y religión. Ahora bien, sostengo que lo mismo pasa con los problemas científicos límite: el que sean problemas de fronteras no los dota de una importancia especial. Se trata tan sólo de problemas que tienen una ubicación especial en una etapa particular de la evolución del conocimiento. Un problema así puede ciertamente ser teórica y prácticamente interesante pero no, en nuestro sentido, importante. O sea, independientemente de la clase de problema científico de que se trate, ningún tema o problema factual tiene la clase de importancia que tienen los temas o problemas que denominamos 'religiosos'. Para nosotros era decisivo distinguir entre cuestiones científicas usuales y cuestiones científicas de frontera no porque unas fueran importantes en un sentido en el que las otras no lo son, sino porque parecería que se pueden plantear interrogantes importantes no teórica sino vitalmente como si fueran interrogantes científicos de frontera, de vanguardia. Eso es justamente el error que hay que rechazar. No hay problemas vitales en ciencia, aunque obviamente todos sus temas son importantes teórica y prácticamente. Por otra parte, nadie en su sano juicio consideraría cuestiones religiosas como cuestiones de ciencia normal, pero en cambio ya no resulta tan descabellado tratar de identificarlas con cuestiones de vanguardia científica. Mi rechazo de esta pretensión es que las afirmaciones científicas, de vanguardia, de frontera u otras, no tienen más que la importancia científica usual, es decir, teórica y práctica, mas no existencial o religiosa. Por lo que una manera de separar o extraer temas, afirmaciones, debates, etc., que presentan todas las apariencias de problemas científicos límite, es decir, de genuinos problemas factuales, a pesar de que no lo son, consiste en apuntar a la clase de importancia de la que están investidos. El error al examinar las cuestiones de religión consiste en verlas como o tratar de hacerlas pasar por científicas, cuando en realidad la clase de importancia que tienen revela que son otra cosa.

Es claro que la naturaleza de los problemas de límite en ciencia no son siempre o necesariamente perceptibles a simple vista y menos aún en el momento en que son planteados por primera vez. Hay muchas preguntas cuyo carácter engañoso o cuya mala formulación pueden detectarse sólo mucho tiempo después de haber sido planteadas. No obstante y como ya dije, si lo que está en juego es una problemática genuinamente factual con el progreso de la ciencia las preguntas se replantearán y poco a poco se construirá la solución buscada. Como ya dije, parecería en efecto que la ciencia posee mecanismos internos de resolución de problemas de modo que si algo es indecidible en un momento dado pero es un problema real, con el tiempo se encontrará una solución adecuada para él. En ocasiones, sin embargo, la confusión se debe a que tiende a asumirse que por el mero hecho de no ser resoluble, de no tener lista una respuesta para él, entonces cualquier interrogante es automáticamente un problema científico de frontera, al tiempo que se supone que su solución dependerá de más y mejores resultados, los cuales, se asume tácitamente, habrán de obtenerse en el futuro. **Este es precisamente el error que deseo denunciar:** no todo interrogante apunta a un problema genuino, a una cuestión de hechos. Intuitivamente es claro que una problemática que nunca se resuelve satisfactoriamente y que sistemáticamente se replantea es científicamente sospechosa y debería ser excluida del mundo de las teorías, de la ciencia y, en general, del conocimiento. El tema en cuestión no constituye un problema de frontera o de avanzada de la ciencia, sino que es un típico pseudo-problema factual.

No es mi propósito intentar elaborar aquí y ahora una clasificación de confusiones ni una tipificación de pseudo-problemas, por lo que me limitaré a considerar el caso que me interesa. Hablé de falsos problemas teóricos, en relación con los cuales pueden pasar diversas cosas. Por ejemplo, se puede malinterpretar una cierta problemática y considerar como un problema factual lo que en realidad no es sino una confusión conceptual; o sea, lo que en casos así sucede es que se genera una dificultad por inadvertencia, por aplicación equivocada de métodos o por construcción conceptual errónea. Pero los pseudo-problemas factuales de la religión no son el resultado de meras confusiones conceptuales: brotan más bien de una cierta urgencia por decir algo verdadero o falso allí donde no hay hechos y, por lo tanto, donde no hay nada que decir. Y aquí llegamos al núcleo de la posición que emana del *Tractatus*: quizá la diferencia fundamental entre los problemas factuales, de frontera u otros, y los interrogantes religiosos es que unos cobran realidad en la **practicalidad**, en tanto que los otros lo hacen en la **determinación del sentido**. Sentido *versus* practicalidad: esa es la dicotomía de fondo y a la que debemos aferrarnos; es de ella que se derivan las dos clases de importancia de las que hablé anteriormente. Las cuestiones de ciencia, del nivel que sean, tienen una conexión inquebrantable con lo que llamé su ‘practicalidad’: cálculos, mediciones, instrumentos, beneficios, inversiones, instituciones, teorías, etc. En este sentido, la

ciencia no es nunca “pura”. Pero la religión es precisamente lo opuesto y es en algún sentido lo más impráctico que pueda haber. Lo que quiero decir es que, a diferencia de lo que sucede con la ciencia, la religión no sirve para modificar, manipular, alterar o controlar el mundo, el único que hay. No debería por lo tanto extrañarnos que confundir las preguntas científicas con los interrogantes religiosos haya tenido y haya de tener siempre consecuencias delicadas o inclusive graves. Antes de decir algo sobre este tenebroso tema, será conveniente ilustrar la clase de confusiones mencionadas.

