

Interpretaciones católicas sobre la ciencia a fines del siglo XIX: entre la dispersión de voces y la formalización dogmática

Catholic interpretations about science in the late nineteenth century: between dispersion of voices and dogmatic formalization

Diego Castelfranco*

RESUMEN

Este artículo pretende esbozar algunas nociones generales sobre el modo en que distintos sectores católicos conceptualizaron la ciencia a fines del siglo XIX. A partir de ello se pretende mostrar, en primer lugar, el gran espectro de opiniones que existieron al respecto –incluso dentro de la propia Iglesia. En segundo lugar, se sostiene que las nociones católicas sobre la ciencia deben ser contempladas tanto a la luz de la propia consolidación del campo científico en desarrollo en el período, como de los conflictos con un conjunto de sectores anticlericales. Dichas perspectivas no pueden ser analizadas y juzgadas a la luz de una conceptualización *ad hoc* del significado de la ciencia, puesto que fueron gestadas en un contexto en que el propio sentido de ésta se encontraba en disputa.

Palabras clave: Catolicismo, Iglesia Católica, Ciencia y religión, Siglo XIX Europa, “Tesis del conflicto”.

ABSTRACT

This article aims to outline some general ideas regarding the way in which different catholic agents understood “science” in the late nineteenth century. I intend to show, in the first place, the wide range of opinions that existed regarding this subject –even inside the Vatican. Secondly, I argue that catholic notions about science have to be analyzed paying attention to, both, the consolidation of the scientific field that was taking place in the period, and the conflicts waged with a number of anticlerical sectors. So, I hold that the catholic perspectives can’t be analyzed and judged from an *ad hoc* definition of “science”, because they were developed in a context in which the meaning itself of science was largely being disputed.

Keywords: Roman Catholicism, Catholic Church, Science and religion, 19th Century Europe, “Conflict thesis”.

Recibido: mayo de 2016

Aceptado: Junio de 2016

* Doctorando en el Programa de Postgrado en Ciencias Sociales coordinado por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Ciencias Sociales por la UNGS y el IDES. Licenciado en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella. Becario doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en la UCA. Correo Electrónico: dcastelfranco@gmail.com. Este trabajo forma parte de mi tesis de maestría defendida en el año 2015, en el marco del programa de posgrado del IDES y la UNGS, titulada *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*.

Introducción

El siglo XIX fue en occidente un período de profesionalización y secularización de la ciencia. Más allá de las enormes vicisitudes y fluctuaciones que pueden observarse en ambos procesos, una mirada de largo plazo indica que, en términos generales, al despuntar el siglo XX las instituciones científicas y los espacios de circulación de sus saberes se habían expandido de un modo extraordinario, erigiendo al *científico* como una figura socialmente reconocida y dotado de legitimidad para desarrollar, en cualquiera que fuera su campo específico, investigaciones legitimadas por su adscripción a un cierto método de trabajo y a un conjunto de espacios autorizados. Estos desarrollos, paralelamente, se vieron acompañados por una tendencia a desvincular la labor científica de cualquier contenido sobrenatural o metafísico; el fundamento epistemológico de la ciencia ya no residió en la noción de una Providencia que, habiendo otorgado un orden racional al mundo, había permitido redescubrir dicho orden a partir de las facultades concedidas al hombre¹. Las narrativas sagradas, de la Biblia en particular, también perdieron su lugar en este nuevo campo científico, y ya no era necesario tomarlas en consideración al momento de proponer una hipótesis geológica, biológica o incluso histórica. Siguiendo la lógica de esa autonomización de esferas que tantos autores señalaran como una de las características fundamentales de la modernidad, la ciencia procuró depurarse a sí misma de cualquier elemento extra-racional, y cerró sus fronteras a aquellos factores que resultarían exógenos a esa novedosa construcción en la que había devenido. Cualquier individuo podía “hacer ciencia”, sin dudas; de hecho, uno de los postulados básicos de la ciencia moderna sería su universalidad. Pero ese individuo debía, al entrar en su laboratorio real o metafórico, esterilizarse de sus creencias políticas o religiosas, y someterse a la neutralidad de una metodología científica que procuraba homogeneizar los criterios de su acción.

La exposición anterior representa, sin dudas, la tipificación de un proceso que nunca pudo haberse completado; de ello no cabe ninguna duda. Todos esos puntos, sin embargo, quedaron inscritos en una búsqueda ideal que, de un modo más o menos acabado, tuvo enormes consecuencias sobre las modalidades de estructuración de la actividad y el conocimiento científico. Una de sus consecuencias más trascendentes, como ya mencionamos, fue el destierro de la religión fuera de las murallas de la ciencia legítima. Desde ese momento, más que como fundamento o insumo, las narrativas religiosas pudieron servir como objeto de estudio, o como –exterior- motivación personal.

Ronald L. Numbers, propone una interesante lectura sobre el proceso de “naturalización” de la ciencia a lo largo del siglo XIX, durante dicho período se consolidó una aproximación a la ciencia basada en lo que se conocería luego como “naturalismo metodológico”. Esto es, se extendió ampliamente la noción de que, más allá de las convicciones religiosas que los

¹ Una noción, como señala John Hedley Brooke, fuertemente arraigada en la Europa del siglo XVII. Ver Brooke, John Hedley. 1993. *Science and Religion, Some Historical Perspectives*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 117-151.

científicos particulares pudieran profesar, la intervención sobrenatural no tenía lugar en la práctica científica. Esto no quita, afirma Numbers, que quizá incluso una mayoría de los científicos atribuyeran las leyes naturales que investigaban a la acción de Dios. Sin embargo, en el “día a día” de la ciencia este tipo de declaraciones perdieron relevancia².

Este proceso se dio, como indica Peter Harrison, al propio tiempo que la “ciencia” culminaba su consolidación, como concepto, en reemplazo de la filosofía natural. Un campo científico autonomizado, así, podía enfrentarse a un concepto de religión que era también novedoso, pensado como sistema de doctrinas. Fue en ese marco de separación de nociones que antes se encontraban mayormente unidas que pudo desarrollarse la famosa “tesis del conflicto entre la ciencia y la religión”³.

Esta separación de ambos mundos representó una profunda novedad histórica. Y, por ese mismo motivo, el proceso de escisión resultó extraordinariamente tortuoso y difícil. En este artículo analizaremos algunas aristas de esta transformación, cuyos prolegómenos –si uno desea evitar un retorno *ad infinitum*- pueden situarse en la Ilustración del siglo XVIII, y su lenta consolidación, con todas sus divergencias locales y contextuales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX⁴. Particularmente, nos centraremos en las especificidades del encuentro entre el catolicismo y los nuevos desarrollos científicos. Muchos autores que apuntaron a defender las virtudes del conocimiento científico frente a las supuestas trabas que a éste imponía la religión, encontraron en la Iglesia Católica una encarnación privilegiada del “oscurantismo” y la “superstición” que condenaban. La propia Iglesia, por su parte, se encontraba sumida en un proceso de fuerte reestructuración interna: a la par que perdía su condición de Estado territorial, bajo el avance de las tropas italianas, emprendía la tarea de constituirse como un centro de poder dogmático y espiritual mucho más poderoso que en el pasado. De manera paralela, en numerosos países, las Iglesias locales se trababan en duros conflictos con quienes buscaban cercenar –o acotar, al menos- su entrelazamiento con el Estado.

La ciencia, en este contexto, se convirtió en un referente simbólico de gran importancia. A la par que diversos sectores anticlericales la esgrimían contra el catolicismo, procurando arrogarse su dominio con el fin de dotar a sus propuestas de legitimidad, los católicos llevaban adelante el mismo procedimiento, pero de un modo exactamente opuesto: eran ellos, afirmaban, los representantes de la *verdadera* ciencia, y sólo gracias al concurso de la Iglesia ésta había podido

² Numbers, Ronald L. 2010. “Simplifying complexity: patterns in the history of science and religion”, en Dixon, Thomas, Cantor, Geoffrey y Pumfrey, Stephen, *Science and Religion, New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press.

³ Harrison, Peter. “‘Science’ and ‘Religion’: constructing the boundaries”, en *ibid.*

⁴ En este proceso resultaron fundamentales las transformaciones de la “filosofía natural” en el siglo XVIII, que finalmente darían vida a las ciencias naturales decimonónicas. Como señala John Gascoigne, el siglo XVIII atestiguó la transición que condujo a la filosofía natural de constituir una rama de la filosofía hacia la emergencia de un abanico de disciplinas científicas que en buena medida socavaban la idea de una visión unificada de la Naturaleza, en la que la empresa de la filosofía natural había estado tradicionalmente asentada. Ver Gascoigne, John. “Ideas of Nature: Natural Philosophy”, en Porter, Roy (ed.). 2008. *The Cambridge History of Science. The Eighteenth Century. Volume 4*. Nueva York, Cambridge University Press.

desarrollarse a lo largo de la historia del modo en que lo había hecho. Es preciso preguntarse, a partir de ello, cuáles fueron las dinámicas generales que guiaron la relación entre el catolicismo y el mundo de la ciencia, tanto en lo relativo a sus representaciones como a sus instituciones, en una coyuntura tan particular como la representada por las últimas décadas del siglo XIX, cuando los debates en torno al vínculo entre la ciencia y la religión alcanzaron un novedoso grado de virulencia. Llevar adelante un trabajo que pretenda arrogarse algún grado -incluso mínimo- de exhaustividad, al abordar un tema como éste, requería producir un texto de una amplitud extraordinaria. Aunque el objetivo de este artículo no sea ese, sí se pretende esbozar algunas cuestiones de carácter global que puedan aportar a su problematización y que puedan sugerir ciertas claves para su abordaje.

