

CIENCIA Y RELIGIÓN EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

Juan Arana
Universidad de Sevilla

1. Planteamiento: complejidad del asunto

Para hablar de *Ciencia y religión en la Ilustración francesa* son muchos los factores a considerar y nada claro el modo en que se combinan. Tenemos una época bien definida: la Ilustración, el siglo XVIII. Tenemos también un país, Francia, el más centralizado de Europa. Y tenemos dos factores a considerar: la ciencia y la religión. Quien más quien menos, todos creemos saber en qué consisten y hemos oído hablar de sus enfrentamientos lo largo de la Edad Moderna. Se trataría, por tanto, de estudiar el conflicto entre ciencia y religión en el siglo XVIII y en Francia, siglo durante el cual la racionalidad científica cobró un gran auge por estas latitudes. ¿Por qué es falsa la idea de una ciencia enfrentada a la religión en la Francia dieciochesca? Sencillamente, porque tanto la ciencia como la religión carecen de homogeneidad en ese lugar y época, y porque ni una ni otra llegan a formar frentes únicos para oponerse a instancias extrañas. Hay otra razón: además de ser realidades heterogéneas se entremezclan hasta confundirse, como espero mostrar enseguida. Pero hagamos primero un mapa aproximado de cada una por separado.

2. La ciencia francesa durante la Ilustración

Por lo que respecta a la ciencia contamos con la ventaja de que al menos estaba bastante unificada en el plano institucional. La *Academia de Cien-*

cias de París, fundada en 1666 por iniciativa del ministro Colbert y beneficiaria de la protección real, prácticamente monopolizó la investigación en todos los campos durante el siglo XVIII. Es cierto que en 1730 fue creada una *Sociedad de las Artes* que se mostró al principio muy pujante, pero la Academia acabó con ella ofreciendo puestos a sus principales miembros y obligándolos a optar.¹ En las universidades francesas, a diferencia de lo que ocurría en Holanda, la ciencia no encontró asiento. Por lo que respecta a las organizaciones religiosas, la Compañía de Jesús, es decir, la orden que con más intensidad cultivaba la ciencia acabó por ser disuelta a lo largo del siglo. Frente a tan parco reconocimiento oficial, la ciencia tiene en cambio extraordinario auge como afición, especialmente como divertimento o medio de ostentación para la gente rica. Por estas y otras razones la ciencia creció en Francia durante la Ilustración al margen del sistema educativo y como lujo, bien del rey, bien de algunos aristócratas, lujo proporcionado por unos pocos científicos profesionales apoyados por un extenso grupo de aficionados entre los que no escaseaban abates y clérigos. La ciencia en definitiva tenía un público, pero su implantación social era exigua.

A pesar o tal vez gracias a la escasa infraestructura material e institucional que tenía, la ciencia ilustrada vivía tiempos en que todavía era posible la interdisciplinariedad. Ya no en gran estilo, como habían hecho Descartes o Leibniz en el siglo anterior, pero todavía eran permeables las fronteras que separaban las disciplinas: Réamur y Buffon, por ejemplo, empezaron como geómetras y acabaron como naturalistas y algunos sabios, como Maupertuis, consiguieron probar todos los registros de la ciencia y la filosofía. El caso más extraordinario que he encontrado es el de un tal Delachambre, médico del rey al que se le abrieron tanto las puertas de la *Academia de ciencias* como las de la *Academia de letras* gracias a una obra titulada: *Nuevas conjeturas sobre la causa de la luz, los desbordamientos del Nilo y el amor de inclinación*.² A pesar de este tipo de supervivencias rapsódicas, las secciones en que se dividió la Academia en 1699 (esto es: geometría, astronomía, mecánica, química, anatomía y botánica) presentaban grandes diferencias de estilo y evolución, e intervinieron muy desigualmente en el diálogo con la religión. Nuevas materias, como la zoología y la geología, no estaban contempladas en el esquema académico y cobraron suficiente auge para volverlo problemático.

Veamos rápidamente en qué estado se encontraban unas y otras. Tras Newton y Leibniz tanto la geometría como la astronomía y la mecánica contaban con bases sólidas para avanzar, mientras que la química aún estaba por alcanzar un mínimo consenso teórico entre sus cultivadores, y la historia natural ni siquiera había llegado a un acuerdo unánime sobre el pro-

¹ Véase Joseph Bertrand, *L'Académie des sciences et les académiciens de 1666 a 1793*, Paris, J. Hetzel, 1869, pp. 96-97.

² Véase Bertrand, *L'Académie des sciences...*, p. 4.

blema más básico de todos: la taxonomía. A nivel global, tampoco estaba clara la relación entre teoría y *praxis*, esto es, qué importancia había que dar al saber *útil* frente al saber *curioso*. En cierta ocasión los académicos recibieron instrucciones de priorizar la utilidad y no se les ocurrió otra cosa que destilar una muestra de café, para llegar al importante resultado de que convenía tomarlo en infusión con un poco de azúcar y algo de leche.³

Entre las opciones epistemológicas que se debatieron largo y tendido en las sesiones académicas, cabría distinguir dos estilos de hacer ciencia netamente diferenciados: el que primaba una ciencia más positiva, muy ceñida a la observación, como la practicada por Réaumur, y el que promovía avanzar con paso decidido hacia grandes síntesis teóricas por muy arriesgadas que resultaran, al modo de Buffon. La cuestión tenía hondas repercusiones en el diálogo con la religión: no es casualidad que el primero de los sabios citados pasara por devoto y el segundo afrontara sospechas de heterodoxia. Avanzando un paso más, podríamos distinguir una tercera actitud con respecto a las extrapolaciones teóricas que escapan a un razonable control empírico. En esta época eclosiona la divulgación científica y también nacen las más diversas paraciencias. En estos campos limítrofes es donde las interferencias con la religión, positivas o negativas, fueron más frecuentes. Más adelante lo veremos. Baste lo dicho hasta ahora para acreditar que hablar de «ciencia ilustrada» en singular no deja de suponer una abstracción excesiva que precisa de numerosas aclaraciones suplementarias antes de hacerse operativa.