Si con Wittgenstein se pudo dar un gran salto hacia adelante ello se debió entre otras razones a que, a diferencia de los demás filósofos, él operaba con más categorías que las que usualmente se emplean. En efecto, por primera vez con él se distinguió entre proposiciones auténticamente significativas (y por ende, verdaderas o falsas), absurdos inútiles o sinsentidos y proposiciones carentes de sentido pero que no sólo no son meros absurdos, sino que son las “proposiciones” vitalmente importantes, las (por así llamarlas) decisivas. La tricotomía wittgensteiniana, que no por original y útil es obvia o incuestionable, se complica pues quedó enmarcada en la famosa doctrina wittgensteiniana de lo indecible, *i.e.*, de lo que lógicamente no puede ser puesto en palabras, con la cual Wittgenstein se vio comprometido. En todo caso, en el núcleo de la posición de Wittgenstein está la idea de que si bien a final de cuentas las aseveraciones de la clase que nos incumbe no apuntan a un ningún problema **teórico** real, de todos modos hay detrás de ellas inquietudes existenciales primordiales que, al ser expresadas, se materializan en aseveraciones que si bien carecen de sentido, puesto que no apuntan a ningún hecho, no por ello carecen de importancia. Por lo tanto, hay que hacer un esfuerzo para no perder de vista la distinción entre problemas empíricos reales, los fronterizos incluidos, y pseudo-problemas factuales, pero hay que entender que la distinción no surge por diferencias de “forma lógica” de sus respectivas proposiciones, sino más bien de motivaciones, de funciones y de conexiones entre ellas. Superficialmente todas las proposiciones son indistinguibles, pero las auténticas y por consiguiente los problemas factuales genuinos, brotan siempre de un trasfondo proposicional claro, toman cuerpo en preguntas específicas y siempre hay métodos aplicables para resolver las dificultades. Por eso en principio los problemas de la avanzada de la ciencia no representan más que las dificultades propias de la disciplina y de la temática en cuestión y tarde o temprano, gracias al desarrollo normal de las diversas disciplinas científicas, se dará cuenta de ellos. No obstante, hay interrogantes que, en marcado contraste con dichos problemas, son independientes de todo trasfondo proposicional, cuestiones que son (por decirlo de alguna manera) “inmunes” al progreso teórico y cognoscitivo, a las que el avance gradual pero sistemático de las ciencias sencillamente no afecta, no altera. Más aún: ni siquiera las roza. Problemas de esta clase brotan no de una sana competencia entre disciplinas, desde (siguiendo

con nuestra metáfora) dentro de los continentes, sino más bien de lo que podríamos llamar 'inquietudes existenciales individuales' tales que, por no requerir de ningún contexto especial para ser planteadas sino tan sólo del manejo del lenguaje, sólo pueden tomar cuerpo en preguntas que en realidad sirven sobre todo para expresar algo, pero no apuntan a ninguna problemática genuina. Así y por paradójico que suene, el que las inquietudes sean genuinas no implica que las preguntas a que dan lugar lo sean y a la inversa: el que haya interrogantes sin sentido (que no absurdos) no implica que las motivaciones que a ellos conducen carezcan de importancia o hayan de ser desdeñadas.

Podemos ahora sí resumir lo que hasta ahora hemos dicho: hay temas y problemas que superficialmente considerados son de la misma clase, sólo que en el fondo no lo son. Unos de ellos son importantes teórica y prácticamente y las proposiciones que los enuncian y que sirven para lidiar con ellos son proposiciones genuinas, que cumplen con ciertos requisitos y representan al lenguaje en su funcionamiento normal. Otros en cambio son importantes existencialmente y las proposiciones por medio de las cuales los abordamos y tratamos representan un intento por rebasar los límites de la practicalidad y por adentrarse en la determinación del sentido de todo lo acotado por las otras proposiciones, esto es, por las proposiciones genuinas. La importancia de una respuesta científica es a final de cuentas una función de la importancia de la teoría dentro de la cual se inscribe. La importancia de una inquietud existencial es de otra naturaleza y tiene en sí mismo su valor. Sugiero, pues, que es así como se pueden diferenciar cuestiones de ciencia, en particular de ciencia de avanzada, de ciencia de frontera, y cuestiones de religión.

