

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 47 (2016), páginas ; 1-; 4

Íñigo Ongay de Felipe

Facultad de Filosofía de León, México – ORCID 0000-0001-9501-3995

Una historia anti-draperiana de las relaciones entre ciencia y religión

[Reseña a *Galileo fue a la cárcel y otros mitos acerca de la ciencia y la religión*, Roland L. Numbers (ed.), Biblioteca Burdián, Barcelona 2011]

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo)

Secretaría de Redacción

Daniel Guardiola (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Ismael Carvallo (Facultad de Filosofía de León, México)

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)

Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados por miembros del Consejo de Redacción Revista evaluada por pares
EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN: 0210-0088
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Avenida de Galicia 31 * 33005 Oviedo (España)



Reseñas

Una historia anti-draperiana de las relaciones entre ciencia y religión

[Reseña a *Galileo fue a la cárcel y otros mitos acerca de la ciencia y la religión*, Roland L. Numbers (ed.), Biblioteca Burdián, Barcelona 2011]

Íñigo Ongay de Felipe

Facultad de Filosofía de León, México

ORCID 0000-0001-9501-3995

Desde la publicación en fecha de 1874 del libro de John William Draper *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia*, ha venido convirtiéndose en un tópico trivial entre multitud de historiadores, pero también filósofos, científicos e incluso teólogos (por no hablar del público en general). el proceder suponiendo que las relaciones entre ciencia y religión se caracterizarían no ya por la irreductibilidad recíproca según esquemas de yuxtaposición total (a la manera de dos «no-overlapping magisteria» en el sentido de S.J Gould en obras tales como *Ciencia versus religión. Un falso conflicto.*) sino por la mutua hostilidad y la franca voluntad fagocitadora que cada campo habría siempre manifestado respecto del otro. La historia del desarrollo de la ciencia ofrecería al parecer ejemplos muy abundantes de semejante mal enquistamiento entre ambos «magisterios» (a la postre, según se ve, bastante solapados pese a todo) desde el asesinato de Hipatia a manos de San Cirilo en la Alejandría del año 415 (llevada al cine por Alejandro Amenábar en su película *Ágora* de 2009 con abundantes dosis de oscuro maniqueísmo) hasta el celeberrimo *juicio del mono* contra John Scopes en el estado norteamericano de Tennessee en 1925 (filmado muy afortunadamente por Stanley Kramer en *Inherit the Wind* el año 1960) pasando, por supuesto, por controversias tan sonadas como las que mantuvieron *el bulldog de Darwin*, Thomas Henry Huxley y el obispo

Samuel (*Sopy Sam*) Wibelforce el sábado 30 de junio de 1860 entre los muros del Museo de *Historia Natural de la Universidad de Oxford*.

Sin embargo, acaso el emblema más poderoso, el de mayor pregnancia icónica de esta concepción sobre las *relaciones* al parecer *peligrosas* entre ciencia y religión lo constituya la imagen del proceso inquisitorial contra Galileo tras la publicación de su *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo* en el que el pisano ponía en entredicho la concepción geocéntrica del universo aristotélico-ptolemaica argumentando, emboscado bajo el personaje de Salviati, a favor del heliocentrismo de Copérnico.

Sin embargo, esta representación, diríamos: *choderlosiana*, de las relaciones entre la ciencia y la religión. por muy familiar que pueda parecernos, resulta desde luego en exceso simple. De hecho, pensar las cosas de este modo, supone olvidar no ya que el propio Nicolás Copérnico era por supuesto un clérigo cuyas contribuciones astronómicas fueron inmediatamente asimiladas aunque fuese de un modo “instrumentalista” (curiosamente *à la Duhem* en obras tales como *La théorie physique, son objet et sa structure* de 1906) por figuras clave de las iglesias católicas y luteranas del momento - de Ossianer a Belarmino-sino que el mismo Galileo, así como la totalidad de sus partidarios, desde Dinni hasta