3. La religión en la Francia ilustrada

La religión también es un término equívoco durante el siglo XVIII. No lo había sido en siglos anteriores, pero los intelectuales empezaron a entenderlo desde claves interpretativas muy diversas. La cristiandad, no hay que olvidarlo, se había fragmentado en católicos y protestantes. Francia era a mediados del XVII un país casi tan dividido por la Reforma como Alemania o Inglaterra. La revocación del edicto de Nantes en 1685 quiso atajar esa situación y en cierto modo lo consiguió, pero a costa de crear en Holanda, Suiza y Alemania núcleos de población exiliada francoparlante enormemente activa e implicada muy especialmente en el problema de la relación ciencia-religión. Sin Bayle, Samuel Ferney, Charles Bonnet, etc., etc. no se entiende el problema que debatimos, entre otras cosas porque el francés se convirtió en *lingua franca* durante el XVIII de manera que, por ejemplo, las obras completas del rey Federico II de Prusia y las Actas de las academias de Berlín y San Petersburgo fueron escritas y publicadas en esa lengua.

³ Véase Bertrand, *L'Académie des sciences...*, pp. 42-43.

Otro elemento a considerar es el de la religión natural, que se puede entender como una racionalización extrema del cristianismo en la línea de los socinianos y otras confesiones antitrinitarias, pero también cabe interpretarla como una solución alternativa al problema religioso. Esta tendencia nace en Inglaterra pero se extiende con rapidez por Francia de la mano de Voltaire y otros portavoces del partido filosófico. La religión natural y su forma más radical –el deísmo– otorgaban a la ciencia una importancia decisiva para definir el credo que profesaban.

El tercer elemento a tener en cuenta resulta de las profundas divisiones que aquejaban al catolicismo francés. Por una parte estaba el problema del galicanismo, esto es, el forcejeo entre una concepción nacionalista de la Iglesia, sostenida por el poder real, y el universalismo romano. Por otra, seguían vivos debates internos como los del quietismo y la polémica del amor puro. Pero la mayor fractura de todas es la que separaba el rigorismo de los jansenistas, con bastante arraigo popular y presencia en los parlamentos, y el supuesto laxismo de los jesuitas, con mucha implantación en el sistema educativo y la corte. Se ha dicho con razón que las pugnas entre estas facciones eran a veces más acerbadas de las que podían llegar a entablar con herejes. Ya se sabe que a nadie se odia tanto como al enemigo doméstico. Cabe complicar la situación más aún, advirtiendo que dentro del jansenismo hubo diversas etapas y tendencias, desde las más moderadas del jansenismo burgués a las más extremas de los convulsionantes.⁴ Por último, además de católicos, protestantes y deístas, estaban los descreídos, agnósticos y sobre todo ateos, que empezaron a abundar en esta época y en muchos casos planteaban propuestas con ribetes religiosos, un poco en la línea de lo que en la centuria siguiente sería la religión de la ciencia o la religión de la humanidad. Debe tenerse en cuenta que ni siquiera en el bando de los ateos hubo una posición unánime: hay que distinguir en primer lugar los ateos «hedonistas», como La Mettrie y el Marqués de la Fare, ambos fallecidos a causa de sendas indigestiones, y en segundo los ateos «virtuosos» como Diderot y d'Holbach, que poco coincidían entre sí, salvo en estar en desacuerdo con La Mettrie.

4. Progresistas y conservadores

Si se aceptaran todas estas puntualizaciones no habría más remedio que reformular el título de este texto. Podemos dar por buena la referencia a la época, pero tendríamos que preguntar en cambio: ¿qué Francia? ¿qué ciencia? ¿qué religión? Es difícil responder si no encontramos una clave que nos ayude a despejar incógnitas. Podemos, por ejemplo, probar con la distin-

⁴ Véase Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Madrid, Labor, 1973, pp. 119-155.

ción entre *progresistas* y *conservadores*, y estudiar de qué manera, pongamos por caso, los sectores más avanzados de la ciencia lucharon contra la resistencia de los ámbitos más retrógrados de la religión. A lo mejor resulta que los más progresistas en ciencia también lo eran en religión, y a la inversa. Pero una vez más la suerte no acompaña. En primer lugar está el problema de decidir qué era progresista no *hic et nunc*, sino allí y entonces. Un esquema evolucionista poco sofisticado diría que en religión deísmo y ateísmo son fases avanzadas de un proceso que se inicia en el politeísmo y sigue con el monoteísmo, lo que equivale a afirmar que el progreso de la religión conduce a su autodisolución. Bonald afirmó en este sentido que: «El deísta es un hombre que todavía no ha tenido tiempo de llegar a ser ateo».⁵ Sería largo de discutir, pero aun suponiendo que fuera así resulta que los científicos más progresistas de la Ilustración son desde el punto de vista religioso conservadores cuando no ultraconservadores, tanto si consideramos las individualidades más destacadas como si nos fijamos en los colectivos que sostenían el esfuerzo investigador. Basta con recordar los nombres de Euler, Haller⁶, Linneo o Réamur⁷, o examinar un poco la procedencia y actitud de la mayor parte de los académicos para comprobarlo. De paso es posible constatar otro hecho significativo: no hay prácticamente ningún ateo entre los científicos ilustrados ni entre sus precursores barrocos. Los orígenes de la no creencia tienen en cambio mucho que ver con las disensiones teológicas y el escándalo de las guerras de religión. También influyen cuestiones relacionadas con la historia antigua, la hermenéutica de los textos sagrados, la política y los más prosaicos conflictos de organización eclesiástica. Como ha resumido en una sola frase el ensayista colombiano Nicolás Gómez Dávila: «Abundan los que se creen enemigos de Dios y sólo alcanzan a serlo del sacristán».⁸ En vano buscaremos un científico si repasamos la lista de los adelantados del librepensamiento francés: Jean Meslier fue un sacerdote rural; el conde de Boulainvilliers y el duque de Noailles, aristócratas ociosos; Dumarsais y Fréret, eruditos relacionados con la *Academia de Inscripciones*...⁹ Adentrándonos ya en plena Ilustración, volvemos a encontrar una mayoría aplastante de gentes de letras entre los miembros de la camarilla de materialistas que rodean al barón d'Holbach: Boulanger, Damilaville, Naigeon, La Grange, etc. De la pareja edito-

⁵ Citado por René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nicet, 1969, p. 218.