Como quizá pueda ya apreciarse, he venido insinuando que muchos, si no es que la gran mayoría o inclusive la totalidad de los temas que la gente tiende a catalogar como religiosos son:

- a) problemas científicos reales para los cuales hay ya una solución, o
- b) son problemas de frontera y por lo tanto no hay por el momento respuestas definitivas al respecto, o
- c) son problemas que la ciencia desarticula y resuelve de diverso modo.

Son variados los temas que se han mantenido en el imaginario colectivo como religiosos, pasando de generación en generación y dando lugar a interrogantes que se presentan como si fueran de frontera o peor aun, como problemas para los cuales la ciencia es sencillamente insuficiente. De muchos de ellos se puede afirmar que son fácilmente resolubles en nuestra época. Por ejemplo, cuestiones referentes a la supuesta creación del mundo o al surgimiento de la vida, a la muerte y lo que

gusta de tomarse como un excitante viaje al más allá, es decir, cuestiones que ciertamente atormentaron a nuestros antepasados y siguen acaparando la atención de las masas, de teólogos y de pensadores de las más variadas estirpes, son problemas cognitivamente no significativos. Pero lo interesante del asunto, lo que es preciso entender es que cuestiones así responden en realidad a requerimientos muy diferentes de los cognitivos. Aquí hay confusiones que es preciso despejar. Así, a manera de ejercicio filosófico consideraré brevemente un caso paradigmático de pensador de primera línea en el que justamente encontramos amalgamados interrogantes empíricos e inquietudes religiosas, Me refiero ni más ni menos que a San Agustín. Y es de algunos de sus planteamientos que pasaré ahora a ocuparme teniendo permanentemente en mente que uno de nuestros objetivos es separar, con base en los criterios previamente delineados, las cuestiones factuales de las religiosas. Pienso que si por medio de nuestro examen respaldamos nuestra posición, entonces podremos efectivamente evitar caer en las garras de la pseudo-ciencia y la superchería.

## II) *Ciencia y Religión en San Agustín*

La obra de San Agustín es no sólo inmensa, sino que en ella se combinan de un modo que sólo en raras ocasiones se obtiene la profundidad con la belleza. En sus diálogos, sus sermones y sus grandes textos, como *La Ciudad de Dios* y *Las Confesiones*, nos topamos con multitud de ideas nuevas, esto es, nuevas *vis à vis* el pensamiento clásico, ideas expresadas en forma brillante y hasta beligerante. Como todos los grandes inspirados, San Agustín no hace concesiones. Como si estuviera él simultáneamente tanto polemizando con sus contemporáneos como viéndose a sí mismo desde la posteridad, San Agustín aborda todos los temas abordables en su época con desenvoltura y confianza en sí mismo, consciente de que representa o encarna una nueva fuerza cultural, de que con él empieza a construirse una nueva civilización, cuyos cimientos es precisamente él quien los cava. Así como, ahora lo entendemos, la conquista de América por parte de los españoles era una empresa históricamente imposible de detener, así San Agustín se percató de que el cristianismo era una fuerza imparable, un movimiento que habría de apoderarse por lo menos de lo que otrora fuera el Imperio Romano. Pero ese movimiento que controlaba ya las mentes de las masas requería de intelectuales vigorosos, de pensadores que pudieran responder a los retos que se le planteaban al catolicismo. De manera consciente San Agustín asumió ese rol y lo hizo, hay que decirlo, magistralmente. No sólo enfrentó con éxito toda clase de escuelas, como la de los maniqueos y la de los pelagianos, y de intelectuales inconformes, como Juliano, sino que desarrolló lo que podríamos llamar el ‘pablismo’ en direcciones que habrían resultado sorprendentes tanto para Jesús como para San Pablo mismos. Ni mucho

menos es exagerado afirmar, por ello, que el primer gran super-arquitecto de la doctrina católica es Agustín de Hipona. Sobre él, pues, recae el mérito y quizá también parte del oprobio por mucho de lo que vino después. Ahora bien, no resulta muy difícil extraer de su copiosa obra ejemplos de tesis que ejemplifican a la perfección las distinciones que anteriormente tracé. Veamos esto en más detalle.

