

HARRISON, Peter: *Los territorios de la ciencia y la religión*. Trad. Ignacio Silva. Madrid: Editorial Sal Terrae /Universidad Pontificia de Comillas, 274 págs., 2020.

En el 2011 Peter Harrison fue el orador elegido para dictar las Gifford Lectures de ese año. La presente obra, publicada en 2015 por la University of Chicago bajo el título “The Territories of Science and Religion”, y ahora en su versión castellana por la editorial Sal Terrae y la Universidad Pontificia de Comillas, es el resultado de volcar en un libro varias de las ideas centrales allí expuestas.

Harrison, actualmente director del Institute for Advanced Studies in the Humanities en la University of Queensland, es autor de numerosos libros y artículos acerca de la historia de las relaciones entre los “territorios” de la ciencia y la religión.

La traducción estuvo a cargo de Ignacio Silva. En ese sentido, la tarea fue realizada por alguien que no sólo domina el inglés y el castellano, sino que, también, desde hace dos décadas estudia el tema que atraviesa las discusiones del libro. Esta feliz elección de los editores fue recompensada con una traducción precisa y agradable al lector castellano.

En el primer capítulo, “Los territorios de la ciencia y la religión”, el autor tiene como objetivo clarificar de qué manera los conceptos de “ciencia” y “religión” emergieron en el mundo occidental como compartimentos separados del saber. Esta tarea genealógica es necesaria, nos dice, para alcanzar dos objetivos. En primer lugar, para evitar que la categorización actual sobre lo que es la ciencia y lo que es

la religión sea aplicada anacrónicamente a situaciones de un pasado que no conoció esas demarcaciones, o al menos no lo hizo como lo hacemos actualmente. En segundo lugar, para comprender de una manera más clara los motivos detrás de las relaciones actuales entre la ciencia y la religión.

Las dos secciones más relevantes del capítulo son “La historia de ‘religión’” y “La historia de ‘ciencia’”. En la primera, Harrison hace hincapié en el hecho de que el concepto de “religión” en el occidente pre-moderno era prácticamente inexistente. El término *religio* se refería más bien a una cualidad subjetiva del hombre, esto es, la virtud por la cual el hombre se relaciona con Dios. Y esta relación, aunque puede manifestarse exteriormente en actos rituales, gestos y vestimentas, se da principalmente en el interior del hombre, a través de actos de oración y devoción. Harrison hace notar que no existen, en los libros canónicos de las grandes religiones, términos equivalentes al latino *religio*. Así, resalta que la comprensión actual del término *religio* como conjunto de proposiciones a ser creídas, o una serie de actos rituales o litúrgicos a ser efectuados, es un fenómeno moderno, desconocido hasta el siglo XVII. La segunda sección mencionada encuentra un interesante paralelismo para el caso del término *scientia*. Al igual que *religio*, la comprensión pre-moderna de ciencia refería principalmente al interior del sujeto: la ciencia, antes que ser un *contenido*, era una *virtud* que perfeccionaba a la inteligencia del hombre que la poseía. El fin principal de la ciencia era el desarrollo de las facultades cognoscitivas del hombre a través del entrenamiento en alguna de las disciplinas (las “ciencias” en el sentido actual) que conformaban la currícula clásica. La producción de nuevos conocimientos era algo secundario y en todo caso incidental

en esta tarea. Al igual que sucedió con el concepto de religión, sin embargo, la comprensión de ciencia migró en los siglos XVI y XVII desde el interior del sujeto hacia el exterior. Así, cualquier hábito que un científico moderno pueda adquirir en el *cursus honorum* de la academia está orientado hacia la producción de nuevos conocimientos, como un medio a su fin.

El segundo capítulo, “El cosmos y la búsqueda religiosa”, comienza con el planteo de una pregunta que se desprende naturalmente de las conclusiones del capítulo anterior: si las nociones actuales sobre lo que son la ciencia y la religión son producto de la modernidad, ¿cómo entendían los hombres de ciencia antiguos su propia actividad intelectual, y a qué creían comprometerse, por ejemplo, las primeras comunidades cristianas? En cierta manera, todo el capítulo es el desarrollo de la advertencia previa que Harrison hizo acerca del carácter subjetivo de la ciencia y la religión en los tiempos pre-modernos en occidente.