⁶ Véase Juan Arana, «Los científicos de la Ilustración como apologistas del Cristianismo: Albrecht von Haller y Leonhard Euler», *Fragmentos de Filosofía*, núm. 3, 1993 (1994), pp. 7-21.

⁷ Véase Jean Torlais, *Un esprit encyclopédique en dehors de «L'Encyclopedie»: Réamur*, Paris, Blanchard, 1961.

⁸ Nicolás Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Barcelona, Áltera, 2002, p. 28c.

⁹ Véase Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 142-157.

ra de la *Enciclopedia*, el ateo y materialista no es el matemático d'Alembert, afiliado al deísmo y partidario de la religión natural¹⁰, sino el literato y crítico de arte Diderot.

Los indicios que he apuntado –y que podría engrosar indefinidamente– avalan la tesis de que el materialismo ateo de la segunda mitad del siglo XVIII no tiene raíces científicas, sino históricas, literarias, teológicas y políticas. Sin embargo, es un hecho que algunos autores de esa corriente acudieron a la nueva ciencia en busca de argumentos para sus refutaciones del teísmo y la religión. Es otro hecho, no obstante, que los «préstamos» que tomaron no despertaron la aquiescencia de los «prestadores». Diderot, por ejemplo, escribe el *Sueño de d'Alembert* y pone en boca de su colega una reflexión de signo ateo y materialista. D'Alembert por su parte trata por extenso estos mismos asuntos en su *Ensayo sobre los elementos de filosofía*¹¹, y quienquiera se tome la molestia de examinarlo se dará cuenta de que si no llegó más lejos en sus afirmaciones no fue por temor o inconsecuencia. A su vez, La Mettrie dedica su escandalosa obra *El hombre máquina* a Albrecht von Haller, a la sazón el biólogo de mayor prestigio, pero también un devoto creyente que ha compuesto un *Discurso sobre la irreligión* y otros escritos apologéticos. Se puede entender que además de rechazar la dedicatoria, proteste indignado ante el presidente de la Academia de Ciencias de Berlín –de la que es miembro La Mettrie–, exigiendo una rectificación en toda regla.¹² Mencionaré por último el caso del barón D'Holbach, que pasa por científico, aunque sólo es traductor de diversas obras alemanas de química y geología, así como redactor de artículos de divulgación para la *Enciclopedia*. Resulta llamativo que la mayor parte de los autores traducidos por él son creyentes, empezando por Stahl y los principales exponentes de la teoría flogística.¹³ No tiene más remedio que manifestar en notas sus discrepancias con ellos, como hace en particular con la obra de Lehmann sobre las capas de la tierra¹⁴, ya que no encuentra allí confirmación a su rechazo de los relatos bíblicos de la creación sobre la base de razonamientos geológicos.

El conservadurismo religioso no fue un estorbo para las grandes figuras de la ciencia ilustrada, ni tampoco lo fue para sus obreros y personajes subalternos. El descubrimiento de nuevas leyes, el hallazgo de maravillas escondidas y el desvelamiento de los secretos mecanismos del cosmos no

¹⁰ Véase Juan Arana, «La religión natural en la época de la Ilustración», *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 64, 1994, pp. 37-57.

¹¹ Véanse D'Alembert, *Essai sur les Eléments de Philosophie*, Paris, 1805; reprint: Hildesheim, Olms, 1965; D'Alembert, «Aclaraciones sobre la religión, la libertad y las pruebas de la existencia de Dios», trad. e introd. de J. Arana, *Thémata*, núm. 12, 1994, pp. 249-282.

¹² Véase Gustave Desnoiresterres, *Voltaire et la Société au XVIII^e siècle. Voltaire et Frédéric*, Paris, Académique, 1871, pp. 39-50; *Les Oeuvres de Mr. de Maupertuis*, Lyon, 1768; reprint: Hildesheim, Olms, 1974, vol. IV pp. 343-347.

¹³ Véase Naville, *D'Holbach...*, p. 203.

¹⁴ Véase Naville, *D'Holbach...*, p. 199.

eran interpretados como algo que amenazara el control divino de la creación, ya que muchos veían en unas y otros la confirmación de que el universo no es un ámbito caótico impulsado por una dinámica ciega. Así como en siglos anteriores los que sentían la llamada de una vocación religiosa se entregaban al cuidado de enfermos o a los más rigurosos ejercicios ascéticos, no era infrecuente que en éste consagraran la vida entera a la investigación. Un ejemplo representativo es el de Pingré. Este religioso fue apartado de la teología por hacerse sospechoso de jansenismo y se dedicó con idéntico celo a las observaciones astronómicas, aceptando numerosas expediciones científicas hacia lugares remotos, que otros académicos menos motivados rechazaban.¹⁵ El caso de Häüy es parecido: se trataba de un clérigo modesto dedicado con tanto empeño al estudio de los cristales que consiguió descifrar el secreto de su estructura interna y recibió por ello el reconocimiento de la Academia parisina: «Lagrange y Lavoisier, Berthollet y Laplace comprendieron que este padre, ayer todavía ignorante y oscuro, se había convertido de pronto en su igual...».¹⁶