Hay preguntas que cualquier hablante normal, cualquier ser en posesión de un lenguaje e inducido por éste, de manera natural se auto-planteará. Consideremos el pronombre personal 'yo'. Si me dejo guiar por la gramática superficial, diré que cuando uso el pronombre hablo de mí. Dado que al pronombre habré de usarlo siempre que quiera hablar con sentido, independientemente de mi edad, situación social, estado anímico, etc., parecería que siempre que lo emplee o que otros hablen de mí estaremos hablando de algo o, si se prefiere, de un algo. Así, el lenguaje y la vida inducen a la fácil distinción entre mi cuerpo y algo diferente con lo que tengo que ver, algo a lo que el cuerpo, por así decirlo, pertenece. En aquellos tiempos se hablaba del alma. Soy, pues, cuerpo y alma. Pero entonces lo primero que nos viene a las mientes es: ¿cómo llegué y cómo es que estoy metido en esto que resulta ser mi cuerpo? Cedámosle la palabra al santo, quien en sus *Confesiones*, invocando a Dios, pregunta: “Pero ¿qué ocurrió antes de esta época, dulzura mía, Dios mío? ¿Estuve en alguna parte? ¿Fui alguien? No tengo quien me explique este enigma”.<sup>1</sup> Y un poco más abajo dice: “Un ser animado como el mío ¿de dónde podía proceder sino de ti, Señor? ¿Es que alguien puede ser autor de sí mismo? ¿O existe algún otro cauce por donde nos llegue el ser y la vida fuera de tu autoría sobre nosotros, Señor?”<sup>2</sup> Huelga decir que ni el más sabio de los hombres de su época habría podido responder de manera satisfactoria a preguntas como tan agudas como estas que San Agustín plantea. Ahora bien, algo particularmente interesante es que, como acabamos de ver, el santo vincula su interrogante factual con el tema de la divinidad. O sea, él plantea en forma espontánea una pregunta de las que no requieren de ningún trasfondo proposicional especial y como no obtiene ninguna respuesta mínimamente satisfactoria teóricamente, recurre entonces al concepto de Dios. Pero aquí hay no sólo una confesión, sino también una confusión. La prueba de ello es que la pregunta que Agustín plantea recibe en la actualidad una respuesta, compleja pero exhaustiva, por parte de la biología. Aquí tenemos un ejemplo de problema frontera que a la sazón era imposible de resolver, pero que en la actualidad no presenta mayores dificultades. Así, si la pregunta de San Agustín es una genuina pregunta empírica y si él se la hubiera planteado a, digamos, un premio Nobel de biología, habría recibido una respuesta con la que se habría puesto punto final a la cuestión. Y entonces se habría visto que la vinculación con Dios era completamente gratuita y

---

<sup>1</sup> San Agustín, *Confesiones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), pp. 30-31.

<sup>2</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 31.

más bien una forma de expresar admiración e ignorancia ante ciertos hechos de la vida.

Un caso ligeramente diferente de cuestionamiento es el de la creación del mundo. De nuevo, San Agustín plantea interrogantes que son interesantes en grado sumo, pero de los que podríamos decir que en la actualidad, por más que constantemente se trate de revivirlos, han sido básicamente superados. Recordemos que también el sentido común tiene un carácter histórico, por lo menos por cuanto a que si bien nunca son totalmente diferentes unos de otros, de todos modos permiten caracterizar edades diferentes. Para los Antiguos, por ejemplo, nada era más normal que la idea de que el mundo siempre ha estado allí, que fuéramos adonde fuéramos en el espacio y en el tiempo siempre nos encontraríamos con, por así decirlo, trozos de mundo, es decir, dentro del mundo. Fue por medio de la teleología que Aristóteles intentó conciliar la idea de Dios con la del carácter infinito del mundo, no restándole infinitud a este último. Sin embargo, los cristianos cambiaron eso y con ello el sentido común y en gran medida dicho cambio, hay que decirlo, se le debe a San Agustín. Con los cristianos, en efecto, surgió y se expandió la problemática idea de creación del mundo. A todo lo largo y ancho de las *Confesiones* enuncia San Agustín la nueva posición. Por ejemplo, en el Libro XII nos dice: “La humildad de mi lengua confiesa tu superioridad, porque tú has creado el cielo y la tierra: este cielo que veo y esta tierra que piso y de la cual procede esta tierra que llevo a cuestas. Tú los creaste”.<sup>3</sup> O considérese el siguiente impactante párrafo: “Existen, pues, el cielo y la tierra. Con sus mutaciones y variaciones proclaman que han sido creados. Todo lo que no ha sido creado y existe no tiene en sí nada que no existiese ya antes. Y en esto consiste precisamente el cambio y la variación. También andan pregonando que no se crearon por sí mismos: existimos porque hemos sido hechos. No existíamos antes de existir como para poder crearnos a nosotros mismos. La voz de los que así se expresan es la misma evidencia. Fuiste tú, Señor, quien lo hiciste. Como eres hermoso, ellos son hermosos; como eres bueno, son buenos; como eres ser, ellos son seres. Pero no son tan hermosos, ni tan buenos, ni tan seres como tú, Creador suyo, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni son seres. Y esto lo sabemos gracias a ti, aunque nuestro conocimiento comparado con el tuyo es ignorancia”.<sup>4</sup> Como puede apreciarse, el santo de Hipona no parece tener la menor duda respecto al contenido factual de su creencia de que literalmente Dios creó el mundo y todo lo que contiene.