Harrison critica lo que él llama el “mito del origen de la ciencia”, es decir, la idea de que la ciencia surgió en la antigua Grecia de la mano de Tales, quien fue el primero en dejar atrás las explicaciones míticas de los fenómenos naturales, proponiendo en su lugar respuestas racionales. Señala que en todas las obras de los filósofos presocráticos, al igual que en la de sus sucesores, los relatos y nociones míticas están entreveradas de maneras complejas con las explicaciones naturales de los fenómenos que observaban. Así, las explicaciones míticas de ninguna manera se le presentaban al filósofo antiguo como alternativas a las explicaciones naturales. Antes bien, los mitos muchas veces eran considerados vehículos para la transmisión de verdades profundas acerca del mundo y el hombre.

En el núcleo del capítulo, Harrison explica hasta qué punto se identificaban los objetivos perseguidos tanto por los filósofos antiguos como por los primeros cristianos. Como ya había sugerido antes, la filosofía era fundamentalmente, en todas las escuelas griegas de la época, la adopción de un modo de vida, el cultivo de la interioridad del hombre, antes que una disciplina conformada por ciertos axiomas, procedimientos, y corolarios. Del mismo modo, el cristianismo primitivo se entendía a sí mismo, primeramente, según Harrison, como un modo de vida que constituía la culminación de las vías anteriores, la judía y la griega. Es sabido que en los Padres de la Iglesia es común la afirmación de que la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y las enseñanzas de muchos filósofos griegos habían sido etapas preparatorias para la llegada del cristianismo. Según Harrison, esto no debe entenderse en el plano doctrinal, o al menos no principalmente: es el pueblo judío, como el pueblo elegido y dirigido por Dios, y las escuelas filosóficas, como comunidades de vida, las que eran consideradas reflejos anticipatorios de la Iglesia cristiana, Cuerpo Místico del Hijo. Al igual que en el caso de los filósofos y sus doctrinas, sin embargo, el credo y sus proposiciones jugaban un papel fundamental en ella, en el sentido de que eran el fundamento de toda la vida comunitaria y personal.

El capítulo tercero, “Signos y causas”, avanza en términos históricos, enfocándose en el período medieval. Harrison argumenta que el interés filosófico medieval por el mundo natural, notablemente renovado luego de la reincorporación de los textos aristotélicos, no supuso una dicotomía entre explicaciones naturales y sobrenaturales. En cambio, despertó un ímpetu por aplicar a la naturaleza una actitud análoga a la que los primeros Padres habían

aplicado a los textos de las Sagradas Escrituras. Mientras que Orígenes y San Agustín, entre otros, propusieron una hermenéutica alegórica de la Biblia como un aspecto fundamental para la comprensión del texto revelado, el “texto” de la naturaleza ofrecía oportunidades similares. Comprender al mundo natural se convirtió también en la comprensión de nuestro lugar en el Cosmos, y de la relación con su Creador.

De manera similar, la inteligencia del orden causal natural, antes que significar una retirada del lugar de Dios en el orden creado como Causa primera del mismo, fundó nuevos caminos para mejor sustentar la noción bíblica de Creación: los desarrollos metafísicos de la alta edad media, con Santo Tomás de Aquino como el autor más descollante, son el mejor ejemplo de ello. En él encontramos, por un lado, una revalorización del poder causal de las creaturas como algo efectivamente intrínseco a ellas, y con capacidad real de efectuar, al mismo tiempo que propone que es a partir de la constatación de la existencia de esos mismos seres-causas desde donde se puede llegar con más seguridad al conocimiento del Creador de todas las cosas, Causa fundamental y última de todo lo que es.