Castelli pasando por Cristoforo Scheiner, hizo siempre profesión de una fe inquebrantable en los designios de la Iglesia Católica Romana. Y ello por no mencionar las constantes apelaciones a Dios y a la religión. que en modo alguno podrán reputarse sin simplificación negligente de meramente retóricas, por parte de figuras tan prominentes en la historia de la ciencia como puedan serlo Kepler, Brahe, Leibniz o el mismo Isaac Newton. De hecho, y en esta misma dirección, siempre quedará aludir a casos tan distinguidos de primeras figuras de la historia de las ciencias físicas, biológicas o matemáticas como los de George Lemaitre, Gregor Mendel o Giovanni Gerolamo Saccheri a los que Gustavo Bueno se ha referido en repetidas ocasiones (véase al respecto sin ir más lejos su *La fe del ateo*, Ediciones B, Barcelona, 2007) .

Y es que, recuérdese. la misma mecánica newtoniana habría pasado durante muchas décadas por la recurrente reincorporación de *Dios entre sus cálculos* a título de necesaria corrección de las *anomalías* (anomalías por otro lado, muy características de una situación regida por el caos determinista) del llamado “problema de los tres cuerpos”. Y de ahí la célebre “salida” de Laplace ante el trámite de presentar su *Sistema del mundo* a un Napoleón mucho más al tanto de lo que podría pensarse con facilidad: *Sire, Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*. De hecho, muchos recordarán en este contexto la atmósfera nematológica decididamente teológica en la que se mueven los mismos *Principia* newtonianos tal y como esta puede en efecto quedar recogida del modo más enérgico en su celérrimo *Scholium Generale*:

“Tan elegante combinación de sol, planetas y cometas sólo pudo tener origen en la inteligencia y poder de un ente inteligente y poderoso. Y si las estrellas fijas fueren centro de sistemas semejantes, todos ellos contruidos con un esquema similar, estarán sometidos al dominio de *Uno*: sobre todo si la luz de las estrellas fijas es de la misma naturaleza que la luz del sol y todos los sistemas emiten luz hacia todos mutuamente. Y para que los sistemas de las fijas no caigan por la gravedad uno sobre otro, él los habría colocado a inmensas distancias uno de otro.

Él lo rige todo, no como alma del mundo, sino como dueño de todo. Y por su domino, suele ser llamado señor dios “*pantócrator*”. Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos. Dios sumo es un ente eterno, infinito, absolutamente perfecto: pero un ente cualquiera perfecto sin dominio no es dios señor. Pues decimos, dios mío. dios vuestro, dios de *Israel*, dios de dioses; no decimos infinito mío, o perfecto mío. Estas denominaciones no tienen relación con los siervos. La voz dios significa con frecuencia dueño: pero todo dueño no es un dios. La dominación de un ente