Pienso que en este segundo caso, a diferencia del primer ejemplo, con lo que nos las habemos es no con un tema de avanzada de la ciencia, sino con un típico falso problema teórico. La cuestión de la creación del mundo es, pienso, un sub-

---

<sup>3</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 415.

<sup>4</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 382.

producto de varias falacias, la suma de un enjambre de incomprensiones de diversa índole: lógica, gramatical, científica, etc. Se puede, en efecto, argumentar en contra de la problemática que él pone en el tapiz de la discusión desde diversas perspectivas. Podemos acusar a San Agustín, entre otras cosas, de cometer el error de pretender nombrar el mundo como si éste fuera una cosa más, de incurrir en errores de tipo lógico al considerar totalidades del mismo modo como se trata a sus miembros, de generar conflictos conceptuales insolubles, como los relacionados con el carácter infinito del tiempo y el espacio y tratar de conciliarlos con la idea de creación, de introducir el caos en la razón humana al obligarnos a hacer nuestros pensamientos que abiertamente la ponen en crisis, como la tesis de que se puede crear el todo a partir de la nada, de no haber sido de hecho nunca avalado por teorías cosmológicas serias, y así sucesivamente. Por ello, en cambio y dicho sea de paso, mucho más profundo me parece el *dictum* de Heráclito de acuerdo con el cual “Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”.<sup>5</sup> Así, pues, si tengo razón con lo que San Agustín aquí nos enfrenta no es en realidad con un problema de avanzada de la ciencia, sino con un típico pseudo-problema teórico. Lo grave del error de San Agustín, sin embargo, es la sutil conexión que él establece entre una cierta pregunta aparentemente factual (para la cual no había en su tiempo y probablemente para la cual, tal como está planteada, no pueda haber nunca una respuesta) con el tema de Dios. Son estas dudosas conexiones las que empañan el valor de su fenomenal aportación.

Obviamente, sin embargo, sería no sólo injusto sino hasta ridículo sostener que son sólo falsos problemas teóricos todo lo que encontramos en los trabajos de San Agustín. De hecho, ello sería una manifestación palpable de incomprensión y se estaría dejando pasar lo más importante de su obra, porque si bien es cierto que el santo mezcla cuestiones como las mencionadas con otras esencialmente diferentes (y, yo pregunto, ¿qué genio no lo habría hecho?), lo grande, lo magnífico de su trabajo proviene precisamente de estas otras cuestiones que él también, y por primera vez en la historia de la humanidad, explícitamente plantea. Examinemos ahora brevemente esta otra faceta de la obra del santo de Hipona.

Para apreciar cabalmente la contribución de San Agustín tenemos que retomar nuestra distinción entre practicalidad y determinación del sentido. Consideremos el caso de lo que San Agustín presenta como el “misterio de la vida”. En tanto que fenómeno empírico, la vida es estudiada por la biología, la cual nos proporciona las explicaciones causales pertinentes concernientes a los procesos de

---

<sup>5</sup> Heráclito, sección 20 en José Gaos, *Antología de la Filosofía Griega en Obras Completas II* (México. UNAM, 1991), p. 260.

gestación, desarrollo, nutrición, reproducción, muerte y demás. Esto corresponde al enfoque práctico de la vida, pero ¿se agota con ello la temática? San Agustín demuestra que no, esto es, que relacionado con la vida está también un fenómeno que podríamos calificar de ‘segundo nivel’, a saber, la reacción humana de sorpresa, de admiración por la realidad misma de la vida (de animales, plantas y, desde luego, la de nuestra especie y la de cada uno de nosotros). Desde esta segunda perspectiva ya no se trata de meramente manipular a los organismos, controlando las causas y los efectos, sino de dotar de sentido a la vida para así resolver su “misterio”. En ciencia hay problemas, pero lo que a Agustín parece importarles es ante todo el misterio. Se sigue que no es en la respuesta científica o factual en la que él está realmente interesado, o por lo menos no sólo en ella. Transitamos así del plano de la practicalidad al de la determinación del sentido de la vida considerada esta vez como un todo. De igual modo, podemos enfrentarnos al cosmos desde la perspectiva de la practicalidad y serán entonces los astrofísicos quienes hablen, pero también desde la perspectiva del sentido y entonces no es la ciencia lo que podría interesarnos. Esta otra perspectiva es precisamente la religiosa y es en relación con ella que San Agustín es un auténtico maestro.