Aunque las líneas de investigación que indagan sobre el vínculo entre la ciencia y la religión han proliferado a lo largo del siglo XX y del siglo XXI, no puede decirse lo mismo respecto a aquellos trabajos que se interrogaron sobre la relación entre la ciencia y el catolicismo, particularmente para un período tan relevante como lo fue el de la segunda mitad del siglo XIX. Las obras de mayor peso que pueden citarse, a ese respecto, son *Negotiating Darwin, The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*⁵, de Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael Martínez, y *Roman Catholicism and Modern Science*⁶, de Don O' Leary. Si bien ambos libros realizan un sustancial aporte a este campo, el primero de ellos se ocupa de un tema relativamente restringido –el tratamiento otorgado a aquellas obras, denunciadas ante el *Index*, que presentaban una mirada positiva con respecto a la evolución-, y el segundo, si bien intenta construir su argumentación a partir de la línea historiográfica centrada en la “complejidad”, se desliza en ocasiones hacia una comprensión de la “ciencia” un tanto restrictiva, lo cual lo conduce a situarse quizá demasiado cerca de la vieja tesis del conflicto⁷.

El presente artículo pretende nutrirse de dichas investigaciones, a la vez que de distintas fuentes primarias tales como encíclicas y artículos periodísticos de *La Civiltà Cattolica*, para esbozar algunas nociones generales con respecto al pensamiento católico relativo a la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX. En esta línea, se pretenderá construir un argumento a partir de la denominada “teoría de la complejidad”, que postula la necesidad de interrogarse sobre el sentido de la “ciencia” y la “religión” en cada contexto específico, y sobre los entramados de factores que condujeron a que los actores en juego refirieran a ellas, y actuaran sobre ellas, de diversas maneras, en el marco de situaciones diferentes.

⁵ Artigas, Mariano, Glick, Thomas F. y Martínez, Rafael. 2006. *Negotiating Darwin, The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

⁶ O'Leary, Don. 2007. *Roman Catholicism and Modern Science*. Londres, Continuum.

⁷ Otros trabajos que puede mencionarse, aunque se ocupen de temáticas más restringidas o solo presten una atención tangencial a la cuestión del catolicismo y la ciencia en el siglo XIX, son: Paul, Harry. 1979. *The Edge of Contingency: French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. Gainesville, University Presses of Florida; Harris, Steven J. 2002. “Roman Catholicism since Trent”, en *Science & Religion, A Historical Introduction*, Baltimore, The John Hopkins University Press; De Asúa, Miguel. 2009. *De Cara a Darwin, La teoría de la evolución y el cristianismo*. Buenos Aires, Lumen; Brooke, John Hedley. 1993. *Science and Religion. Some Historical Perspectives*.

El conflicto decimonónico entre la ciencia y la religión como novedad histórica

Los estudios que analizan el vínculo entre la ciencia y la religión poseen una tradición relativamente extensa, sobre todo en la historiografía anglosajona. Aunque durante una buena parte del siglo XX ésta fuera interpretada a través de un cierto prisma que postuló, con mayor o menor énfasis, un conflicto entre ambas, las últimas décadas del siglo atestiguaron un viraje hacia el abandono de las matrices explicativas totales. Se tornó dominante, a partir de ello, un tipo de análisis que observa la injerencia de múltiples factores para analizar el vínculo entre dos categorías, “ciencia” y “religión”, cuyos significados experimentaron importantes mutaciones a lo largo de la historia y que en muchos contextos pueden difícilmente ser pensados como entidades por completo separadas.

Según Frank M. Turner, “Entre 1750 y 1870 [...] la relación entre ciencia y religión en el mundo occidental pasó de una fructífera cooperación y modestas tensiones a un duro conflicto público, una situación que muchos observadores han incorrectamente asumido desde entonces como un factor permanente de la vida cultural moderna”⁸. Este paradigma, por tanto, requiere ser interpretado e historizado más que ser usado como portador de una verdad autoevidente. En este sentido, de acuerdo con Turner, fue durante el período 1840-1890 cuando se dieron las mayores instancias de conflicto, involucrando en ambos “campos” a múltiples apologistas y defensores de sus respectivos lineamientos.

Aunque sin detenernos excesivamente en este punto, resulta interesante observar la relativa novedad que implicó concebir a la ciencia y la religión como entidades esencialmente contrapuestas. De acuerdo con dicha perspectiva, la una y la otra *debían* constituirse como esferas diferenciadas y autónomas de la experiencia humana. Y, en las lecturas más radicales, era preciso contemplarlas como antagonistas en un conflicto de amplios alcances que necesariamente concluiría con el triunfo de la *verdad* científica por sobre la *superstición* religiosa. Resulta casi imposible encontrar una postura de este tipo en otros períodos de la historia occidental moderna, y resulta completamente imposible encontrar posiciones similares que tuvieran una difusión tan amplia como aquellas defendidas por ciertos sectores en la segunda mitad del siglo XIX.

Es pertinente, en esta línea, prestar atención al concepto de “teología natural”, que dominó gran parte del pensamiento científico europeo durante los siglos XVII y XVIII, y que en Inglaterra extendería su influencia hasta mediados de la centuria siguiente. John Hedley Brooke define a la teología natural como “un tipo de discurso teológico en el que la existencia y los atributos de la deidad son discutidos en los términos de lo que puede ser conocido a través de la razón natural, en contraposición –aunque no necesariamente en oposición– al conocimiento derivado de la

⁸ Turner, Frank M. 2010. “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, en *Science and Religion. New Historical Perspectives*, p. 87.

revelación especial”⁹. Posiblemente la exposición más acabada de esta idea pueda encontrarse en el libro *Natural Theology* (1802), del filósofo y clérigo anglicano William Paley (1743-1805). En dicha obra se afirma que la existencia de un universo uniformemente planificado, a la vez asumida y confirmada por la investigación científica, se constituía como una prueba de la unidad de Dios. Y no era sólo la presencia de un oscuro Dios-arquitecto lo que de acuerdo con Paley se podía conocer a través de la ciencia; también podían deducirse algunos de sus atributos, que lo acercaban a la imagen de la Providencia cristiana. La bondad del creador, en este sentido, podía deducirse del hecho que a la necesidad de comer hubiera aunado la sensación de placer. De este modo, Paley concebía un universo meticulosamente diseñado, en el que cada órgano de cada especie había sido creado por una deidad providente para cumplir una función específica. Y era ésta una visión, según Brooke, compartida por la mayor parte de sus contemporáneos¹⁰.

Un conjunto de factores, sin embargo, tenderían a erosionar la relación de relativa armonía entre la ciencia y la religión –aunque, es preciso notar, la teología natural gozó de muy buena salud hasta las décadas finales del siglo XIX. En lo que respecta al plano de las ideas, una importante fuente de asperezas surgió de la tendencia hacia la *historización* en diferentes ramas de la ciencia: la cosmología, geología y biología, por un lado, y la crítica bíblica, por el otro. Aunque el concepto deba entenderse de un modo ciertamente distinto para ambas áreas, la incorporación de una dimensión histórica que pudiera poner en duda un cierto carácter inmutable tanto de la creación como de la revelación requería, de parte de los intelectuales y científicos cristianos, una toma de posición: aferrarse a una lectura literal de la Biblia más o menos explícita, o procurar armonizar los nuevos desarrollos científicos con una comprensión renovada de las Escrituras. Esto se volvió particularmente acuciante como consecuencia del avance de las teorías de la evolución orgánica –con el darwinismo, sobre todo, descollando entre ellas–: no sólo era difícil conciliar la evolución con la teoría del diseño, más allá de que se intentara realizarlo en numerosas ocasiones, sino que estas teorías abrían difíciles preguntas sobre el modo en que los textos sagrados debían ser interpretados.

Los efectos de la “alta crítica” bíblica, de hecho, se conjugaron con la recepción de las nuevas teorías científicas para generar, en algunos sectores, una fuerte aprehensión con respecto a sus potenciales efectos disolventes sobre las creencias religiosas. De acuerdo con Brooke, “la revolución de Darwin creó furor por muchas razones, pero de forma prominente entre ellas debe señalarse que formó parte de de una revolución mucho más amplia en las actitudes ante la Biblia. Incidió sobre un tema delicado en un período sensible, agravando una

⁹ Brooke, John Hedley. 2000. “Natural theology”, en Ferngren, Gary B. (ed.). *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*. Nueva York, Garland Publishing, p. 67.

¹⁰ Como se verá más adelante, una perspectiva similar a la de la “teología natural” sería crecientemente favorecida desde el Vaticano de mano del renacimiento del tomismo. Más allá de las muchas diferencias entre lo que ocurría en el seno del catolicismo romano y en el contexto de la Inglaterra anglicana, en ambos espacios se consideraba que la observación racional de la naturaleza podía llevar al conocimiento de una Providencia.

crisis intelectual que ya demostraba convertirse en un parteaguas”¹¹. Tanto Miguel De Asúa como Nicolaas Rupke coinciden en que, para mediados del siglo XIX, las diferentes denominaciones cristianas vieron un enemigo mayor en el desarrollo de las lecturas histórico-críticas de la Biblia que en el avance de las ciencias naturales¹².

En términos generales, la “alta crítica” puede comprenderse como el estudio de los textos sagrados del cristianismo –en particular el Antiguo Testamento- a través de la misma lectura que se aplicaba a los textos profanos, lo cual incidió en su desentronización como portadores de una verdad revelada por Dios y, en ese sentido, indiscutible. Como lo expresa Miguel De Asúa:

“La tradición consideraba que el texto sagrado era inspirado por el Espíritu Santo y por consiguiente carecía de error (inerrancia). Ése es el fundamento último de la lectura literal. Pero con el creciente surgimiento de la conciencia histórica se comenzó a explorar la posibilidad de tratar la Biblia como cualquier otro libro, a investigar sus orígenes en la historia de Israel y a entender el texto como producto de un actor humano”¹³.