Dada esta conexión histórica entre una lectura alegórica de “los dos libros”, la Biblia y la Naturaleza, dice Harrison que el hincapié que Lutero y sus seguidores hicieron en la interpretación literal de las Escrituras, dejando de lado el valor del nivel simbólico y analógico del texto, fueron un factor determinante en el abandono de la distinción escolástica entre causas segundas y causa primera. El reduccionismo causal que nació a partir de este abandono sería el terreno fértil en el cuál crecería la actual visión dual entre ciencia y religión como disciplinas que compiten en

la búsqueda por explicar y enmarcar nuestra experiencia del mundo.

Este énfasis en el rol de la reforma luterana en los cambios conceptuales que sufrieron tanto la noción de “ciencia” como de “religión” a partir del siglo XVI son una parte importante del siguiente capítulo, “La ciencia y los orígenes de la ‘religión’”. Harrison muestra que el lenguaje ético aristotélico había llegado a formar una parte central en la manera en la que los cristianos entendían su propia vida espiritual. Aún con todas las modificaciones específicamente cristianas que podemos encontrar, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino, la idea de que la bondad del hombre está esencialmente determinada por hábitos que la propia persona posee (ya sea por la repetición de actos buenos, por don divino, o por ambos), calificándola como realmente buena y con méritos propios, es algo que atraviesa al menos toda la edad media cristiana. Como es sabido, Lutero y Calvino rechazaron esa concepción como ajena al Evangelio. La doctrina luterana del pecado original como una perversión radical de la naturaleza humana, y la correspondiente interpretación de la doctrina paulina de la primacía de la Gracia, en la que Dios no reforma al hombre desde el interior (es decir, asistiéndolo con hábitos que lo elevan) sino que lo cubre con una inocencia que, sin embargo, nunca es efectivamente suya, es la partida natural para la exteriorización del concepto de religión del que Harrison habló antes. Al mismo tiempo, esa perversión radical mina en sus bases algunos de los presupuestos que la filosofía natural medieval había asumido desde el inicio: por un lado, es difícil que una inteligencia oscurecida como la del hombre caído sea capaz de conocer las tendencias intrínsecas de los seres con los que se encuentra. Al mismo tiempo, dado que el pecado original afectó no sólo al

hombre sino a toda la creación, no deberíamos tener esperanzas en penetrar en la esencia de las cosas y descubrir sus tendencias y fines naturales dados por Dios, ya que el desorden imperante luego de Adán ha desconectado la armonía original entre los actos de los seres naturales y su genuina finalidad en la creación. Por este motivo, el núcleo de la noción de ciencia no sólo migra desde el interior subjetivo del hombre hacia el exterior objetivo y abstracto, sino que también abandona la pretensión de penetrar en el interior de la propia naturaleza. Allí está una de las causas profundas del hecho de que, en menos de dos siglos, la ciencia pasa de buscar conocer las tendencias intrínsecas de las sustancias naturales, a la descripción matemática de las leyes de la naturaleza, externas a las mismas. Estas leyes, imposiciones de un Dios que gobierna desde afuera a las cosas, cumplen un rol paralelo al que la Gracia de Lutero juega en la salvación de cada hombre.

En el quinto capítulo, que lleva el sugestivo título de “Utilidad y progreso”, Harrison enfoca la mirada en la revolución baconiana, que puso como objetivo y fin de la ciencia no el desarrollo del hombre en tanto sujeto que puede formar virtudes intelectuales y morales, sino en cuanto puede dominar y utilizar el mundo natural en beneficio de sus intereses. Harrison nos recuerda que los Padres y, más tarde, la escolástica medieval, interpretaban las consecuencias de la caída como una pérdida de dominio sobre el mundo natural inferior a nosotros, pero también como un desorden interior en el que las potencias inferiores no se someten sin lucha a las superiores. El retorno al estado original suponía, sí, una progresiva reconquista de nuestro lugar en la creación, pero sobre todo un reordenamiento interior, en el que las facultades animales se sometían a las espirituales, y éstas a su creador. El hincapié era claramente

subjetivo, y era en ese contexto en el que naturalmente las ciencias servían al progreso de la persona, en el sentido en que eran los medios por los cuales éste se desarrollaba en el orden de su naturaleza. La salida hacia el exterior de la que viene hablando Harrison encuentra aquí una nueva cara donde reflejarse: el mandato de dominar a las bestias comienza a entenderse no tanto como el gobierno sobre nuestras facultades inferiores, sino sobre el mundo natural que nos rodea.