5. Las relaciones de poder

Parece, por tanto, que no podemos aprovechar la dialéctica reacción-progreso para poner un poco de orden en el confuso mundo de las relaciones ciencia-religión en la Francia ilustrada. ¿Podría ayudarnos algo el análisis de las relaciones de poder? Aunque los científicos por su falta de perspectiva histórica y social siguieran apegados a los viejos estilos y creencias, podría pensarse que las autoridades civiles y religiosas estaban mucho más al tanto de los peligros potenciales de los nuevos descubrimientos y por ello ejercieron una inmisericorde represión contra los que se atrevían a sacar las consecuencias pertinentes. Me temo, no obstante, que tampoco funciona este supuesto. Aunque no soy historiador ni he podido estudiar a fondo el asunto, me han salido al paso evidencias que apuntan a que, en primer lugar, los mecanismos de represión ideológica en el Antiguo Régimen eran arbitrarios, corruptos e impredecibles. Uno corría mucho mayor riesgo de ir a la mazmorra si criticaba a un alto personaje que si arremetía contra la religión. Decir blasfemias a destiempo podía costar la cabeza, pero también cometer otros agravios en los que a duras apenas podemos descubrir gravedad alguna. Fréret, por ejemplo, ingresó en la Bastilla por sostener que los francos constituían una liga de pueblos germanos que servían a los romanos, los cuales otorgaron a su jefe el título de patricio.¹⁷ No hay otra alternativa que aceptar, primero, que la gente era por aquel entonces bastante

¹⁵ Véase Bertrand, *L'Académie des sciences...*, p. 309.

¹⁶ Bertrand, *L'Académie des sciences...*, pp. 400-401.

¹⁷ Véase Naville, *D'Holbach...*, p. 155.

quisquillosa; segundo, que no existía en ninguna parte respeto a la libertad de expresión. Voltaire se hizo famoso por su lucha en favor de la tolerancia religiosa, cubriéndose de gloria con el caso Calas, pero llegado el caso podía ser tan intolerante como cualquiera, como demostró fehacientemente pidiendo para Rousseau la pena de muerte a las autoridades ginebrinas, y para de la Beaumelle la mazmorra a las francesas.¹⁸ Más aún, como celoso combatiente en pro de la religión natural arengó a Federico II y Catalina la Grande para que batallaran respectivamente contra los católicos polacos y los turcos musulmanes.¹⁹ El gran hombre quedó muy decepcionado cuando descubrió que tras aquellas guerras había mucha ambición y ningún deseo de llevar a los pueblos el espíritu de la Ilustración, aunque esto bien lo podía haber previsto Voltaire, que había hecho una parte sustancial de su fortuna traficando con pertrechos militares.²⁰ Aunque sea triste aceptarlo, llegado el caso cualquier ilustrado era muy capaz de predicar su particular cruzada. El mismísimo d'Alembert denunció en 1776 al *abbé* Grossier ante la policía por ser autor de una comedia contra los filósofos.²¹ En lo que se refiere a las limitaciones a la libre circulación de ideas estaba por un lado el poder de jueces y parlamentos y por otro el poder del gobierno y de la corte. El primero estuvo durante la época que nos ocupa más bien de parte de los más cerriles defensores de la religión; el segundo, gracias a la actitud de personajes claves como Choiseul, Pompadour o Turgot, tuvo una actitud más proclive hacia quienes combatían en nombre de la ciencia las creencias heredadas. No hay que olvidar que el supervisor oficial de las publicaciones durante una fase decisiva fue el ilustrado Malesherbes.

Con todos estas consideraciones, una vez más confusas, he pretendido sugerir que la distinción entre censores y censurados no sirve tampoco para reducir a un esquema lineal las relaciones entre ciencia y religión durante la ilustración francesa. Aportaré algunas evidencias más para confirmarlo. El primer dato a tener en cuenta es que el reglamento de la Academia de Ciencias de París prohibía que los clérigos regulares formasen parte de ella como pensionarios, asociados o adjuntos, lo que excluía del cuerpo que ejercía prácticamente toda la investigación a miembros de las órdenes religiosas y en particular a los jesuitas, cuya dedicación a la investigación se vio obstaculizada por problemas mucho más graves y urgentes, como la expulsión de la Compañía en 1762 y su posterior supresión en 1773.

Segundo dato: Dado que numerosos jesuitas tenían una excelente capacitación científica era de esperar que al menos participaran en el debate científico. Así lo hizo entre otros el padre Castel, que reseñaba las memorias de la

¹⁸ Véase Desnoiresterres, *Voltaire et la Société...*, p. 431.

¹⁹ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 357.

²⁰ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 126.

²¹ Véase John Pappas, «Idées reçues contre évidences: problèmes pour un biographe de d'Alembert», en: *Jean d'Alembert Savant et Philosophe*, Archives Contemporaines, Paris, 1989, pp. 85-109.

Academia en el difundido *Journal de Trévoux*. Por lo visto algunos académicos estaban disgustados con estas críticas, por lo demás puramente técnicas. Como resultado, la institución elevó en 1730 una queja al duque de Maine, protector oficial de la revista, y logró que echaran de ella al incómodo relator. Joseph Bertrand, historiador oficial de la Academia, muestra su perplejidad antes este ejemplo de intolerancia y comenta: «Las recensiones del padre Castel contienen en efecto más de una página enteramente consagrada a la alabanza de los académicos y las críticas más severas, bien lejos de excederse, parecen en su mayoría de una justicia perfecta».²²

Tercer dato: Las mujeres no eran especialmente bien acogidas entre los investigadores, a pesar de tratarse de un sector especialmente interesado en las cuestiones científicas, como demuestra el hecho de que estuvieran dedicados a ellas los tres principales libros de divulgación científica publicados por entonces: las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* de Fontenelle (1686), el *Newtonismo para las damas* de Algarotti (1737) y la *Bella wolffiana* de Ferney (1741-1753). Hay por lo menos un caso donde se evidenció que la resistencia a otorgarles el puesto que merecían sus méritos era tenaz y efectiva: la docta Marquesa du Châtelet, traductora de Newton y autora de varios trabajos científicos de indudable valía no obtuvo más que un único reconocimiento oficial: su nombramiento como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia en 1746, decisión aprobada por el papa Benedicto XIV e impulsada por el padre Jacquier, religioso mínimo y uno de los principales impulsores de la física newtoniana en la Francia ilustrada.²³ Este caso es especialmente significativo por cuanto du Châtelet no era especialmente proclive al catolicismo y había redactado un comentario de la *Biblia* en clave racionalista.