Puede considerarse, en este marco, que más allá de los puntos específicos que en distintas oportunidades guiarán a los nuevos desarrollos, subyacían a éstos un conjunto de transformaciones culturales bastante más profundas. Brooke ilustra este escenario cuando afirma que:

“El laico cristiano que estuviera preparado para escuchar [la “alta crítica”] tenía que adecuarse a la idea de que la Biblia era una biblioteca cuyos libros tenían muchos autores. Tenía que adecuarse a la idea de que mostraba una evolución histórica. Tenía que contemplar una nueva y borroneada imagen de Cristo –una en la que era despojado de poderes milagrosos. Aprendería que la cristiandad predicada por San Pablo había sido informada por idiosincrasias personales. Sobre todo, aprendería que uno puede entender las Escrituras sólo si las contempla como el trabajo de hombres corrientes cuyas creencias y aspiraciones eran el producto del período y la sociedad. [...] La ciencia de la historia había creado un parteaguas. Un conjunto de presupuestos conducía hacia un Cristo humano pero históricamente elusivo. La otra –más tradicional- permitía retener al Cristo de la fe, pero al costo de cercenar los lazos con lo que Strauss llamó ‘nuestro mundo moderno’ ”¹⁴.

Aunque sería excesivo afirmar que la mayor parte de los cristianos adoptó, durante la segunda mitad del siglo XIX, una mirada tan flexible como la que describe Brooke, el pasaje

¹¹ Brooke, John Hedley, *Science and Religion...*, p. 273. [Traducción propia].

¹² De Asúa, Miguel. 2009. *De cara a Darwin. La teoría de la evolución y el cristianismo*, Buenos Aires, Lumen, p. 171 y Rupke, Nicolaas A. 2006. “Christianity and the sciences”, en Gilley, Sheridan y Stanley, Brian (eds.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, New York, Cambridge University Press, p. 231.

¹³ De Asúa, Miguel. 2009. *De cara a Darwin...*, p. 229.

¹⁴ *Ibid*, pp. 269-270.

anterior sí permitir reflexionar sobre los cambios en la cosmovisión de una amplia franja de individuos que bien podría considerarse como un cambio de paradigma. Aunque distintas formas de pensamiento con una raigambre teísta, agnóstica o materialista se hubieran extendido ya en el período de la Ilustración, una apelación como la de Strauss –antes citada- sobre “nuestro mundo moderno”, tendría un significado muy poderoso en el siglo XIX. Si la cristiandad dieciochesca manifiesta una imagen relativamente sosegada, en línea con el avance de las tendencias racionalistas que se desplegaron en el período”¹⁵, las denominaciones cristianas presentarían en el siglo siguiente una faz más conservadora y combativa. Al mismo tiempo, nuevos movimientos políticos y sociales –liberales, republicanos, socialistas o anarquistas, dependiendo del período y el lugar–, con explícitas intenciones secularizadoras, también demostraron poseer una fuerte atracción sobre amplias esferas sociales. Tiene sentido, así, preguntarse sobre los factores extra-científicos y extra-religiosos que condujeron a que, durante la segunda mitad del siglo XIX, el sentido de la ciencia se encontrara cada vez más disputado por grupos que veían en ella el vehículo para conseguir una redención estrictamente humana del mundo o una fuerza que, librada a su propia dinámica, podía resultar social, política y teológicamente disolvente.

Según Frank M. Turner, las décadas entre 1840 y 1890 resultaron fundamentales –en el contexto inglés– para la articulación de un concepto de ciencia autónomo con respecto a la religión¹⁶. En este sentido, si una de las consecuencias de la reacción conservadora propiciada por la Revolución Francesa implicó el rechazo de las perspectivas científicas más cercanas al naturalismo o al agnosticismo –asociadas a la disolución de la autoridad ocurrida en Francia–, y la adopción de una laxa teología natural que cobijaba al conjunto de las actividades científica legítima, para mediados del siglo XIX, nuevas voces se alzarían para denunciar dicho paradigma y reestructurar el campo científico.

Así, una nueva comprensión de la actividad científica, dotada a su vez de una nueva expresión institucional, emergió del conflicto de dos sectores que se estaban redefiniendo a sí mismos a lo largo del siglo XIX: por un lado, un conjunto de científicos que pugnaban por dotar a la ciencia de un marco naturalista y profesional más estrecho; por el otro, sectores religiosos que, apartándose de la relativa moderación del siglo XVIII, enfatizaban la centralidad de una religión revelada, dotada de un fuerte basamento dogmático y sacramental¹⁷. Paralelamente, las generaciones más jóvenes de científicos e intelectuales comprometidos con la ciencia atacaron los presupuestos de la teodicea social que se

¹⁵ Heimann, Mary. 2006. “Catholic revivalism in worship and devotion”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, p. 70.

¹⁶ Turner, Frank M. 2010. “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”.

¹⁷ *Ibid*, pp. 88 y 89.

sostenía sobre la teología natural: esto es, que si el mundo había sido creado por una Providencia omnisciente, entonces el mal que podía observarse en el mundo debía necesariamente existir en función de fines trascendentes.

De esta forma, el vínculo entre ciencia y religión –y en este caso el propio proceso a partir del cual ambas categorías fueron definidas–, sólo puede comprenderse en su específico contexto social, político y cultural. En esta misma línea, Rupke enfatiza las polémicas antes referidas en su marco específico: el conflicto tenía como trasfondo material una lucha por el dominio de los espacios académicos, en un período a lo largo del cual las ciencias atravesaron un proceso de institucionalización y profesionalización que estuvo acompañado por un creciente resentimiento con respecto a la posición ocupada por autoridades eclesiásticas dentro de dichos ámbitos¹⁸.

No son sólo los cambios internos atravesados por las comunidades científicas y religiosas los que deben ser tomados en cuenta a la hora de analizar estos fenómenos. Turner también enfatiza la relevancia de ciertos factores que coadyuvaban a otorgar su faz específica a los debates en torno a estos temas que se producirían durante el siglo XIX. En primer lugar, la gran expansión editorial ocurrida entre 1750 y 1870, permitió que los debates recibieran una atención ampliada del público. En segundo lugar, y muy vinculado al punto anterior, la extensión de la educación con recursos estatales en la segunda mitad del siglo XIX: esto no sólo produjo nuevos lectores, sino que también generó nuevas áreas de conflicto entre quienes favorecían una educación religiosa y aquellos que se inclinaban por la enseñanza laica¹⁹. Por último, Turner señala –refiriéndose específicamente al caso inglés, aunque su afirmación no se acote necesariamente a éste–, que entre 1850 y 1860 el contexto más próspero y seguro debilitó los miedos del pasado y quitó fuerza a la teodicea construida sobre la teología natural²⁰. Puede sostenerse junto a dicho autor, a partir del complejo entretrejimiento de factores antes enunciado, que “La historia intelectual no es sólo una narrativa de ideas cambiantes. Es también el registro de los eventos que ocurren en la vida intelectual como resultado de la acción y organización de los seres humanos con respecto a ideas y con los valores que asocian con ellas”²¹.

¹⁸ Rupke, Nicolaas A., 2006. “Christianity and the sciences”, pp. 177-180.

¹⁹ Estos desarrollos editoriales y educativos se encuentran fuertemente entrelazados con el avance de las publicaciones científicas de divulgación que emergieron en este período, muchas de las cuales sencillamente no prestaron atención a la posible injerencia divina para explicar la creación del mundo. De hecho, una de las obras más influyentes que según Rupke puede inscribirse en este corpus es *Kosmos*, de Alexander Von Humboldt, en el que no se hacía ninguna referencia a fuerzas sobrenaturales para explicar el origen del universo. Ver Rupke, Nicolaas A. 2006. “Christianity and the sciences”, pp. 172-174.

²⁰ Turner, Frank M. 2010. “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, pp. 104-105.

²¹ *Ibid*, p. 105.

Las interpretaciones católicas sobre la ciencia: entre la dispersión de voces y la formalización dogmática

El modo en que el mundo católico²² se relacionó con un campo científico cuyas fronteras y axiomas se encontraban en proceso de definición debe comprenderse a la luz de dos ejes: por un lado, la búsqueda desarrollada por la Iglesia para reestructurar sus instituciones ante los desafíos del “mundo moderno” y de neutralizar la amenaza de sectores anticlericales que se proponían reducir su capacidad de influencia pública; por otro lado, el intento de vincularse con un campo científico que tendió hacia el cercenamiento de sus vínculos con la religión y que, en los casos más extremos, pudo dar vida a un nuevo tipo de sacralidad laica, vinculada a la ciencia que anhelaba reemplazar a la sacralidad religiosa. Dado que tanto el ámbito científico como la Iglesia se encontraban involucrados en procesos transformativos, debe enfatizarse que en estas dinámicas dialogaron y se enfrentaron un conjunto de voces que no pueden reducirse a dos lineamientos simples. Es imposible imaginar que todos los católicos compartieran un mismo núcleo de creencias con respecto a la ciencia –de hecho, es difícil pensar que siquiera en la propia Iglesia existiera una unidad de pensamiento al respecto–, del mismo modo que no puede concebirse que todos los científicos, enmarcados dentro de las respectivas instituciones y ámbitos de circulación que les conferían legítimamente dicha adscripción, expresaran perspectivas homólogas²³.

En cualquier caso, y sin extendernos en este punto, puede argumentarse que el campo científico se encontraba sumergido en un proceso de autonomización y laicización, más allá de las discrepancias que pudieran existir entre los científicos individuales. Con respecto al mundo católico, sin dejar de contemplar la existencia de una multiplicidad de voces discordantes, también puede encontrarse un cierto marco que organizaba las ideas de un amplio sector del clero. En 1879 el Papa León XIII publicó la Encíclica *Aeternis Patris*, en un esfuerzo por unificar las vertientes teológicas de la Iglesia bajo la égida del neotomismo. Transcurrida poco más de una década, en 1893, promulgaría la encíclica *Providentissimus Deus*, sancionando los lineamientos que oficialmente debería seguir la exégesis bíblica.

Según Miguel De Asúa, dicho documento tuvo como uno de sus objetivos responder a ciertas cuestiones fundamentales sobre el vínculo entre la ciencia y la religión. En ella se incluyó un enunciado ampliamente utilizado por los comentaristas del período para lidiar con tales problemáticas: “el intérprete debe demostrar que nada contradice la Escritura bien explicada a

²² Término en el cual englobaremos tanto al Vaticano como a asociaciones laicas y pensadores individuales, cuyo accionar no puede reducirse al del primero.