Que nos encontramos en un mundo diferente del constituido por las teorías empíricas es algo que el vocabulario y las diversas doctrinas de San Agustín dejan perfectamente en claro. Lo que él busca es el sentido de las cosas y cómo conducirse para alcanzarlo. Es claro que San Agustín no está interesado en la manipulación del mundo, en un sentido laxo y amplio de la expresión. No es de eso de lo que él habla y es por eso que algunas de sus preguntas son equívocas. No obstante, una vez despejados los malentendidos, su posición y su aportación se vuelven transparentes y, por qué no decirlo, grandes. Así, lo que constituye sus temas son más bien preocupaciones como las de la pecaminosidad de los recién nacidos y, en general, la concupiscencia, el libre albedrío, la responsabilidad y el castigo, la interpretación de las leyes divinas, las herejías, etc. Su ámbito de interés, por lo tanto, es el de la vida moral y sobre todo, y como ya he venido insistiendo, el de la determinación del sentido del mundo y de la vida. Es para transmitir un mensaje concreto en relación con esto último que él se aboca a desarrollar lo que vino a ser el marco general inicial de la doctrina cristiana, un marco drásticamente modificado a lo largo de los siglos. A este respecto, deseo sostener lo siguiente: en tanto que inventor de un nuevo modo de expresarse y en tanto que constructor de una nueva doctrina, San Agustín es incomparable; en tanto que intérprete de sus propias construcciones, pienso que él también fue víctima de las trampas que el lenguaje le tiende a sus usuarios. Trataré de explicar esto mediante algunos ejemplos.

Una de las tareas de los grandes intelectuales cristianos de la época de San Agustín y de las subsiguientes fue la de transmitir y explicar a masas ignorantes la

nueva religión la cual, es quizá innecesario decirlo, estaba urgida de defensa. Las contradicciones entre los textos sagrados, las afirmaciones *prima facie* ininteligibles o declaradamente absurdas, la variedad de interpretaciones que circulaban, etc., volvía casi imposible el que las multitudes de campesinos ignorantes, temerosos y avasallados asimilaran las nuevas “verdades”. San Agustín es una prueba irrefutable de que eso que ahora se nos presenta como un todo acabado, esto es, la religión católica, en realidad es el producto de cientos de años de disquisiciones y especulaciones. Él justamente fue uno de los grandes diseñadores del cristianismo. Su genio consistió, en parte al menos, en articular las explicaciones requeridas por diversas tesis para que pudieran ser digeridas por sus potenciales consumidores. Algunas de dichas explicaciones son francamente increíbles o inaceptables. Empero, el poder verbal de Agustín era prácticamente incontenible. A guisa de ejemplo, consideraré rápidamente una de esas muchas explicaciones que él proporciona, una que (lo digo desde ahora) yo plenamente acepto. Espero que la veloz reconstrucción de sus aclaraciones nos ayudará por fin a comprender que uno de los mayores errores en la historia de la humanidad ha sido el de confundir lo problemático factual con lo religioso y el haber considerado los pronunciamientos religiosos como tesis científicas de frontera.

En uno de sus muchos y extraordinarios sermones, San Agustín se encomienda a sí mismo la tarea de explicar uno de los pasajes más importantes y reveladores del *Evangelio*. Me refiero a las *Bienaventuranzas*. Desde mi punto de vista, lo que con dicho discurso Jesús logra es establecer ciertas conexiones conceptuales que hasta entonces a nadie se le había ocurrido establecer. Se nos dice, por ejemplo, lo siguiente: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*. Es claro que lo que se está haciendo es conectar el concepto de “limpieza de corazón” con el de experiencia religiosa o mística. Debo decir que la conexión me parece sencillamente inatacable. Nosotros podríamos quizá parafrasearla como sigue: podemos decir que ve a Dios sólo de aquel del que podamos decir que tiene un corazón limpio y podemos asimismo afirmar que si por haber sido limpio de corazón alguien vio a Dios, entonces también podremos afirmar que ese alguien es un hombre feliz. Me parece que no hay absolutamente nada que objetar a esto. La dificultad no radica en las conexiones conceptuales, que son sólidas, sino en cómo explicar los conceptos involucrados. ¿Qué es eso de ser limpio de corazón? ¿Qué es ver a Dios? Es al responder a preguntas como estas que San Agustín exhibe su genio. Veamos rápidamente qué nos dice.

Lo que San Agustín brillante y convincentemente logra es imponerle un nuevo sentido a expresiones ya conocidas. El concepto de Dios queda introducido teleológicamente: Dios es el fin último del hombre, no como término de nada sino como consumación, como perfeccionamiento. Acto seguido, San Agustín distingue