Cuarto dato: Charles Bonnet, destacado hombre de ciencia y filósofo al tiempo que ferviente devoto publicó en 1762 un libro titulado *Consideraciones sobre los cuerpos orgánicos*. Sorprendentemente la obra, impresa en Holanda, fue prohibida en Francia por la censura. A demanda del autor, el mismo Malheshherbes que con tanta consideración trataba a los enciclopedistas comunicó que «la delicadeza de las materias tratadas en una obra de metafísica puede hacer peligrosa la lectura para el público».²⁴ Siete años después el sabio suizo entregó a la imprenta su *Palingenesia filosófica*, añadiendo como apéndice unas *Investigaciones sobre las pruebas del cristianismo*, y de nuevo vio como se prohibía su difusión en Francia. Bonnet no dejó de llamar la atención sobre el hecho de que al mismo tiempo se permitía la libre distribución de las obras de Voltaire. El libro tuvo que circular clandestinamente, lo que no le impidió tener un gran éxito.²⁵

²² Bertrand, *L'Académie des sciences...*, p. 159.

²³ Véase Elisabeth Badinter, Danielle Muzerelle (eds.), *Madame Du Châtelet La femme des Lumières*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006, p. 113.

²⁴ Véase Raymond Savioz, *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948, p. 24.

²⁵ Véase Savioz, *Mémoires autobiographiques...*, p. 25.

6. El caso Buffon

Sin olvidar estos antecedentes conviene examinar ahora el mayor contencioso planteado en la Francia ilustrada a propósito de las relaciones ciencia-religión. Se trata de las reacciones que desencadenó la aparición en 1749 de los tres primeros volúmenes de la *Historia natural* de Buffon. Los hechos, sumariamente descritos, son los siguientes: en 1750 cierto órgano de prensa de inspiración religiosa protestó contra el libro, acusando al autor de establecer una línea de continuidad entre el hombre y los animales, mantener una concepción escéptica de la verdad y no respetar el relato mosaico de la creación. Tras esta denuncia, los diputados y síndicos de la Facultad de Teología de la Sorbona llamaron la atención de Buffon sobre un total de catorce tesis puestas en cuarentena, que se referían al carácter cíclico de la historia de la tierra, la teoría sobre el origen de los planetas y la discusión sobre las nociones de verdad e inmaterialismo de Berkeley. El aludido les dio satisfacción diciendo que acataba las enseñanzas de la Iglesia y otorgaba a sus teorías el carácter de «mera conjetura filosófica». Los teólogos dieron por buena la respuesta y Buffon pudo seguir publicando su obra sin mayor dificultad. Hay que decir que antes y después de eso salpicó todas sus publicaciones de fórmulas deferentes con la religión y respetuosas de sus dogmas, mientras que testimonios privados y escritos inéditos parecen problematizar la sinceridad de tales declaraciones.

Contadas así las cosas podríamos estar ante una segunda edición atenuada del caso Galileo, pero si nos acercamos un poco más a lo acontecido el parecido se amortigua bastante. En primer lugar, la reacción del sector –digamos– «religioso» distó de ser hostil. Los jesuitas saludaron la obra colmándola de elogios, dedicándole en el *Journal de Trévoux* cuatro artículos con más de cien páginas.²⁶ Fueron los jansenistas lo que la atacaron, y hay quien piensa que más que nada por llevar la contraria a la Compañía de Jesús. Es curioso que la revista que formuló sus denuncias, las *Nouvelles ecclésiastiques*, estaba prohibida oficialmente y tenía un carácter semiclandestino. Resulta pues chocante, por no decir grotesco, que en este caso los inquisidores estaban fuera de la ley, mientras que el acusado reunía las siguientes condiciones: miembro de las dos principales academias, perfectamente relacionado con la corte, magnate borgoñés e intendente del jardín real (uno de los cargos oficiales más envidiados del país). Los teólogos que tuvieron que intervenir de oficio no sabían cómo salir del paso, pidieron mil perdones al acusado y se apresuraron a aceptar las sumarias explicaciones que dio. No se conformaron con retirar las acusaciones, sino que le tributaron una alabanza pública.²⁷ Cabe preguntar, al margen del asunto, cuál

²⁶ Véase Jacques Roger, *Buffon. Un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989, p. 248.

²⁷ Véase Roger, *Buffon...*, p. 253.

era en el fondo la actitud religiosa de Buffon. Es un punto sobre el que no se ponen de acuerdo los intérpretes. Jean Pivéteau, que ha estudiado monográficamente el tema, piensa que eran innecesarias tantas deferencias si al naturalista sólo le hubiera guiado el propósito de ahorrarse problemas: «creemos pues que no hay lugar a sospechar de la sinceridad de Buffon cuando declara que no ha intentado contradecir el texto de la *Escritura* y que cree muy firmemente todo lo que allí se dice sobre la creación. Lo cual no implica que haya reflexionado sobre la religión y sus creencias; su temperamento apenas le llevaba hacia tales meditaciones». ²⁸ Por mi parte no sé si me atrevería a llegar a tanto; pero creo que es un error pensar que en aquella época y lugar sólo se disimulaba ante los guardianes de la ortodoxia religiosa: el partido filosófico era un poder fáctico mejor constituido que aquéllos y no es inverosímil que el camaleónico Buffon cambiara de discurso según quien fuera su destinatario, guardando para sí lo que en el fondo de su alma pensara de verdad.