²³ Dentro del campo científico, por ejemplo, un personaje tan renombrado como John Tyndall (1820-1893) podía afirmar que, para superar las constricciones del empiricismo, era necesario recurrir a la especulación científica en vez de a las nociones sobrenaturales. En sus palabras, “Por una necesidad engendrada y justificada por la ciencia cruzo las fronteras de la evidencia experimental, y discernio en...la Materia... la promesa y potencia de toda la Vida terrestre”. De este modo Tyndall abría las puertas para una suerte de “metafísica científica”, que difícilmente fuera aceptada por la totalidad de sus colegas. Ver O’ Leary, Don. 2007. *Roman Catholicism and Modern Science*. Londres, Continuum.

las verdades que aquellos que estudian las ciencias físicas dan como ciertas y apoyadas en firmes argumentos”²⁴. De Asúa enfatiza la centralidad otorgada a la *demonstración* para aceptar una teoría del orden de las ciencias naturales²⁵. Como luego se verá, en ello jugaban un papel esencial los criterios que permitían aceptar una cierta hipótesis como *demonstrada*, ya que su relativa laxitud permitía un margen importante para rechazar aquellas teorías que manifestaban una faz más insidiosa.

Un segundo elemento muy importante de la encíclica fue el papel que en ella se otorgaba a la filosofía para lidiar con la ciencia: si el científico cruza los confines a los cuales su disciplina debe circunscribirse y se adentra en la especulación filosófica, es tarea del filósofo – neotomista– señalar sus excesos y re-situarlo en esa dimensión más limitada de lo empírico que debe ser la suya²⁶. Del mismo modo que con el concepto de *demonstración*, la noción de que la filosofía debía constituirse como “guardiana” del conocimiento legítimo tenía importantes consecuencias; sobre todo si los límites entre ésta y la ciencia empírica se mostraban borrosos.

Como ya se ha señalado, las perspectivas historiográficas centradas en la “complejidad” tendieron a descartar que pueda hablarse de dos categorías diferentes, ciencia y religión, que se conserven iguales a sí mismas a lo largo de la historia. Posiblemente resulte inadecuado, por lo tanto, centrar el análisis de la encíclica –y, en general, de las formulaciones católicas con respecto a los modos contemporáneos de “hacer ciencia”– en la mayor o menor “apertura científica” que pudieran habilitar. Es pertinente recuperar, para contemplar este problema, la clásica admonición realizada por Herbert Butterfield contra la “historiografía Whig” en su libro *The Whig interpretation of history* (1931). Según Butterfield, los historiadores whig extrapolaban categorías presentes al pasado, e imaginaban la Historia como atravesada por una línea recta encaminada hacia el progreso de la humanidad –lo que generaba una división, inevitable, entre los héroes y villanos de ese progreso. Enfrentado a dicho escenario, el autor propugnaba un abandono del “presentismo” en aras de una recuperación contextualizada de los hechos históricos.

Deben considerarse, en esta línea, dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, que la relación entre la “ciencia” y la “religión” presenta enormes variaciones a lo largo de la historia. Esto significa que no se puede trazar ninguna narrativa general al respecto, y que resulta necesario contemplar las confluencias, negociaciones o divergencias en cada contexto particular de acuerdo a los factores particulares que se encontraran en juego. En segundo lugar, y con una enorme relevancia para el primer punto, que hablar de ciencia y religión como dos categorías estables a lo largo de la historia implica incurrir en una falacia, dado que ambas se definen fluidamente en el marco de los distintos contextos en que son nombradas.

²⁴ Encíclica *Providentissimus Deus*.

²⁵ De Asúa, Miguel. 2009. *De cara a Darwin...*, p. 256.

²⁶ *Ibid.*

Si estas dos premisas se tienen en consideración, puede argumentarse que gran parte del siglo XIX constituye un escenario muy particular, puesto que en ciertos casos significativos la relación entre ciencia y religión se configuró en torno a una disputa explícita por la definición de aquello que puede ser llamado “ciencia”. Y las posiciones adoptadas por la Iglesia Católica resultan paradigmáticas en este sentido –aunque, ciertamente, no representen un caso único; como antes se señaló, la teología natural fue descartada en Inglaterra sólo en las últimas décadas del siglo. Frente al avance de una epistemología construida en torno al método hipotético-deductivo y a un fuerte predominio de la investigación empírica, que tendía a excluir los elementos explicativos vinculados a lo religioso, la Iglesia favoreció una epistemología centrada en el neotomismo que otorgaba un valor privilegiado al “conocimiento certero” obtenido a partir de un sólido marco lógico-filosófico y al papel jugado por las “causas primeras” –en este caso, como puede suponerse, la acción divina.

Esto no significa que nos encontremos frente a un conflicto insalvable entre la “ciencia” y la “religión”, en cuanto a ruptura epistemológica entre dos esferas teleológicamente destinadas al desencuentro. Hablar de un conflicto entre ambas implicaría caer en esa falacia, antes mencionada, que las supone como categorías intemporales y siempre iguales a sí mismas, pero más o menos “contaminadas” por factores exógenos. Lo que puede observarse en este período es que, dentro de ciertos límites, la propia definición de “ciencia” se encontraba en disputa. El hecho de que, retrospectivamente, esto haya sido contemplado como un conflicto entre la “ciencia” y la “religión” es producto, puede argumentarse, de que una de las dos definiciones en pugna haya resultado “vencedora”: la ciencia contemplada como una esfera de la acción humana que se cierra sobre sus propias fronteras, y que presenta una distancia radical con otras esferas tales como la religiosa.

Por lo tanto, más que señalar para este período un conflicto que se explica a sí mismo dados los principios contradictorios que rigen a la ciencia y la religión, es preciso comprender por qué un conjunto de actores contextualmente situados propusieron matrices epistemológicas específicas que colisionaron entre sí. Para interpretar las acciones de la Iglesia y los católicos a este respecto, por lo tanto, debe contemplarse una multiplicidad de factores que poco tiene que ver, *a priori*, con la práctica científica definida de un modo restringido.

Por un lado, es necesario contemplar la situación conflictiva de la Iglesia a lo largo del siglo XIX, la cual debió enfrentarse a su disolución en cuanto estado territorial y a un conjunto de iniciativas que, provinieran del estado o de la sociedad civil, tenían como objetivo limitar sus áreas de acción tradicionales. Esto condujo a que el Vaticano, que se percibía a sí mismo en situación de “asedio”, llevara adelante una fuerte transformación de sus instituciones, adoptando un sesgo de fuerte desconfianza con respecto a la definición liberal de las virtudes “modernas”. Dicho escenario generaba una mayor proclividad a la toma de posiciones intransigentes y a la re-activación de modelos tradicionales como guías para la acción presente, más allá de que la apelación a lo “tradicional” no pudiera más que funcionar como construcción

de una *tradición selectiva*, y en cuanto tal implicara mucho más una adecuación a un nuevo contexto que el intento imposible de recuperar un pasado idealizado²⁷.

De igual forma, tampoco puede obviarse que las disputas en torno a la ciencia incorporaron elementos políticos e ideológicos muy poderosos. Como ya se mencionó, distintos sectores anticlericales recurrieron a un discurso que pretendió estar anclado en la ciencia para desprestigiar al cristianismo en general, y a la Iglesia Católica muy en particular. Esta última, también propugnaba que la “verdadera ciencia” era en realidad patrimonio de los católicos. Citando a Christopher Clarke, la lucha por la apropiación de “lo científico” se vinculó a un conflicto más global entre la Iglesia y diferentes agentes y agrupaciones anticlericales; puede afirmarse que, en un período de cambio profundo como el representado por las últimas décadas del siglo XIX, en el que los campos discursivos podían manifestar una particular inestabilidad, las guerras semánticas por la apropiación de conceptos y significaciones alcanzaron una particular intensidad. La ciencia, así, se encontraba envuelta en grandes tramas de sentido que le otorgaban coherencia en cuanto componente de esa totalidad.

Los conflictos en torno a la ciencia, por otro lado, no se circunscribieron a una dimensión puramente discursiva. Definir “lo científico” permitió, a su vez, establecer cuáles eran las instituciones legítimas en las cuales se podía producir conocimiento científico, quién las controlaba y cuáles eran los sujetos concretos que, dado un cierto conjunto de condiciones, podían ser reconocidos socialmente como científicos²⁸. John Hedley Brooke da cuenta de las fuertes oscilaciones que atravesaron las instituciones científicas de diferentes países como consecuencia de las transformaciones del escenario político. En el caso francés, por ejemplo, la transición del Segundo Imperio a la Tercera República produjo modificaciones sustanciales en el campo científico y, a raíz de ello, modificó los criterios que permitían la aceptación o rechazo de determinadas líneas teóricas. En 1862, cuando *El Origen de las Especies* fue traducido al francés con un prólogo particularmente virulento redactado por Clemence Royer, el ámbito científico parisino manifestaba un relativo conservadurismo e intentaba defenderse de las interpretaciones materialistas de la evolución, de las reivindicaciones vinculadas a la generación espontánea y de los modelos poligénicos de la raza humana. Durante la década de 1870, sin embargo, la situación cambió profundamente cuando la Tercera República adoptó una ideología científicista que incorporaba fuertes elementos darwinianos. Así, señala Brooke, “La

²⁷ El concepto de tradición selectiva pertenece a Raymond Williams. Ver Williams, Raymond. 2009. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires, Las cuarenta, p. 153.

²⁸ Michel Foucault señalaba, en sus lecciones del Collège de France, que la ciencia moderna se encuentra vinculada a “cierta postulación filosófica científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o constatación como derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración”. En su opinión, sin embargo, la demostración científica no es, en esencia, más que un ritual, y el presunto sujeto universal del conocimiento no es más que un individuo determinado históricamente. El interrogante sobre quién se encuentra habilitado para hacer ciencia –esto es, quién es el sujeto real detrás del sujeto universal- requiere por lo tanto ser delimitado a la luz de sus variaciones históricas. Ver Foucault, Michel. 2012. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, FCE, p. 269.