La ciencia baconiana, sin embargo, no supuso un abandono del aspecto religioso de la vida. En cierta manera, sin embargo, la mirada sobre los puntos centrales de la religión se adaptó a la nueva dirección propuesta para la ciencia. En la antigüedad, ciencia y religión eran entendidas en un sentido subjetivo e interior al hombre, como modos de vida que insuflaban un impulso fundamental en el movimiento del hombre hacia su *télos*. En muchos casos, como vimos, eran propuestas como alternativas distintas, pero del mismo orden.

El —en términos históricos— rápido cambio que hubo en la noción de ciencia y religión en el inicio de la modernidad no implicó un abandono total de esa unidad en las raíces. La ciencia no perdió, en su movida hacia el exterior del sujeto, la carga ética o moral que encontramos en la mirada clásica: cualquier esfuerzo en pos del progreso científico es entendido en sí mismo un acto de caridad, en cuanto que permite un avance en las condiciones materiales del hombre. La virtud teologal fundamental, la caridad, es así también trasladada al ámbito de lo objetivo: se fundan “sociedades de caridad”, por ejemplo, y la caridad es ahora algo que se hace, no que se posee. La religión toma de esta manera un nuevo lugar en la sociedad. El valor social de la Iglesia está dado por las “obras de caridad” que realiza,

entendiendo por tales no la administración de los sacramentos, o la perpetuación de un rito en el tiempo (es decir, aquellos actos que justificaban la existencia de la Iglesia en la sociedad tradicional), sino la asistencia material y educativa que es capaz de proveer a los miembros de la sociedad en la que existe, particularmente lo más desfavorecidos.

El último capítulo del libro, “Profesar la ciencia”, está centrado en la última fase del cambio en nuestra concepción acerca de la ciencia y la religión. Allí Harrison indica los hitos fundamentales que, durante el siglo XIX, marcaron el camino que divorció a la ciencia de la filosofía y la religión. Utilizando las actas de los comités que dirigían las sociedades científicas de la época, entre otras fuentes, Harrison muestra el abrupto declive en la participación de los clérigos en las actividades consideradas científicas. Al mismo tiempo, ejemplifica con numerosas citas de qué manera los propios científicos –término que también adquiere un nuevo significado– comenzaron a considerar su propia tarea como algo distinto, y usualmente opuesto, a lo que realizaban los filósofos y predicaban los clérigos. Es en este contexto, nos dice, que nació el “mito del conflicto” entre la ciencia y la religión. Lejos de fundarse en una realidad histórica, el mito es el producto de extender hacia el pasado los prejuicios y categorías propias de la segunda mitad del siglo XIX acerca de cuál es la clase de relaciones que existen entre ambos espacios.

La obra logra el equilibrio en la combinación de una mirada abarcativa de toda la historia del problema, al tiempo que ilustra cada paso de la argumentación con fuentes de todo tipo. Al respecto, aunque usualmente cita obras y autores de gran importancia histórica, algunas referencias son a textos lo suficientemente desconocidos

como para sugerir un amplio trabajo erudito por detrás. Por último, es de notar que, al entrar en la etapa moderna, Harrison se enfoca casi exclusivamente en el mundo anglosajón. Si bien esto puede deberse en parte a un defecto de perspectiva del propio autor, que se formó y trabajó siempre en esa parte del mundo académico, es también el efecto de la importancia superlativa que la ciencia inglesa tuvo entre los siglos XVII y XIX. Como sea, queda advertido el lector castellano.

GONZALO RECIO