espiritual constituye un dios, la verdadera al verdadero, la suma al sumo, la ficticia al ficticio Y de la verdadera dominación se sigue que un dios verdadero es vivo, inteligente y poderoso; de las demás perfecciones que es sumo o sumamente perfecto. Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, es decir, dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde el principio al infinito: lo rige todo y lo conoce todo, lo que sucede y lo que puede suceder. No es la eternidad y la infinitud sino eterno e infinito ; no es la duración y el espacio sino que dura y está presente. Dura siempre y está presente en todo lugar, y existiendo siempre y en todo lugar constituye a la duración y al espacio. (...) Es omnipotente no sólo *virtualmente sino sustancialmente*: pues lo virtual no puede subsistir sin la sustancia. En él se hallan contenidas y se mueven todas las cosas pero sin mutua interferencia. Dios nada sufre por el movimiento de los cuerpos: éstos no experimentan resistencia alguna por la omnipresencia de dios. Está reconocido que un dios sumo existe necesariamente: y con la misma necesidad existe *siempre y en todo lugar*. De donde también, es todo él semejante a sí mismo, todo ojo, todo oído, todo cerebro, todo brazo, todo fuerza de sentir, de entender, de actuar, pero en modo alguno a la manera humana, o a la manera humana o a la manera corporal. sino de una manera totalmente desconocida para nosotros. Como el ciego no tiene idea de los colores, de igual modo nosotros no tenemos idea de los modos con los que dios sapientísimo siente y entiende todas las cosas. Absolutamente desprovisto de todo cuerpo y figura corporal no puede por ello ser visto ni oído, ni tocado, ni debe ser venerado bajo forma de cosa corpórea alguna. Tenemos idea de los atributos pero qué sea la sustancia de una cosa lo ignoramos por completo. (...) A éste le conocemos tan solo por sus propiedades y atributos y por las sapientísimas y óptimas estructuras y causas finales de las cosas y le admiramos por las perfecciones, pero le veneramos y damos culto por el dominio. Pero le damos culto como siervos, y un dios sin dominio, providencia y causas finales no es nada más que hado y naturaleza. De la ciega necesidad metafísica que es la misma siempre y en todo lugar, no surge ninguna variación de las cosas. Toda la variedad de cosas, establecidas según los lugares y los tiempos, solamente pudo originarse de las ideas y voluntad de un ente necesariamente existente. Se dice alegóricamente que dios ve. oye, habla. ríe, ama, tiene odio, desea, da. recibe, se alegra, está airado, lucha, fabrica, funda, construye. Pues todo discurso sobre dios se produce mediante alguna semejanza a partir de las cosas humanas, ciertamente no perfecta, pero algo semejante. Esto respecto a dios de quien, efectivamente corresponde hablar en filosofía natural a partir de los fenómenos.” (Isaac Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Alianza, Madrid, 2011, pps 782-785).

Tal y como es generalmente reconocido, estas posturas, sin duda que nítidamente “teístas” (y no ya sólo “deístas” al modo de Voltaire o de Hume: en efecto, “un dios sin dominio, providencia y causas finales no es nada más que hado y naturaleza.”) terminarían por desatar la copiosa controversia entre Leibniz y el newtoniano Samuel Clarke. Una polémica interesantísima por la saturación filosófica que soporta que habría sido analizada sin ir más lejos por Alexander Koyré en sus famosos estudios sobre el desarrollo de la ciencia en los siglos XVII y XVIII. Para una reconstrucción de esta misma querrela desde la perspectiva del materialismo filosófico, remitimos aquí al lector al extraordinario libro de Pablo Hueriga Melcón, *La ciencia en la encrucijada*, Pentalfa, Oviedo, 1999.

Precisamente el caso Galileo, tal y como investigaciones tan relevantes como las de Ludovico Geymonat (cfr: *Galileo Galilei*, Península, Barcelona, 1986) o Mario Biagioli (cfr: *Galileo Cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, Katz Editores, Madrid, 2008) no dejan de poner de manifiesto, no representaría tanto un episodio de la secular dialéctica entre ciencia y religión cuanto un desarrollo de la polémica propiamente teológica sobre las implicaciones del atomismo moderno respecto a la interpretación del dogma del Corpus Christi o «simplemente»- aunque esto ya sería suficientemente «complejo» desde el punto de vista de la historia social del renacimiento- un caso de «inversión» inadecuada de «capital simbólico» por parte de un cortesano en relación a sus mecenas (Cósimo II o Urbano VIII) a los que pudo dedicar no ya solo los satélites de Júpiter – los *astros mediceos* del *Sidereus Nuncius* de 1610- sino también – en un gesto acaso malinterpretado por el Papa Urbano, en todo caso altamente desafortunado por parte de su autor al menos cuando lo vemos *ex consequentiis*- el personaje del archi-tolemaico *Simplicio* del *Diálogo* de 1632. No se trata tanto, sin duda, de que las relaciones entre ciencia y religión hayan sido inequívocamente armónicas (puesto que una leyenda rosa no resulta menos inane historiográficamente que una negra). pero lo que en modo alguno tiene el más mínimo sentido heurístico es sustantivar los componentes de la conjunción- nótese: bien sea para afirmar su relación polémica bien sea para armonizarlos- como si «ciencia» y «religión» representaran funciones de valores invariables a lo largo de los múltiples contextos que se consideren. Frente a estas coordenadas de sabor metamérico (ya sea de signo armonista ya sea, por su parte, de carácter claramente dilemático, peros siempre *metafísico, lisológico*), resulta a nuestro juicio mucho más fértil un análisis diamérico como el propuesto por Gustavo Bueno en la “Cuestión 2” - “El conflicto entre la religión y la ciencia”- de las *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (Mondadori, Madrid, 1989) precisamente en tanto que un tal planteamiento pasaría ante todo por la pulverización

del formato “enterizo” de partida por ver de hacer justicia a las verdaderas anomalías de la cuestión de las relaciones entre las religiones y las ciencias en su despliegue histórico.