Universidad de París fue purgada de académicos con inclinaciones clericales y el ministro de educación nombrado en 1879, Jules Ferry, se convirtió en el epítome del cambio cuando contrastó la ‘moderna educación científica’ con la ‘vieja educación literaria’ de la Iglesia”²⁹. Una consecuencia importante de esto fue que los científicos cercanos al catolicismo eran estrictamente vigilados, sobre todo si intentaban utilizar su cátedra universitaria para denunciar los valores seculares. La crítica más usual que se formulaba contra los intelectuales católicos consistía en que era imposible ser a la vez un creyente y un *savant*, ya que las demandas de la fe tenderían a cerrar o desviar ciertos ejes investigativos³⁰. A su vez, según Harry W. Paul, la avanzada anticlerical también propició el desarrollo de una estructura católica de ciencia y tecnología que sobreviviría por largos años³¹.

Es preciso considerar este complejo entramado de factores políticos, sociales e institucionales para comprender la aparente ruptura epistemológica entre aquello que diferentes instituciones católicas identificaban como “ciencia” y lo que era descartado bajo la acusación de ser espurio o ideológico. En este contexto, muchos voceros católicos que escribían sobre estos temas tendieron a plantear una dicotomía entre la “verdadera ciencia” y la “falsa ciencia”, o entre la “buena ciencia” y la “mala ciencia”. Un ejemplo interesante de ello puede observarse en una extensa serie de artículos publicados por *La Civiltà Cattolica* en 1877, donde se reseñaba y criticaba la obra *History of the Conflict Between Religion and Science*, del químico anticlerical norteamericano John William Draper. Éste manifestaba una fuerte alarma por desarrollos recientes dentro de la Iglesia —sobre todo la publicación del *Syllabus*³² y la doctrina de la infalibilidad papal—, a los que contemplaba como la culminación de un proceso histórico a través del cual la Iglesia había constreñido la libertad intelectual de sus seguidores y se había opuesto al progreso y al avance de la ciencia. Así, Draper realizó una extensa recapitulación histórica con la que apuntó a demostrar el modo en que, particularmente luego de los tiempos de Constantino, las instituciones católicas se habían encerrado más y más en un dogmatismo irracional que no había sido —“y nunca podrá ser”— conciliable con la labor científica³³.

²⁹ Brooke, John Hedley. 1993. *Science and Religion...*, p. 297.

³⁰ *Ibid*, p. 298.

³¹ Paul, Harry. 1979. *The edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, p. 3. También el Vaticano intentaría impulsar el fortalecimiento de sus propias instituciones científicas, bajo la iniciativa de Pío IX y León XIII. Así es que fueron fundados, o re-fundados, el Observatorio Vaticano, en 1888, y la Pontificia Accademia dei Nuovi Lincei, en 1847. Sin embargo, como señala Steven J. Harris, la Iglesia nunca recuperaría los niveles de producción y mecenazgo científico de que dispuso hasta el siglo XVIII. Ver. Harris, Steven J. 2002. “Roman Catholicism since Trent”, Londres, Continuum.

³² El *Syllabus Errorum* fue un documento publicado por la Santa Sede bajo el pontificado de Pío IX, en 1864. Con un discurso fuertemente anti-liberal y anti-moderno, fue en general señalado por los anticlericales del período como la máxima expresión del oscurantismo de la Iglesia.

³³ Es pertinente remarcar, por otro lado, que el libro de Draper junto a *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), de Andrew Dickinson White, son usualmente señalados como los iniciadores de lo que posteriormente se denominaría la “tesis del conflicto” entre la ciencia y la religión.

Es necesario tener en cuenta que *La Civiltà Cattolica* de ningún modo puede ser tomada como la voz autorizada o representativa del catolicismo en general. Puede considerarse, de hecho, que su línea editorial tenía ciertas características que le daban un tono particular: en lo relativo a las cuestiones científicas, por ejemplo, se apegaba sin concesiones al paradigma neotomista y se constituyó en uno de sus más fervientes defensores. De acuerdo con Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez, sin embargo, algunas características en su relación con el Vaticano le permitían disponer de un singular nivel de autoridad. Así, el periódico se publicaba con el total apoyo de la Santa Sede, y de hecho cada edición solía atravesar un proceso de revisión por parte de la Secretaría de Estado del Vaticano antes de ser efectivamente puesta en circulación. En opinión de dichos autores, esta publicación debe comprenderse, a la vez, como un órgano privilegiado en su relación con el Vaticano y como uno de los principales defensores de una línea dura en su acercamiento a la ciencia que no reflejaba necesariamente las muchas veces complejas discusiones que se desarrollaban puertas adentro de la Santa Sede³⁴.

Con respecto a la justificación del “Examen crítico” publicado por *La Civiltà Cattolica*, resulta sugerente el modo en que se lo sitúa en un contexto de ataque generalizado a la religión católica, lo cual le otorga desde el comienzo una fuerte tonalidad de batalla. Se afirma, de este modo, que:

“... en estos días todos los sectarios, en todo el mundo y con increíble unidad de propósito y perseverancia de acción, mueven guerra nunca vista á la fé Romana con las armas de una ciencia embustera. Decíamos guerra nunca vista, porque, de mil diversos modos se ha combatido á la Iglesia en siglos pasados; pero el oponerle la ciencia, como ahora se hace, es un arte diabólico puesto solamente en juego desde fines del siglo último hasta nuestros días. Prométense ¡tristes! vencer y aniquilar, por medio de la ciencia, la fé aquella que no pudieron vencer con infinitas y crueles persecuciones descargadas sobre los que la profesaban, y vencerían, ciertamente, si la verdadera fé Romana fuese opuesta a la verdadera ciencia; pero tal oposición no aparece sino falseando ó las doctrinas de aquella ó los dictados de esta. Por esto, el trabajo principal de los sabios católicos debiera en nuestros días ser el demostrar la conveniencia que existe entre la fé y la ciencia, prosiguiendo la obra

La obra provocó airadas respuestas por parte de autores católicos. Gustavo Bueno menciona, para el caso español, los siguientes libros: *Luz en la Tierra; demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos*, de Abdón de Paz –publicada en 1881 como ganadora de un concurso sobre el tema organizado por la Real Academia de Ciencias Morales–; *Harmonía entre la ciencia y la religión* (1879), de Miguel Mir; *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (1879), de F. Tomás Cámara; *Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia* (1880), de A. Comellas Cluet; y *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas* (1883), de José Mendive. Ver Bueno, Gustavo. 1989. *Cuestiones cuolibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori, pp. 41-42.

³⁴ Artigas, Mariano, Glick, Thomas F. y Martínez, Rafael A. 2006. *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution (1877-1902)*, pp. 27-30.

comenzada por Santo Tomás de Aquino. [...] la ciencia que pretende oponerse a la fe, no es ciencia, sino encubierta ignorancia”³⁵.

Aquella ciencia que los críticos de la Iglesia pretendían utilizar para atacarla, entonces, no es una “ciencia verdadera”, sino que representa más bien un conjunto de falsedades cuyo principal objetivo es actuar como arma de lucha. La pregunta es, entonces, en qué consiste esta “ciencia verdadera” y cómo se la puede separar de la “ciencia falsa”. En un artículo posterior de esta misma serie puede encontrarse una respuesta muy concreta a estas preguntas, cuando se realiza una defensa del anatema lanzado contra la *ciencia moderna* en el *Syllabus*. Allí se identifica la ciencia verdadera como aquella que descansa sobre las bases de la escolástica, y se denuncia a las formulaciones teóricas que eluden sus “probados principios”. Se afirma, a partir de ello, que las teorías de la ciencia moderna descansan sobre evidencias insuficientes y bases carentes de solidez:

“El silogismo, del cual deriva de su fuerza toda deducción, no es á la ciencia lo que el telescopio es a la astronomía, el descubridor de la verdad oculta y el medio de confirmar la verdad ya encontrada? ¿No es el método, del cual el silogismo es forma, sea sintético o analítico, un camino seguro, infalible, científico? Y bien: esos son los principios de la escolástica y ese su método. Los supremos principios racionales que la misma profesa, bases de toda clase de ciencias, no son otra cosa que aplicaciones de aquel otro principio del método; sus demostraciones sobre la esencia de las cosas son todas resultados de ese método. Sabemos demasiado que a esos principios y a ese método no pueden ajustarse las doctrinas de la moderna ciencia, con átomos, a la vez contingentes y necesarios y eternos; con orden cósmico sin ordenador; con fuerzas sin principio de donde deriven; con virtud generadora en plantas y animales consistente en un movimiento imaginario, sin que se sepa ni el porqué, ni el cómo, ni el cuándo de esa virtud seminal; con actos de voluntades libres, e ideas del entendimiento sobre la virtud, la verdad, el orden, la belleza, la justicia, actos que nada son sino rotaciones u oscilaciones de los átomos cerebrales”³⁶.

La “escolástica” —esto es, el neotomismo— se tomó entonces como el único marco epistemológico a partir del cual se puede construir conocimiento científico. Puede comprenderse como este enfoque, con un fuerte basamento filosófico-teológico, se mostró altamente disonante con la forma de hacer ciencia favorecida por las principales teorías científicas del período. Según el autor de *La Civiltà Cattolica*, sólo puede considerarse como conocimiento cierto aquello que se sustente sobre un sistema lógico intachable, que incluya la existencia de Dios como causa primera; así, las teorías más “empiristas” provenientes de la

³⁵ *La Civiltà Cattolica*, Vol. 1, Serie 10^o, 6 de enero de 1877, p. 145. [Las traducciones del italiano fueron tomadas de los artículos publicados por el periódico argentino *La América del Sud* entre agosto y octubre de 1877].