entre el sentido empírico de las cosas de un sentido trascendente. Esto le permite usar los verbos de percepción de una nueva manera: es cierto que queremos ver a Dios, pero ver a Dios no es como ver un caballo. ¿Cómo entonces se ve a Dios? A Dios, se nos explica, se le ve con el corazón. No hay nada que objetar a esto, siempre y cuando desde luego no se pretenda tomar lo que San Agustín afirma de manera literal, porque entonces es simplemente absurdo. El órgano para ver a Dios es, pues, el corazón. Aquí se plantea el problema: ¿cómo se limpia ese órgano? Si se estuviera hablando literalmente, la respuesta tendría que ser: con agua y jabón. Obviamente, no es esa una respuesta sensata, es decir, no es una respuesta a lo que realmente preguntamos. La posición del santo en contraste es clarísima: “La fe en Dios limpia el corazón y el corazón limpio ve a Dios”.<sup>6</sup> Se inicia entonces un análisis del concepto de fe. El concepto de fe no es coextensible con el de mera creencia: tener fe es, desde luego, creer, pero la creencia genuina implica acción. En este punto San Agustín se adelantó a *Sobre la Certeza*. Por lo tanto, la fe que limpia el corazón es la que nos lleva a actuar de determinada manera. ¿Cómo caracterizar dicha fe? Avanzando consistentemente en su análisis, San Agustín nos aclara que la fe de la que él habla es “*La que obra por el amor y espera lo que Dios promete*”.<sup>7</sup> Tenemos ya entonces a la mano los elementos para la explicación de lo que es la auténtica fe purificadora. En palabras de San Agustín: “Hay, pues, tres cosas. Es preciso que aquel en quien existe *la fe que obra por el amor* espere lo que Dios promete. Compañera de la fe es, pues, la esperanza. La esperanza, por tanto, es necesaria mientras no vemos lo que creemos, no sea que al no verlo desfallezcamos de desesperación. (...). Y después la caridad, el amor, por el que deseamos, por el que intentamos alcanzar la meta, por el que nos enardecemos y del que sentimos hambre y sed”.<sup>8</sup> En resumen: la fe “que obra por amor es la que limpia el corazón”.<sup>9</sup> Con toda franqueza pienso que el razonamiento de San Agustín es impecable y que lo que dice es simplemente inatacable.

Salta a la vista que además de ser un perspicaz psicólogo San Agustín era también un gran ingeniero conceptual, pero aquí es donde inesperadamente surgen complicaciones dado que ser creador de algo no necesariamente implica comprender eso que se creó. ¿Qué construye San Agustín? La labor del santo es compleja, pero de manera sucinta podemos presentarla como sigue: lo que él hace es articular, darle forma, moldear, expandir el lenguaje religioso. ¿Cómo lo logra? Hace innumerables afirmaciones de una clase específica. ¿Cómo caracterizar dicha clase? Me parece que si realmente queremos entender a San Agustín tenemos en este punto que

---

<sup>6</sup> San Agustín, *Sermones sobre los Evangelios Sinópticos* en *Obras Completas de San Agustín*, vol. X (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983), p. 79.

<sup>7</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 81.

<sup>8</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 81.

<sup>9</sup> San Agustín, *ibid.*, p. 81.

recurrir forzosamente a Wittgenstein porque, por lo menos hasta donde yo estoy consciente de ello, sólo él, por decirlo de algún modo, dio en el clavo: lo que San Agustín construye son nuevas **imágenes**, imágenes caracterizadas por ciertas propiedades. El problema es que la persona misma que acuña las expresiones lingüísticas por medio de las cuales las expresa las toma posteriormente por aseveraciones factuales y al hacerlo se desorienta. Ilustremos esto rápidamente.

Cuando hablamos de imágenes ¿de qué hablamos? La lista de expresiones por medio de las cuales formulamos o expresamos imágenes no tiene fin. He aquí unas cuantas:

- a) Jesucristo nos exhortó a comer su carne y a beber su sangre
- b) Dios descansará en nosotros
- c) los cielos narran la gloria de Dios
- d) Dios está en el corazón
- e) es al hombre interior a quien Dios habla

Estas imágenes, de poderoso impacto psicológico y emocional, son el resultado de ciertos cambio de significación de las palabras: es auto-evidente que ‘ver’, ‘estar en el corazón’, ‘narrar’, ‘hablar’, ‘hombre interior’, ‘comer’, etc., no tienen en el contexto religioso un sentido literal. Se sigue, según mi leal saber y entender, que nada de lo que se dice en este modo de expresión tiene un contenido factual. La doctrina agustiniana de la pecaminosidad de los recién nacidos no se confirma o refuta por medio de, digamos, la doctrina freudiana de la sexualidad infantil. Tiene más bien que ver con una forma particular de ver a los seres humanos y a los niños en particular. Por otra parte, el método de trabajo de San Agustín es todo menos científico: lo que él realiza son exégesis (y, por lo tanto, interpretaciones) de textos bíblicos y el instrumento del que se sirve es la imaginación. Pero el punto es que él ya tiene de antemano establecidos sus objetivos. Por consiguiente, San Agustín deja en claro que hay una perspectiva desde la cual se pueden abordar temas como el surgimiento de la vida, la existencia del mundo o la muerte, que es radicalmente diferente de la perspectiva científica de los mismos temas. Es esta nueva perspectiva que San Agustín de alguna manera inaugura que podríamos llamar la ‘perspectiva genuinamente religiosa’.