En este sentido, el libro que reseñamos, editado por el profesor de Historia de la ciencia y de la medicina de la Universidad de Wisconsin en Madison Ronald J. Numbers se dirige justamente a la desactivación de la tupida mitología que ha venido envolviendo la imagen popular acerca de las relaciones- conflictivas o armoniosas- entre ciencia y religión. Así, tras constatar muy oportunamente en la Introducción que «El mayor de los mitos acerca de la ciencia y la religión es el que sostiene que una y otra han estado siempre en una relación de conflicto permanente.» (pps 13-14), la obra ofrece veinticinco colaboraciones por parte de otros tantos especialistas en la historia de diversos campos científicos (entre otros muchos: Michael H. Shank, Dennis R. Danielson, Maurice A. Finnochiario, Margaret J. Osler, Peter Harrison, Robert J. Richards o Michael Ruse) en las que una buena colección de errores comunes quedan triturados con gran solvencia documental y crítica a la par que un extraordinario olfato divulgativo muy alejado de las brochetas gordas habituales en estos casos. La lista de tópicos que se revisitan incluyen contextos extraídos de la historia de la ciencia antigua (así el propio asesinato de Hipatia) o medieval, así como de la llamada «revolución científica» de los siglos XVI y XVII o de los debates finiseculares y contemporáneos en torno a la teoría de la evolución puesta a punto por Charles Darwin.

De este modo, quien se acerque a este libro encontrará en él muy firmes fundamentos para comenzar a pensar de otro modo la historia del entreveramiento – sea éste a su vez polémico o pacífico- de fases determinadas del desenvolvimiento de las disciplinas científicas (en plural) y episodios no menos precisos de la historia de las religiones (también en plural) puesto que ni Galileo fue a la cárcel (mito 8) pues su condena, en todo caso muy benévola, consistió en un arresto domiciliario que ni siquiera se respetó con demasiado rigor, ni Darwin. sin perjuicio de su auto-representación ulterior como un “agnóstico” (en el sentido de Thomas H. Huxley) en su célebre carta a John Fordyce del 7 de mayo de 1879, destruyó la teología natural (mito 18) dado que el «largo argumento» que el naturalista inglés construyó en *El Origen* se apoya a su vez en muchos tramos del argumento del designio de William Paley, ni, por descontado, Darwin o Haeckel fueron cómplices de la biología nazi (mito 19).

Con todo y con ello, resultaría como hemos señalado ya en exceso ramplón tratar de oponer a la grosería conceptual de visiones tan inclinadas al “fundamentalismo científico” anti-religioso como las de “los cuatro jinetes del no-apocalipsis” (Richard Dawkins, Daniel Dennet, Sam Harris y Christopher Hitchens) entre

otros propulsores del *nuevo ateísmo* (existencial), otra concepción de cuño armonista orientada bien sea hacia la *entente cordiale* de S.J Gould – lo que, en todo caso, equivaldría a sostener “tolerantemente” la tesis de la “ignorancia mutua” entre ambas esferas- bien hacia el *compatibilismo* positivo al modo del Michael Ruse de *Science and Spirituality. Making room for faith in the age of science* (Cambridge University Press, 2010) o de Francisco J. Ayala en su libro *Darwin’s gift to science and religion*. (National Academies, Press, 2007). autores que si no nos equivocamos terminan por escorarse – principalmente en el caso de Ayala- en la dirección de lo que Gustavo Bueno denomina un “fundamentalismo diárquico” cuyas premisas no serían a nuestro juicio mucho menos groseras.