7. Ciencia, religión revelada y religión natural

Después de todo lo expuesto adelanto como conclusión provisional que ni la noción de *progreso* ni tampoco la de *poder* sirven para poner orden en el embrollado paisaje de las relaciones entre ciencia y religión en la ilustración francesa. Con ello pretendo haber conseguido lo que al principio prometí: mostrar que las descripciones que simplifican el asunto no responden a la realidad. Consagraré el espacio que me resta a esbozar una propuesta de interpretación menos cauta. A tal fin partiré de la tesis de que los estratos cultivados de la población francesa estaban mucho más imbuídos por la religión al comienzo del siglo XVIII que cien años después. Como la ciencia fue cobrando en este mismo lapso una importancia cada vez mayor, se llega a la poco matizada consecuencia de que a más ciencia menos religión. Consecuencia incorrecta ya que, como hemos visto, los científicos ilustrados fueron en comparación mucho más religiosos que los filósofos, literatos e intelectuales en general. Es por tanto más probable que la tesis correcta sea inversa: los científicos reflejan por lo regular el grado de religiosidad de la sociedad que les alberga, por eso los sabios descreídos abundan más a finales que a comienzos del siglo XVIII, y cuando a principios del XIX la religión recobra posiciones en ámbitos intelectuales vuelven a abundar científicos creyentes. Esta generalización probablemente no soportaría ser extrapolada indefinidamente, pero más o menos funciona dentro de las coordenadas en que nos estamos moviendo.

Propongo como segunda tesis que por esta misma época se produce una

²⁸ Jean Pivéteau, «La Pensée Religieuse de Buffon», en: *Buffon*, Paris, Publications Françaises, 1952, p. 132.

descristianización clara de las clases altas de la sociedad francesa, aunque paradójicamente no ocurra lo mismo con las clases bajas.²⁹ Con todo, descristianización no equivale sin más a desaparición de la religión. Durante toda la centuria el partido filosófico, con Voltaire y d'Alembert a la cabeza, propone la religión natural como sustituto justo y conveniente de la religión cristiana. Pero el proyecto fracasa tras un frustrado intento de oficializar el culto durante la Revolución y la idea pronto es abandonada hasta por sus más verosímiles promotores.³⁰ Podríamos alargarnos a discutir las causas de este fracaso, pero voy a dejarlo para otro momento.³¹ Me interesa por ahora señalar que la relación ciencia-religión durante la Ilustración se entiende mucho mejor si en lugar de plantearla como una relación bipolar adoptamos un esquema tripolar, donde el cristianismo, la religión natural y la nueva ciencia ocuparían los vértices del triángulo. Hay que advertir que la religión natural no fue un invento de filósofos anticristianos para *combater* las religiones históricas, sino en primer lugar un procedimiento utilizado por gente piadosa de las Islas británicas para *superar* sus disensiones teológicas y en segundo lugar un instrumento forjado por científicos devotos para *apoyar* sus credos.³² El hecho es innegable: quienes primero sacaron tajada de los nuevos descubrimientos fueron los creyentes y al hacerlo estaban en su perfecto derecho, ya que la ciencia era al fin y al cabo *su* criatura. Recuérdese el codicilio que Robert Boyle puso en su testamento, instituyendo un fondo destinado a que anualmente se predicara un número de sermones, «para demostrar la religión cristiana contra notorios infieles, como ateos, teístas, paganos, hebreos y mahometanos, pero sin rebajarse a controversias entre cristianos».³³ Así abrió una senda que luego recorrió Newton con todos sus discípulos y seguidores, creando toda una rama de la apologética sagrada que se basaba en los descubrimientos de la nueva ciencia. Este fue el origen de la *teología física*, que conoció un auge asombroso en la primera mitad del siglo XVIII. Francia no fue ajena al fenómeno, como demuestra el enorme éxito de la suma de argumentos teo-cosmológicos en nueve volúmenes recopilada por el abate Pluche³⁴, de la que existen todavía hoy en las bibliotecas francesas mayor número de ejemplares que de la *Enciclopedia* de d'Alembert y Diderot.³⁵

²⁹ Véase Delumeau, *El catolicismo...*, pp. 251-282.

³⁰ Véase Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires, 1991, pp. 62-91.

³¹ Véase Jacqueline Lagrée, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIIe siècle.*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp. 289-292.

³² Véase G.V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, Stuttgart-Tübingen, 1841; reprint: Olms, Hildesheim, 1965.

³³ Citado por Paolo Casini, *El universo máquina*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 64.

³⁴ Noël Pluche, *Le Spectacle de la Nature*, Paris, Estienne, 1732-1750, 9 vols., y numerosas reediciones.

³⁵ Véase Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Payot, Paris, 1972, p. 26.

El hecho es que poco a poco se pasó de la «religión natural» a la «religión de la naturaleza», por no decir «religión física», y ahí se cometió a mi juicio un error imperdonable, del que fue responsable el entusiasmo apolo-gético de los virtuosos sabios que pretendían atrapar a Dios en el movi-miento de las esferas celestes y en el batir de alas de la mariposa. Como señaló con tan mala intención como perspicacia el librepensador Anthony Collins, nadie dudaba de la existencia de Dios hasta que los oradores de las conferencias Boyle intentaron demostrarla.³⁶ La palabra «demostrar» resul-ta demasiado peligrosa cuando la introducimos en debates religiosos. No en vano se baraja preferentemente en este contexto el concepto de *fe*. En cuan-to salimos del estrecho campo de las ciencias exactas, toda argumentación pide y exige una contrargumentación como en los procesos legales, y todos sabemos que lo máximo que se puede conseguir cuando se dictamina un caso difícil es una duda razonable o una certeza moral. Por eso han esta-blecido los jueces el criterio de *in dubio pro reo*. ¿Cuál de las dos tesis tiene la carga de la prueba en el campo de las presuntas «demostraciones» teoló-gicas? Todo apologista sufre la tentación de excederse a la hora de valorar la fuerza de sus argumentos y los teólogos físicos asumieron con tanto opti-mismo como insensatez la responsabilidad de ser ellos los obligados a *demostrar*. Escépticos y ateos ya no tuvieron que refutar la existencia de Dios: les bastó con mostrar que las pruebas de sus adversarios no estaban exentas de máculas. Gracias a la fanfarrona actitud de ciertos teólogos físi-cos se vieron sus adversarios en la cómoda posición de jugar *a la contra*. ¿Alegaban aquéllos la perfecta regularidad de las órbitas planetarias en pro de la previsión y benevolencia del Creador? Ahí estaban las erráticas irrup-ciones de los cometas para problematizar una u otra. Y así sucesivamente. En rigor, cualquier debate planteado en términos semejantes estaba conde-nado de antemano a terminar en tablas, pero la ventaja psicológica era de los ateos, que se refugiaban en una prudente abstención cuando les tocaba contraargumentar, como con toda claridad expuso Grimm en su recensión del *Sistema de la Naturaleza* de d'Holbach:

No se concibe cómo el movimiento solo, sin ninguna inteligencia, ha podido producir lo que existe. Nadie lo concibe, pero es un hecho; también es un hecho que situando una inteligencia eterna en el origen de ese movimiento no explicáis nada y añadís a una cosa inexplicable mil dificultades que la con-vierten además en absurda. [...] La existencia del reloj prueba la existencia del relojero, un cuadro indica un pintor, una casa anuncia un arquitecto: son argumento de enorme fuerza para los niños. El filósofo haría como ellos si, admitiéndolos, no se encontrara inmerso en un mar de dificultades intermi-nables; prefiere creer que la inteligencia pueda ser efecto del movimiento de la materia que atribuirla a un obrero omnipotente que no hace nada y cuya voluntad no puede impedir que lo que es no sea, ni cambiar nada a su mane-ra de ser; a un ser soberanamente inteligente y que, desde que suponéis en él

³⁶ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 198.

una cualidad moral, pueden con justicia serle reprochadas todas su producciones, en las que la suma de inconvenientes supera infinitamente las ventajas...³⁷

Todos nos detenemos ante algo inexplicable. El materialista al modo de d'Holbach-Grimm se detiene ante la presencia fáctica de la materia en movimiento. En cambio reprocha al teísta que se frene ante el Ser necesario y omnipotente y no sea capaz de despejar todas las incógnitas que tal Ser plantea a la inteligencia. En el fondo le está pidiendo lo que él mismo tampoco hace, pero se escuda en que él no ha prometido tanto como el otro. La cosa no hubiera sido tan grave para la religión si el debate hubiera quedado confinado en los *preambula fidei*, esto es, en las tesis filosóficas que dan lugar a una concepción del mundo compatible con la fe. Leibniz en los albores de la Ilustración y Maupertuis algo más tarde mostraron cómo plantear el contencioso de forma más justa para las dos partes.³⁸ Lo auténticamente letal fue que, en su afán confirmatorio, algunos teólogos físicos pretendieron explicar por qué vivió tantos años Matusalén, cómo se hospedaron los animales en el arca de Noé y cuántos pisos y ventanas tenía la torre de Babel. Las autoridades teológicas no estuvieron –una vez más– atentas a la jugada para desautorizar tan demenciales intentos hermenéuticos y los incrédulos se apresuraron a tomar la palabra a aquellos vindicadores de la verdad literal –literal de acuerdo con la semántica dieciochesca– de los textos sagrados. A partir de entonces, una relación que había sido armoniosa entre religión cristiana, religión natural y nueva ciencia se enturbió por tiempo indefinido. La religión natural dejó de ser una mediación que articulaba los dos extremos de la cadena e inició un rumbo propio: de la ciencia se intentaba pasar, bien a la religión histórica, bien a la religión natural, pero no a una a través de la otra. Como es obvio, la religión natural no tenía ninguna posibilidad de convertirse en una religión autónoma, porque era exclusivamente racional y carecía de las dimensiones afectivas, litúrgicas y sobrenaturales que caracterizan cualquier tradición religiosa duradera. Por otra parte, al no saber dar a la religión natural la formulación adecuada, los creyentes de la religión revelada no supieron mantener una comunicación abierta con la ciencia y poco a poco acabaron refugiándose en un modo escindido de vivir las exigencias de la fe por una parte y las de la razón por otra. Así empezaron unos a vivir con lo que Octavio Paz ha llamado la «angustia ante el Cielo deshabitado» y otros con lo que yo llamaría «angustia ante una Tierra dejada de la mano de Dios».

³⁷ Citado por Naville, *D'Holbach...*, p. 112.

³⁸ Véanse Eloy Rada (ed.), *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980; Juan Arana, *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. de Maupertuis*, Buenos Aires, Charcas, 1991.

8. La Compañía de Jesús y Voltaire

Antes de poner punto final ilustraré la interpretación esbozada con una alusión a dos destacados protagonistas de este drama: la Compañía de Jesús por una parte, y François-Marie Arouet Voltaire por otra. Ha llamado la atención el número y la calidad de filósofos ilustrados descreídos que se educaron en colegios de jesuitas: Argenson, Richelieu, Helvétius, Malesherbes, Choiseul, Maupéou, Trudaine, Diderot, Voltaire, Porée, por mencionar sólo los más destacados. La verdad es que esta orden representaba una opción clara por la modernidad y muy en particular por la nueva ciencia, sin renunciar por ello a las esencias religiosas clásicas. Hay que reconocer que su monolitismo les llevó a veces a realizar opciones equivocadas o a destiempo: cuando se decidieron a abandonar la cosmología ptolemaica eligieron la de Tycho Brahe en lugar de la de Copérnico, y cuando cambiaron la física aristotélica por la cartesiana, ésta ya había quedado superada por la de Newton. Pero la voluntad de conciliar tradición y progreso, razón y fe, religión y ciencia, antigüedad clásica y modernidad era clara y probablemente sin parangón con ninguna otra institución religiosa, dentro y fuera del catolicismo. La lista de figuras que consiguió situar en los más diversos ámbitos de la investigación científica es impresionante. Sin embargo, los miembros de la orden no supieron transmitir la síntesis que habían conseguido alcanzar personal y colectivamente, de manera que sus alumnos (no olvidemos que también eran los primeros educadores de Francia) acabaron en general optando por una u otra de las líneas que aquéllos pretendían armonizar: tradición o progreso, razón o fe, religión o ciencia, antigüedad clásica o modernidad. Es muy arriesgado diagnosticar el porqué de este fracaso, pero voy a intentarlo a pesar de todo.