³⁶ *La Civiltà Cattolica*, Vol. 3, Serie 10^o, 7 de julio de 1877, p. 297-298.

geología y la biología, por ejemplo, difícilmente pudieran resultar satisfactorias al ser evaluados desde tal paradigma.

Esta rigidez a la hora de analizar las teorías científicas “modernas” no implicaba necesariamente su rechazo, sino que conducía muchas veces a su puesta en suspenso. Esto puede verse con claridad en el modo en que el “Examen crítico” trata con las teorías geológicas y biológicas expuestas en el libro de Draper: al constatar que no existe un consenso total para explicar y describir su funcionamiento –a pesar de que para algunos casos el consenso fuera muy amplio-, se afirma que no pueden ser consideradas “verdaderamente científicas” hasta que no sean probadas de un modo fehaciente. Y si el ejemplo que se tomaba de “demostración fehaciente” provenía de teoremas básicos de la geometría euclidiana, tal comprobación podía resultar altamente difícil de obtener.

Es interesante, por otro lado, observar cómo en esta serie de textos el autor de *La Civiltà Cattolica* procura exponer la tesis exactamente opuesta a la de Draper: en su opinión la Iglesia Católica no sólo no fue un obstáculo para la ilustración de la humanidad, sino que fue su principal impulsora:

“¿De veras, no han escrito los antiguos padres y doctores de la Iglesia, después de Constantino, obras y tratados, y no en escaso número, de ciencias y de artes, hasta de música? ¿Los Papas y los obispos no estimularon constantemente el cultivo de las mismas ciencias, creando universidades, que en estos últimos siglos han sido en Europa las escuelas principales del protestantismo, habían sido fundadas por Papas, por Obispos, por la Iglesia? ¿Que más? Los llamados establecimientos de pública y científica instrucción que ahora existen en Europa, casi todos se hallaban en manos del clero católico, y discípulos de ese clero católico fueron cuantos, por su saber y erudición, son ahora hasta las nubes ensalzados”³⁷.

A la tesis del conflicto de Draper se opone, por tanto, una suerte de tesis de la perfecta armonía entre la Iglesia y la ciencia, que convierte a la primera en una institución central en el desarrollo de la labor científica. De este modo, si ciertos sectores anticlericales buscaron construir una narrativa que vinculara el catolicismo con el oscurantismo, los católicos que se encontraban enfrentados con ellos pretendieron hilvanar un relato que situaba a la Iglesia Católica en el centro mismo de la Razón.

Recuperar estos artículos es pertinente, dado que reflejan la postura hacia la ciencia de muchos católicos contemporáneos. Pueden mencionarse numerosos ejemplos en que este paradigma se puso de manifiesto. Durante el Concilio Vaticano I, celebrado entre 1869 y 1870, la “apologética escolástica” fue dominante en aquellas proposiciones que se refirieran a cuestiones epistemológicas o científicas. Así, la Constitución Dogmática de la Fe Católica, promulgada en la tercera sesión del concilio, establecía que:

³⁷ *La Civiltà Cattolica*, Vol. 2, Serie 10º, 7 de abril de 1877, p. 302.

“Dios, el principio y el fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de la consideración de las cosas creadas, por el poder natural de la razón humana: desde la creación del mundo, su naturaleza invisible puede ser claramente percibida en las cosas que fueron creadas”³⁸.

Según Don O’ Leary, dicho enunciado se mostraba en concordancia con el pensamiento de Santo Tomás y se oponía al más antiguo postulado agustiniano de que el conocimiento de Dios no era posible sin una ayuda extra-humana³⁹. En el concilio se concluía, a su vez, que no podía existir una falta de concordancia entre la ciencia y la fe, puestos que ambas se complementaban la una a la otra. Esta apologética científica, de fuerte raigambre tomista, se mostraba muy extendida ya antes de que León XIII publicara la encíclica *Aeternis Patris* en 1879, y no haría más que expandirse en los años siguientes. Harry Paul da cuenta de la enorme expansión del tomismo en las décadas finales del siglo XIX. En Italia, con la creación de un conjunto de publicaciones que adherían a dicha línea y el trabajo de ciertos científicos católicos que intentaban fundamentar las ciencias modernas con principios escolásticos, Paul considera que el renacimiento de la intelectualidad católica contuvo un fuerte elemento tomista. Dicha corriente también se expandió intensamente en Alemania, Bélgica y Francia, y, de un modo general, se convirtió en la “punta de lanza de la *intelligentsia* clerical”⁴⁰.

Resulta palpable, en estos casos, la lucha conceptual que apunta a definir “lo científico”, fuertemente condicionada por un contexto de lucha entre la Iglesia y el anticlericalismo. Esto no significa, como podrá suponerse, que existiera una brecha efectiva y total que separaba la epistemología católica de la que defendían los “científicos modernos”. Más allá de que pueda discernirse la existencia de dos matrices diferentes, su identificación no va mucho más allá de la construcción de tipos-ideales. Como ya se mencionó, no sería razonable imaginar un campo científico cuyos vínculos con el mundo religioso hubieran sido totalmente cercenados. Y tanto dentro de uno como del otro, existían espacios para la disidencia, el intercambio o incluso la aprehensión velada.

Las ambigüedades manifestadas por el propio Vaticano frente a las nuevas teorías científicas pueden observarse, por ejemplo, en su recepción del pensamiento evolucionista. Como demuestran Artigas, Glick y Martínez, el Vaticano nunca realizó una condena formal de la evolución, y su postura al respecto tendió a manifestar una gran cautela. Estos autores enuncian cómo el Santo Oficio nunca se ocupó directamente del tema, y cómo en las discusiones sobre libros específicos que fueron examinados por la Congregación del *Index* puede observarse la injerencia de diferentes voces que propusieron estrategias diversas para enfrentar la problemática evolucionista. De esta forma, es posible afirmar que no existió un

³⁸ Citado en O’ Leary, Don. 2007. *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, p. 55.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Paul, Harry. 1979. *The edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, p. 169.

plan general para lidiar con el tema de un modo definitivo, sino que la Curia Romana actuó en cada ocasión de acuerdo a las exigencias planteadas por contextos cambiantes⁴¹.

Los debates sobre los libros denunciados ante el *Index* expresan, sería difícil dudarlo, una cierta primacía de las posiciones antievolucionistas. En ellos, sin embargo, puede también discernirse un amplio espectro de opiniones que se extienden desde una aceptación de la visión científico-moderna de la evolución, que se intentaba armonizar con el dogma católico, hasta su negación rotunda en el marco de una perspectiva vinculada al neotomismo que otorgaba un papel mucho más importante a la lógica filosófico-teológica y a la “autoridad” que a las formulaciones sustentadas sobre investigaciones empíricas y una metodología hipotético-deductiva.

Incluso aquellos personajes que parecerían situarse en las antípodas de la ciencia moderna, sin embargo, se expresaban en un lenguaje que procuraba sostenerse sobre criterios de cientificidad, a pesar de que, como ya se mencionó, estos fueron diferentes a los que pudieran utilizarse dentro del campo científico “laico”. En este sentido, uno de los argumentos más utilizados para negar la evolución consistía, sencillamente, en negar su carácter científico. Así, el jesuita Salvatore Brandi, de *La Civiltà Cattolica*, escribía en 1898 que:

“El primer impedimento para aceptar la evolución por parte de los católicos educados proviene no del miedo de contradecir a la Biblia, sino de la *insuficiencia científica* de ese sistema, esto es, la absoluta falta de evidencia que lo confirme, sea como teoría o como hipótesis.

En esta situación, me resulta que quien obstinadamente defiende la teoría de que el cuerpo humano descendió de un mono o cualquier otro animal, contra las opiniones tradicionales de los Padres de la Iglesia, puede con buenas razones ser llamado precipitado”⁴².

En una afirmación como ésta puede observarse la confluencia de dos factores. En primer lugar, la rigidez con la que el articulista establece los criterios para definir la cientificidad de una teoría. Como antes se refirió, de acuerdo con dicha perspectiva sólo se podía conferir carácter científico a aquellos planteos que se construyeran a partir de silogismos lógicamente intachables. Cuando se juzgaba una teoría como aquella referida a la evolución, que proponía un gran esquema explicativo a partir de postulados empíricos específicos, el margen para aceptar o rechazar su “rigor científico” resultaba por lo tanto muy elevado.

A lo anterior se sumaba el hecho de que, hacia fines del siglo XIX, distaba de existir un consenso con respecto a los mecanismos de la evolución y, de hecho, la hipótesis darwiniana de la selección natural había caído progresivamente en un cierto descrédito. En palabras de Miguel De Asúa, “Durante las tres últimas décadas del siglo XIX, cobraron fuerza varias corrientes de

⁴¹ Ver Artigas, Mariano, Glick, Thomas F. y Martínez, Rafael. 2006. *Negotiating Darwin*.

⁴² *Ibid*, p. 229.

pensamiento evolutivo, como el neolamarckismo, la teoría de la ortogénesis y el mendelismo, las cuales, a la hora de tener que explicar la evolución de las especies, parecían ofrecer opciones mejor fundadas que la selección natural”⁴³. Esto permitía cimentar el rechazo de los católicos que veían en el evolucionismo la emanación de una cosmovisión materialista; si no había acuerdo con respecto al modo en que la evolución se desarrollaba, eso tendía a demostrar que la teoría en su totalidad era insostenible. Es razonable argumentar, a partir de ello, que un tiempo de fuerte inestabilidad dentro del campo científico con respecto a la búsqueda de consensos generales ofrecía mayores posibilidades para la formulación de criterios alternativos para delimitar “lo científico”.

A pesar de que Roma nunca se pronunció oficialmente al respecto de la evolución —a diferencia de *La Civiltà Cattolica*, que lo hizo una y otra vez— tiene sentido prestar atención a dos casos, los de Dalmace Leroy y St. George Mivart, que pueden resultar interesantes para considerar dicha temática.