En este sentido, algo que el presente libro no trata (ni, adviértase ésto, puede en modo alguno tratar sin exceder con ello el propio rasante “historiográfico” en que pretende inscribirse: con lo que dicha “insuficiencia” sería más bien gnoseológicamente constitutiva) es la siguiente situación genuinamente dialéctica: puede que efectivamente sea innegable que las ciencias sin perjuicio de sus colisiones inevitables con algunos episodios del desarrollo de las religiones terciarias que siempre habremos de reconocer, hayan encontrado asimismo en estas mismas religiones – de hecho, en partes formales muy determinadas del cuerpo dogmático de alguna de ellas: por caso, muy singularmente, el “corporeísmo” de dogmas católicos como el del *cuero glorioso* o el *Corpus Christi*-los canales efectivos más apropiados para impulsar su propio desarrollo gnoseológico (una versión “sociológica” de lo que decimos, que sin embargo no podemos discutir aquí, lo ofrece la famosa tesis “mertoniana” sobre las relaciones entre la *ética protestante y el espíritu de la ciencia moderna*); pero en todo caso, siempre será asimismo cierto.ello no obstante. que la racionalidad científica (por ejemplo: físico-química, termodinámica, biológica, arqueológica, histórico-fenomenica, geológica, &c.) resulta. por razón del ejercicio de su lógica material netamente incompatible en multitud de puntos con muchos de los dogmas musulmanes, protestantes y católicos (los ejemplos pueden multiplicarse *ad libidum* en este contexto: de las circunstancias embriológicamente anómalas de la concepción de cristo al dogma gratuito-visto desde las “prohibiciones termodinámicas” pero también de las legalidades citológicas, fisiológicas y aun neuropsicológicas, &c. -de la resurrección de la carne y el *cuero glorificado* pasando por el “portento” de la licuación de la sangre de San Jenaro no menos absurdo desde la perspectiva de la dinámica de fluidos). Y esto al menos en la medida en que tales segmentos del cuerpo de las religiones terciarias sean interpretados *in recto*.

Y ni siquiera necesitamos comprometernos aquí con la tesis (fundamentalista) que sitúa el *máximo* de “racionalismo” en las ciencias, haciendo por otro

lado equivaler a las religiones terciarias a su *grado mínimo* (tendente a cero) .Muchas veces ocurrirá por el contrario que la misma tradición escolástica en teología dogmática- de Santo Tomás o Suárez a Araujo o Arriaga- en lo que tiene de poderosa racionalización a la luz de las coordenadas de la filosofía académica de estirpe platónica o aristotélica-, del cuerpo dogmático de la religión católica. ha podido significar históricamente un freno doctrinal frente a *creencias supersticiosas francamente delirantes* (pensemos por un momento en el *espiritismo* decimonónico con el que pudieron solidarizarse tantos distinguidos hombres de ciencia tales como Alfred Russell Wallace. Charles Richet o Willam H Thorpe sin menoscabo del rigor gnoseológico de sus contribuciones positivas) pero también frente a *nematologías* de carácter monista-mundanista en la que los propios científicos están siempre en riesgo de recaer una y otra vez en cuanto abandonan el plano categorial de su propia actividad especializada.

Ahora bien, esto no obstante, sencillamente es lo cierto que cuando estos “dogmas” religiosos son vistos desde un racionalismo materialista fundado entre otras cosas en los resultados de las ciencias categoriales, su estructura mitopoiética no estaría demasiado lejos del pensamiento salvaje en sentido etnológico. Ahora bien, dicha incompatibilidad plenaria que aquí nos apresuramos por reconocer, no podrá ser establecida en modo alguno desde ninguna de las esferas categoriales de referencia, como tampoco desde la propia historia de las ciencias, puesto que se dibujaría más bien a una escala ontológico- filosófica que, sin embargo, tampoco podrá salir adelante a espaldas de los saberes científicos o religiosos de nuestro tiempo.

Fecha de recepción: 2-10-2016

Fecha de aprobación: 15-10-2016