Creo que la clave se encuentra en la estrategia que diseñaron, que obedecía a una estratificación modular. El padre Lecompte, por ejemplo, desarrollaba una apologética que intentaba en primer lugar convencer a sus destinatarios de los fundamentos de la religión natural, y sólo en un segundo momento los puntos específicos del cristianismo: pecado original, encarnación, redención, resurrección, etc. Los misioneros jesuitas intentaban por su parte rescatar elementos aprovechables en las religiones y mitos de los países que visitaban, destacando en todos los casos la presencia de verdades conocidas por todos los hombres, por estar al alcance de la razón. Su apuesta era eliminar las adherencias supersticiosas que recubrían ese patrimonio común de la humanidad, coronándolo con las creencias específicas del cristianismo. En este esquema la razón no lo era todo, pero sí constituía el punto de partida y el cimiento de lo que venía después. La construcción que obtuvieron era frágil, porque iniciar una andadura de la mano de la razón para luego proseguirla en una clave completamente diferente resulta artificial y problemático. Muchos educandos no veían por qué habían de recurrir a la fe cuando la cosa había empezado tan bien sin necesidad de apoyarse en ella. Para mayor abundamiento, la piedad que predicaban resulta-

ba seca y escasamente vivida: ponían el acento en prácticas externas sin insistir mucho en la necesidad de modelar por dentro el corazón del creyente. Era relativamente fácil concebir la posibilidad de prescindir de lo sobrenatural y rematar el edificio con un ideario acorde con las bases que lo sostenían. Frente a la vivencia jansenista de lo sagrado como un poder terrible y justiciero que desbordaba al hombre por todas partes, la religiosidad jesuítica podía ser fraccionada en aspectos susceptibles de ser tratados por separado. Si el somero análisis que acabo de hacer fuera correcto, cabría reprochar a los jesuitas franceses de entonces un incorrecto planteamiento de las relaciones entre ciencia y religión. Su error nacía de desdoblar la religión en una parte homologable a la visión ilustrada de la ciencia y otra completamente extraña a ella.

El deísmo volteriano es, en este sentido, un producto típico de la educación jesuítica. El exhaustivo examen llevado a cabo por René Pomeau en *La religion de Voltaire* así lo confirma. Confundido por las descripciones que los misioneros de la Compañía hacían de las religiones exóticas, llegó a la convicción de que la religión natural no era tanto una construcción teórica de los modernos como una realidad operante y original que precedió a las religiones históricas.³⁹ Influido por la peculiar apologética jesuítica que presentaba como demostrables los dogmas de la fe, consideró que si de hecho no podían llegar a demostrarse tenían por fuerza que ser falsos.⁴⁰ Voltaire era por su parte más historiador que naturalista, de modo que a su juicio la verdad del cristianismo dependía del valor histórico de la *Biblia*, en el que dejó de creer hacia 1715.⁴¹ Para reforzar su increencia se apoyó continuamente en hermeneutas católicos, como Dom Calmet y Richard Simon, utilizando como pruebas irrefutables en contra de la fe consideraciones críticas que en dichos autores eran perfectamente compatibles con ella. El apoyo que más tarde buscó en la ciencia newtoniana no desempeñó ningún papel importante en la cristalización de sus convicciones, aunque sí en la tematización de una religión natural refractaria al cristianismo, a la que permaneció fiel toda su vida. En todo este complejo ideológico actúan varios factores. En primer lugar, ya lo hemos visto, el semirracionalismo religioso de su educación jesuítica. En segundo lugar, la trasposición a la historia de los criterios de valoración de la nueva ciencia natural. En tercer lugar, la provocación de los apologistas que pretendían revalidar con procedimientos científicos una hermenéutica de los textos sagrados miopemente literal y completamente descontextualizada (con la anuencia, todo hay que decirlo, de algunos teólogos y autoridades eclesiásticas demasiado indolentes). Como lo expresa Pomeau en un francés que me resisto a traducir a pesar de mi mala pronunciación: «*Autour de Voltaire, les «interpretes» ont dansé un*

³⁹ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, pp. 158-160.

⁴⁰ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 68.

⁴¹ Véase Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 84.

ballet cocasse. C'est pourquoi il faut lui beaucoup pardonner, car il fut cruellement tenté.» O sea: «En torno a Voltaire los intérpretes han danzado un ballet ridículo. Por ello hay que perdonarle mucho, porque fue tentado cruelmente». ⁴²

9. Conclusión

Llego al término de mi exposición. Con ella no he pretendido acreditar la tesis de que las relaciones entre ciencia y religión podrían ser mucho más amistosas y próximas de lo que lo han sido en los últimos tres siglos, aunque probablemente se habrá adivinado que es lo que pienso a título personal. Lo único que creo haber aportado es una serie de indicios que sugieren que el alejamiento y los roces que surgieron entre ellas en Francia a lo largo del siglo XVIII podrían haberse evitado de haber puesto un poco más de su parte los tres colectivos implicados, esto es, el de los teólogos, el de los filósofos y de los científicos. Y de todos ellos los que salen mejor parados son sin duda alguna los científicos.

⁴² Pomeau, *La religion de Voltaire*, p. 376.