Leroy, perteneciente a la orden de los dominicos, publicó en 1891 *La evolución restringida a las especies orgánicas*, cuya segunda edición fue denunciada al *Index* en 1894. El objetivo principal del libro consistía en armonizar la evolución y el dogma católico, para lo cual enfatizó el hecho de que, por más que dicha teoría hubiera sido utilizada para criticar a la religión, sería posible realizar un análisis más ecuánime cuando el escenario se calmara. Leroy, por tanto, tenía plena consciencia de las derivas extra-científicas del evolucionismo; ya porque fuera utilizado para atacar a la Iglesia, o porque fuera rechazado ante la percepción que, justamente, no era más que un arma usada por los anticlericales en contra del catolicismo.

Este caso resulta de particular interés porque la Congregación del *Index*, ante el debate generado por el libro, encargó cuatro estudios al respecto por diferentes consultores cuyas opiniones se mostraron bastante divididas. Los dos primeros fueron mayormente favorables a Leroy, el tercero desfavorable pero cauto, ante la posibilidad de condenarlo y el cuarto completamente desfavorable. Finalmente la obra sería condenada, pero sin que se publicara el decreto pertinente; a cambio, Leroy debió escribir una retractación pública, la que fue presentada como fruto de una decisión personal.

De las cuatro evaluaciones realizadas sólo una planteaba una objeción propiamente científica a la evolución, mientras que las otras se centraban en cuestiones teológicas y filosóficas en las cuáles el problema de la exégesis bíblica ocupaba un rol central. El dominico Enrico Buonpensiere argumentó que, en términos científicos, la evolución no podía sostenerse como consecuencia de los problemas derivados de la *hibridación*: esto es, que la mezcla entre dos especies no permitía la progenie, y que los híbridos, cuando pudieran surgir, eran necesariamente estériles. Este no era todo su argumento, sin embargo, puesto que lo complementaba con uno de carácter “ontológico”. En sus palabras, “la *esencia* de cualquier

⁴³ De Asúa, Miguel. 2009. *De cara a Darwin...*, p. 196.

objeto es un *tipo inmutable*, esto es, *incapaz de cualquier cambio, sea hacia lo superior o hacia lo inferior*⁴⁴.

El mismo Buonpensiere revisaría posteriormente un libro sobre la misma temática del eclesiástico y científico John A. Zahm, y diría de él que:

“El autor se propone probar la *realidad* de la Evolución, no con argumentos metafísicos sino más bien a partir de la observación y correcta interpretación de los hechos de la naturaleza. Es pertinente transcribir algunos párrafos, para ver cuáles son las *famosas demostraciones de la realidad* de la evolución que hace Zahm. Son simples aserciones, y explicaciones arbitrarias de fenómenos biológicos que, con la misma ligereza y certeza con que Zahm las propone, pueden ser perfectamente refutadas por otros, en vista de que carecen tanto de argumentos filosóficos y de argumentos teológicos tradicionales”⁴⁵.

En opinión de Artigas, Glick y Zahm, que analizan el caso de Zahm, este “diálogo de sordos” posiblemente subyaciera a muchas de las posturas contrarias a la evolución: “Una mentalidad acostumbrada a usar un razonamiento metafísico para estudiar el mundo físico puede haber tenido dificultades para dar crédito al método hipotético-deductivo que es tan frecuentemente aplicado a las ciencias naturales”⁴⁶.

El caso de George Mivart, por otro lado, expone otras aristas vinculadas a este tema. Este científico inglés, de padres protestantes pero convertido al catolicismo, se erigió en un adalid de la armonización entre la evolución y la Iglesia de Roma. Sus libros, sin embargo, no fueron condenados, y de hecho fue nombrado Doctor en Filosofía por parte de Pío IX en 1876. Es cierto que un artículo de Mivart fue colocado en el *Index*, pero éste no tenía relación con la ciencia sino con sus apreciaciones teológicas sobre el infierno.

Artigas, Glick y Martínez se preguntan que generó una divergencia entre este caso y el de otros que sí recibieron condenas –aunque nunca explícitas– respecto a sus ideas sobre la evolución. En este caso, consideran, también debe pensarse en una actitud relativamente pragmática del Vaticano, que adecuó su accionar a los diferentes escenarios en los que la problemática se enmarcó. A diferencia de Leroy, que pertenecía al ámbito eclesiástico y cuya acción se desarrolló en una Francia fuertemente marcada por las disputas entre sectores católicos y anticlericales, Mivart era un científico laico que trabajaba en Inglaterra, donde su renombre dentro del campo de la ciencia podía actuar como factor de legitimación ante un público protestante que tendía a desconfiar de la Iglesia Romana. Sin extendernos demasiado en este caso particular, es válido señalar su utilidad para comprender cómo diferentes contextos propiciaron respuestas diversas para la “cuestión evolutiva”.

Puede argumentarse, a partir de lo expuesto hasta aquí, que al analizar el vínculo entre el catolicismo y la ciencia deben diferenciarse diferentes niveles. Desde Roma, en primer lugar, se

⁴⁴ Artigas, Mariano, Glick, Thomas F. y Martínez, Rafael. 2006. *Negotiating Darwin...*, p. 92.

⁴⁵ *Ibid*, p. 146.

⁴⁶ *Ibidem*.

proponía una línea sustentada sobre el neotomismo, que intentaba delimitar las fronteras de la ciencia y la integraba en un esquema general que se articulaba con dimensiones filosófico-teológicas. Al mismo tiempo, su accionar demuestra un grado de relativo pragmatismo que lo condujo a no producir una ruptura explícita con algunas teorías que se presentaban como estandarte de la “ciencia moderna”, tal como la evolución. Por otro lado, algunos organismos católicos que se hallaban sumergidos de un modo más intenso en la lógica de la “guerra cultural” descrita por Clark y Kaiser, como *La Civiltà Cattolica*, adherían de un modo mucho más rígido al discurso de la *ruptura epistemológica* con la “ciencia moderna”, en el marco de una lucha semántica en la que ciertos núcleos conceptuales eran disputados con sectores anticlericales. Y a pesar de que existía un cierto espacio para sostener posiciones más recalcitrantes, el margen para las ideas que favorecían una liberalización excesiva en el acercamiento a la ciencia y a la exégesis bíblica –dos cuestiones íntimamente vinculadas– era mucho menor. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de Alfred Loisy, catedrático y sacerdote, en cuya opinión era necesario estudiar la Biblia no sobre la base del dogma de la inspiración sino de una metodología científica. Como existía un innegable elemento humano en la escritura de los textos bíblicos, afirmaba, debía estudiarse el contexto cultural de los autores para dilucidar la verdad en los documentos sagrados. La reacción de algunos teólogos conservadores frente a la perspectiva de Loisy lo condujo a perder su posición en el Instituto Católico de París, y poco tiempo después se publicaría la encíclica *Providentissimus Deus* en un intento de otorgar un cierre oficial a la “cuestión bíblica”⁴⁷.

Diferente era el caso de muchos católicos que actuaban más directamente dentro del ámbito de las ciencias, sobre todo aquellos que se encontraban fuera de las filas del clero, y que por lo tanto podían contar con márgenes de acción más amplios. Es muy interesante observar, en este sentido, la evolución de los congresos internacionales de científicos católicos que fueron organizados entre 1888 y 1900, esto es, a lo largo del mismo período en que la Congregación del *Index* tendió a rechazar los intentos de armonización entre la evolución y el dogma católico. Si en el primero de ellos, dentro de la sección de antropología, se elevó una moción para que se convirtiera en un deber de los científicos católicos combatir el evolucionismo –que no fue aceptada, aunque Maurice d’Hulst, el rector del ya mencionado Instituto Católico de París, se viera obligado a declarar que la mayor parte de los participantes se oponían al darwinismo–, en la reunión celebrada en 1894, la misma sección de antropología aprobó una resolución que estimulaba el estudio del papel jugado por las causas secundarias en las transformaciones que dieron forma al mundo presente. En el congreso de 1900, por su parte, un científico como J. Boiteux pudo afirmar que estaba de acuerdo con la hipótesis de

⁴⁷ O’ Leary, Don. 2007. *Roman Catholicism...*, pp. 67-68. Loisy, de todos modos, continuaría siendo partidario de una perspectiva exegética heterodoxa, y finalmente sería excomulgado en 1908 por Pío X, en el contexto de su ofensiva anti-modernista.

Darwin según la cual todos los animales descendían de un conjunto de prototipos creados por Dios, y se permitió especular sobre el vínculo evolutivo entre el hombre y los animales⁴⁸.

Harry Paul también da cuenta de las diferentes posiciones defendidas por los científicos y epistemólogos católicos en Francia. En su opinión, el crecimiento de la ciencia y su utilización por la Tercera República fustigó el debate sobre la validez del “cientificismo”, especialmente en sus versiones más duras, que contemplaban el funcionamiento de la Naturaleza como producto de leyes deterministas, las cuales debían ser capturadas y comprendidas mediante el trabajo de los científicos. De este modo, y a pesar de que gran parte de la “ciencia clerical” francesa adhiriera a una perspectiva tomista, algunos científicos católicos propugnaban una aproximación radicalmente diferente frente a la problemática de la ciencia y la religión y enfatizaban el “dualismo radical” que separaba ambas esferas.

El filósofo Maurice Blondel, de acuerdo con Paul, se convirtió en uno de los principales exponentes de esta perspectiva al enfatizar el “carácter moral de la certeza”:

“Blondel pensaba que había pasado el tiempo cuando parecía que la matemática, la física y la biología tenían un alcance propiamente filosófico. Las hipótesis físicas y las explicaciones metafísicas tienen orígenes completamente diferentes. Las ciencias no tienen que preocuparse por el fundamento ontológico de sus actividades; partiendo de convenciones diferentes y parcialmente arbitrarias, sólo tienen que construir un sistema de relaciones progresivamente coherentes, en la medida en que cada una de sus distintas hipótesis sea controlada o aplicable en la realidad. Es una pérdida de tiempo tratar de extraer lecciones filosóficas de esas ideas de masa, átomos y especies. Ningún acuerdo ni desacuerdo es posible entre la ciencia y la metafísica. En este sentido la ‘apologética científica’ se estaba agotando”⁴⁹.