En este punto es menester hacer una aclaración que creo que es de suma importancia: una cosa es el lenguaje religioso, esto es, el conjunto de expresiones del lenguaje natural que versan sobre el hombre interior, la voz de Dios, etc., y otra el encapsulamiento de dicho lenguaje dentro de una doctrina particular. San Agustín realiza una síntesis de ambas cosas, con lo cual dicho sea de paso marcó para siempre quizá la religiosidad del mundo occidental. Es la identificación de Dios con

Cristo, con Dios-hijo con Dios-padre y con el Espíritu Santo, la doctrina de la maternidad de una virgen, etc., en otras palabras, la catolización del lenguaje religioso natural lo que, a mi modo de ver, empaña la gran obra de San Agustín. Independientemente de ello, no creo que sea factible emitir un juicio único o puro sobre los efectos de su labor.

No es fácil determinar si es con San Agustín que se inicia o tan sólo se refuerza la ambivalencia típica en la que por lo menos claramente desde sus escritos se colocó a la religión. San Agustín, como he tratado de hacer ver, usa los mismos términos con dos sentidos diferentes. Consideremos, por ejemplo, el término 'Dios'. Cuando San Agustín hace una pregunta de tipo factual, proto-factual o pseudo-factual, 'Dios' significa simplemente 'no tenemos respuesta'. En estos casos, puede tratarse, como vimos, de un tema que está en la intersección de diversas disciplinas o de un problema de avanzada de la ciencia o sencillamente de un falso problema teórico. Pero San Agustín también emplea 'Dios' en relación con nociones morales y, sobre todo, en relación con la amplísima temática del sentido de la vida. En el primer caso es un pseudo-científico; en el segundo un religioso de primera categoría. Pero entonces ¿cómo pronunciarse frente a su obra? Mi respuesta es triple. Yo pienso, primero, que hay que rechazar totalmente las pretensiones cognitivas, el uso factual del lenguaje religioso que él hace. Si las preguntas son de orden causal, la explicación no está en Dios y el concepto de Dios es enteramente redundante para la respuesta. Ese aspecto o esta faceta de su obra no nos interesa. En segundo lugar, rechazo también la asimilación del lenguaje religioso por parte de la doctrina católica, por lo que yo llamo el 'pablismo'. Sostengo que podemos ser usuarios del lenguaje religioso y no ser católicos o miembros de ninguna de las religiones oficiales. He expuesto mis argumentos en otras partes y no los repetiré aquí. Pero, en tercer lugar, pienso también que debemos estar agradecidos con San Agustín por haber expandido el ámbito del discurso religioso, por haber establecido nuevas conexiones conceptuales, por haber elaborado un sinfín de nuevas imágenes religiosas, es decir, por haber enriquecido al grado en que lo hizo la esfera de la experiencia religiosa. Nadie más autorizado que él para invocar a Dios y para poner a quien lo escucha en la actitud mental correcta para hallarlo. Atendamos a lo que dice: "Te invoco, Dios mío, misericordia mía, que me has creado y que no me has olvidado cuando yo me había olvidado de ti. Te invoco para que vengas a mi alma a la que preparas para que te acoja con el deseo que le has inspirado. No abandones a quien ahora te invoca".<sup>10</sup> Sostengo que si aprendemos la lección wittgensteiniana y si tomamos en consideración las anteriores aclaraciones y leemos lo que San Agustín nos dice a través de ellas, veremos que lo que allí encontramos no es otra cosa que profundidad e iluminación.

---

<sup>10</sup> San Agustín, *Confesiones*, p. 455.

### III) *Conclusiones*

En realidad lo que he tratado de hacer ver es que el peor error que podríamos cometer es el de factualizar la religión o, alternativamente, el de empirizar el lenguaje religioso. El precio del error no es meramente intelectual. Es mucho mayor. Equivocarnos respecto al verdadero *status* de la religión, esto es, sus funciones y su papel en la vida humana, equivale a cancelarla y, por lo tanto, a nulificar su bondades. El lenguaje religioso lo tenemos: es de nosotros, los hablantes, los usuarios normales del lenguaje. San Agustín, entre otros, nos lo legó. Empero, en su pasmosa obra él, lo cual es comprensible, plasmó tanto sus intuiciones religiosas como los *data* de la ciencia de su época. Fue así que durante siglos convivieron en extraña y cada vez más hostil simbiosis la religión y la ciencia. Tuvieron que pasar 15 siglos para que, gracias a otro genio, uno austriaco esta vez, pudiera efectuarse el gran rescate de la religión de todo lo que desde la época de San Agustín la había mantenido prisionera, esto es, todo lo que tiene que ver con la pseudo-ciencia, con los falsos problemas, con la teorización absurda, con la superchería y la mentira. Podemos ahora aprovechar el trabajo de genios como San Agustín y Wittgenstein para, en la edad de la ciencia, reconciliarnos con lo religioso genuino o puro, dejando que descansen en el pasado sus diluidos facsímiles.