La lucha anti-sustancialista de Blondel apuntaba a la vez contra el tomismo favorecido por el Vaticano como contra el materialismo determinista de los científicos afines a la Tercera República. Una postura similar era sostenida por otros exponentes de la ciencia católica, tanto laicos como miembros del clero. Entre los primeros puede citarse a Pierre Duhem, con su visión instrumentalista y anti-materialista de la ciencia, y al matemático y filósofo Édouard Le Roy, que se propuso comprender la existencia de los milagros en el marco de una metafísica basada en la contingencia de las leyes naturales y la negación de un determinismo riguroso y matemático. Dentro del sector clerical puede mencionarse al Abad Charles Denis, editor de la revista *Annales de philosophie chrétienne* entre 1895 y 1905. Según Harry Paul, durante dicho período desde esa publicación se afirmaba que “la ‘apologética científica’ se estaba agotando, que la ‘apologética metafísica’ no regresaría, y que el único tipo de apologética que permanecía era

⁴⁸ Paul, Harry. 1979. *The edge of contingency...*, p. 83.

⁴⁹ *Ibid*, p. 13.

‘una apologética moral, psicológica y social, que aprehenda el alma a través de necesidades íntimas y deseos superiores’⁵⁰.

Puede resultar ilustrativo, por último, referir a un caso relativamente “periférico” –en el contexto global del catolicismo decimonónico– como es el argentino. En dicho país, a pesar de que las instituciones científicas modernas fueran fundadas, en su gran mayoría, sobre una base laica, por fuera del control eclesiástico, la ciencia también devino en un referente extraordinariamente conflictivo en la segunda mitad del siglo XIX. Católicos y anticlericales, del mismo modo que en Europa, buscaban arrogarse la posesión de la ciencia y atacar las pretensiones de cientificidad de sus adversarios, ya fuera porque se basaran en el oscurantismo y la superstición, en el caso de los católicos, o porque lo hicieran sobre el materialismo ateo, en el caso de los anticlericales. No sólo los miembros del clero, sino también los laicos en general, se ciñeron a la línea que emanaba desde Roma sin intentar en ningún momento contradecirla. Pero, más que como ejemplo de una imposición vertical, dicha situación debe comprenderse de un modo exactamente inverso: los católicos argentinos, enfrascados en una ardua lucha política por el control del Estado y sus organismos, podían encontrar en los documentos pontificios y publicaciones ultramontanas, tales como *La Civiltà Cattolica*, citada una y otra vez por los periódicos confesionales locales, una voz legitimada para combatir en un terreno, el de la ciencia, donde sus enemigos parecían contar con argumentos más seductores. Así, los debates en torno a la ciencia y la religión se vieron completamente subsumidos dentro de las polémicas generales que enfrentaron a los católicos y a sus detractores⁵¹.

A pesar de que pueden observarse algunas líneas generales al analizar la acción de los católicos con respecto a la ciencia, resulta también evidente que ésta no puede reducirse a una única matriz fundamental. La variedad de contextos –locales, nacionales, profesionales, institucionales– ejercían una influencia ineludible a la hora de que los sujetos concretos hilvanaran cierto tipo de discursos, y este texto de ningún modo pretende ser exhaustivo en la recuperación de un universo tan vasto.

Reflexiones finales

A partir de todo lo anterior, es posible enunciar dos proposiciones finales. En primer lugar, que realizar grandes generalizaciones a la hora de tratar con un objeto de contornos tan amplios como el mundo católico decimonónico puede resultar, ciertamente, muy difícil. Como hemos visto, incluso en un período fuertemente marcado por la *romanización* –esto es, la expansión del poder dogmático, institucional y disciplinario del Vaticano sobre las Iglesias locales y sobre las organizaciones católicas en general–, la Curia Romana de ningún modo podía controlar el

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ He analizado el vínculo entre la ciencia y la religión en la Argentina del siglo XIX en una tesis de maestría recientemente concluida: CASTELFRANCO, DIEGO. *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*, (Tesis de maestría), Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires.

conjunto de las opiniones vertidas por los católicos. Incluso si se deja de lado el complejo, y más difícilmente accesible universo de los sectores populares, se observa que no puede observarse una unidad de criterios, dentro del mundo católico ilustrado, con respecto a un tema que ocupó en tal medida la atención de la Iglesia, como lo fue el del vínculo entre la ciencia y la religión. Incluso dentro del propio Vaticano las opiniones sobre algunas cuestiones puntuales, como la evolución, podían diferir. Esa variación podía ser incluso mayor cuando se trataba de aquellos integrantes del clero que tenían una cierta inserción en el ámbito científico, y mucho mayor aún en los laicos que pertenecían a dicho ámbito.

Por otro lado, y no obstante lo anterior, sí puede observarse una cierta *tendencia*, en amplios y diversos sectores católicos, a la unificación de criterios con respecto a su comprensión de la ciencia. Una tendencia que, nuevamente, era mucho más fuerte dentro de las filas del clero que fuera de él, y más débil en aquellos personajes que tenían una mayor circulación en espacios científicos ajenos al control directo de la Iglesia. Para tratar de imponer sus propias perspectivas, la Santa Sede podía recurrir a la publicación de documentos vinculantes para todos los católicos, tales como las encíclicas, o aunque indirectamente, a mecanismos disciplinarios, como el *Index*. Sin embargo, sería un error imaginar una *imposición* vertical, desde el Vaticano hacia el resto del mundo católico, de un conjunto de lineamientos que resultaban ajenos a aquellos sujetos que pasivamente los recibían.

Debe recordarse que el endurecimiento de las posiciones contra ciertas teorías científicas contemporáneas, y en los casos más extremos, la ruptura epistemológica con respecto al modo contemporánea de comprender la ciencia, fue en gran parte una consecuencia de aquella percepción de un “catolicismo asediado” que muchos fieles hicieron suya en aquellos años. Aunque diferentes autores anticlericales acusaran a la Iglesia de estar esencialmente reñida con el avance científico, debe más bien considerarse que una utilización ideológica de ciertas teorías científicas, y una conceptualización ideológica de la ciencia misma, tenía como contrapartida un proceso análogo en el campo católico. La disputa sobre la ciencia, así, se vio enmarcada en un conflicto mucho más general por la dilucidación del vínculo de la Iglesia y el Estado y por la demarcación de aquellos elementos “sagrados” que podían servir como fundamento a la vida social. Este escenario generó una gran activación de amplios sectores católicos, y muchos miraron al Vaticano en busca de un referente que consideraban legítimo para defender sus propias posiciones. El mecanismo de circulación de textos, ideas y discursos, por lo tanto, implicó una muy activa captación y utilización de estos recursos por parte de quienes parecen ser sus meros receptores.

Lo que podría parecer una imagen simple, esto es, la Santa Sede *imponiendo* desde las alturas un conjunto de esquemas intelectuales y dogmáticos hacia la totalidad del mundo católico, se fragmenta y complica. No sólo porque la autoridad de la Iglesia fuera, como resulta obvio, incapaz de controlarlo todo, sino también porque, en aquellas instancias donde la homologación de ideas efectivamente ocurrió, no puede de ningún modo suponerse *a priori*

que haya sido la imposición vertical de un lado hacia el otro. Y, al mismo tiempo, es preciso enfatizar que el adjudicar un carácter “anti-científico” al pensamiento católico de ese período implica caer en una falacia que olvida la inevitable fluidez de la categoría de ciencia: si bien en las décadas finales del siglo XIX el campo científico se encontraba ya en un proceso de consolidación a partir de un paradigma laico, no puede olvidarse que era éste un proceso históricamente novedoso y que incluyó numerosas aristas políticas. La ciencia, comprendida como esfera del conocimiento autónoma de la religión, y de otras “contaminaciones” ideológicas, sólo lograría revestirse de legitimidad luego de numerosas y áridas polémicas.

Bibliografía

- Artigas, Mariano, Glick, Thomas F. y Martínez, Rafael. 2006. *Negotiating Darwin, The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Brooke, John Hedley. 2000. “Natural theology”, en Ferngren, Gary B. (ed.). *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*. Nueva York, Garland Publishing.
- Brooke, John Hedley. 1993. *Science and Religion, Some Historical Perspectives*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Bueno, Gustavo. 1989. *Cuestiones cuolibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori
- De Asúa, Miguel. 2009. *De Cara a Darwin, La teoría de la evolución y el cristianismo*. Buenos Aires, Lumen.
- Foucault, Michel. 2012. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, FCE.
- Gascoigne, John. 2008. “Ideas of Nature: Natural Philosophy”, en Porter, Roy (ed.). *The Cambridge History of Science. The Eighteenth Century. Volume 4*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Harris, Steven J. 2002. “Roman Catholicism since Trent”, en *Science & Religion, A Historical Introduction*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Harrison, Peter. “‘Science’ and ‘Religion’: constructing the boundaries” en Dixon, Thomas, Cantor, Geoffrey y Pumfrey, Stephen, *Science and Religion, New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- Heimann, Mary. 2006. “Catholic revivalism in worship and devotion”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, New York, Cambridge University Press.
- Numbers, Ronald L. 2010. “Simplifying complexity: patterns in the history of science and religion”, en Dixon, Thomas, Cantor, Geoffrey y Pumfrey, Stephen, *Science and Religion, New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- O’Leary, Don. 2007. *Roman Catholicism and Modern Science*. Londres, Continuum.
- Paul, Harry. 1979. *The Edge of Contingency: French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. Gainesville, University Presses of Florida.
- Rupke, Nicolaas A. 2006. “Christianity and the sciences”, en Gilley, Sheridan y Stanley, Brian (eds.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, New York, Cambridge University Press.
- Turner, Frank M. 2010. “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, en *Science and Religion. New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- Williams, Raymond. 2009. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires, Las cuarenta.