



Anuario de Historia de la Iglesia
ISSN: 1133-0104
ahig@unav.es
Universidad de Navarra
España

Pereiro, James
Darwinismo y religión en el Reino Unido durante el periodo Mid-Victoriano
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 18, 2009, pp. 27-39
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35512039003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Darwinismo y religión en el Reino Unido durante el periodo Mid-Victoriano

Darwinism and Religion in the United Kingdom during the Mid-Victorian era

James PEREIRO

Resumen: El impacto del *Origin of Species* de Darwin estuvo reforzado en el ámbito religioso por la aparición, unos meses después, de los *Essays and Reviews*. La teoría evolucionista y la exégesis crítica alemana parecían minar los fundamentos de la fe. Sin embargo, las reacciones negativas con respecto al evolucionismo no fueron meramente religiosas; las objeciones de científicos de reconocido prestigio a la nueva teoría estaban avaladas en muchos casos por los resultados de la ciencia contemporánea. A medida que los nuevos descubrimientos científicos removieron algunas de esas objeciones, la aceptación parcial del evolucionismo fue en aumento, también entre las diferentes denominaciones religiosas.

Palabras clave: Evolucionismo, crisis de fe, objeciones al evolucionismo, aceptación progresiva del evolucionismo.

1. La «crisis de fe» victoriana

Dos libros publicados a veinte años de distancia el uno del otro comparten un título semejante si no idéntico: *The Victorian Crisis of Faith* fue publicado en 1970; *Victorian Faith in Crisis* en 1990¹. La semejanza de los títulos de estos dos libros de ensayos no es

Abstract: The impact of Darwin's *Origin of Species* was reinforced in the religious sphere by the publication of *Essays and Reviews* a few months later. Evolutionism and German exegetical theories seemed to undermine the foundations of the faith. The negative reactions to evolutionism, however, were not purely on religious grounds; many scientists found it difficult to match evolutionism with the scientific data available at the time. As new discoveries removed some of those objections, some aspects of the new theory found more supporters, also among the different religious denominations.

Key words: Evolutionism, crisis of faith, objections to evolutionism, progressive acceptance of evolutionism.

1. Anthony SYMONDSON (ed.), *The Victorian Crisis of Faith*, S.P.C.K., London 1970, 126 pp.; Richard J. HELMSTADTER and Bernard LIGHTMAN, *Victorian Faith in Crisis. Essays on Continuity and Change in Ni-*

producto de falta de imaginación sino de una percepción constante de la historiografía en lengua inglesa. Los autores, aunque presentando distintos análisis de las causas o de las consecuencias de la crisis, están de acuerdo sobre la existencia de una crisis de fe en la Gran Bretaña victoriana. El consenso general de los historiadores ha considerado que esta entró en crisis a consecuencia de un ataque contra la religión desde distintos frentes. Frank Turner, sin embargo, afirma que la crisis tuvo un origen diferente. Esta habría coincidido con la mayor cruzada religiosa que la Gran Bretaña ha conocido desde el siglo diecisiete y habría sido el resultado, según Turner, de la rebelión contra una fe que se había tornado oprimente². La afirmación, en cuanto diagnóstico general del fenómeno, parece exagerada, aunque pueda corresponder a algunos casos singulares, especialmente de ciertas personas crecidas y educadas en un ambiente de intensa religiosidad evangélica.

Es cierto que se puede hablar de una crisis, y no cabe duda de que entre los factores que contribuyeron a ella se encuentran los nuevos avances en la ciencias biológicas y la introducción en la Gran Bretaña de la crítica bíblica que se estaba llevando a cabo en Alemania: el *Origin of Species* de Darwin vió la luz en noviembre de 1859³; los ensayos teológicos recogidos bajo el título *Essays and Reviews* se publicaron en marzo del año siguiente, causando aún mayor conmoción en el ámbito religioso⁴. El libro contenía siete ensayos escritos por clérigos anglicanos en los que se planteaba la necesidad de adaptar la visión tradicional de la Biblia y de la teología natural de acuerdo con los planteamientos de la crítica racionalista de las nuevas ciencias bíblicas y las recientes teorías de las ciencias naturales. El libro vendió veinte mil ejemplares en dos años, tantos como el *Origin* en veinte. La accidental confluencia histórica de estos dos fenómenos culturales, aunque impremeditada, contribuyó a crear la impresión de una ofensiva contra la fe. Tanto la Biblia como la teología natural parecían tambalearse, ante los embates de las ciencias naturales y la crítica histórica. «La Biblia es la religión del protestante» había sido desde la Reforma la bandera bajo la que los protestantes se habían congregado en su oposición a la iglesia católica. La paradoja del protestantismo, anglicano o no, consistía en que aquellos que habían pretendido ser los más fieles a la escritura fueran ahora los que minaban sus fundamentos, negando la inspiración, la historicidad o la autenticidad de los libros sagrados. El veneno disolvente de la crítica histórica y del an-

netenth-Century Religious Belief, Macmillan, Basingstoke 1990, 391 pp. Timothy Larsen ha mostrado la necesidad de no exagerar la crisis de fe: también el secularismo entró en crisis en ciertos individuos (Timothy LARSEN, *Crisis of Doubt. Honest Faith in Nineteenth-Century England*, Oxford University Press, Oxford 2006, 326 pp.).

2. Fank TURNER, *The Victorian Crisis of Faith and the Faith that was Lost*, en Helmaster and Lightman (eds.), *Victorian Faith in Crisis*, cit. en nota 1, p. 10.

3. Charles DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London 1959, ix-502 pp. La atención que el *Origin of Species* atrajo entre el público general fue debida fundamentalmente a las repercusiones que la nueva teoría podría tener en lo que respecta al origen del hombre, tema que Darwin no tocaba en su libro (Alvar Ellegård, *Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-1872*, University of Chicago Press, Chicago and London 2^a 1990, pp. 27 y 42).

4. *Essays and Reviews*, John W. Parker, London 1869, 433 pp.

tidogmatismo de la filosofía de la religión alemana estaban lejos de ser la norma general en la iglesia anglicana, pero las controversias y los procesos judiciales por herejía de algunos de los ensayistas de los *Essays and Reviews* dejaron detrás un clima de inseguridad religiosa⁵. Las polémicas sobre el *Origin* y los *Essays* no sólo fueron contemporáneas en el tiempo, en algunos momentos se sobrepusieron y reforzaron mutuamente. Por ejemplo, Baden Powell, que rechazaba la existencia de los milagros en su ensayo, daba la bienvenida a la teoría de la evolución en cuanto que esta parecía eliminarlos.

El terreno en el que arraigó la duda y se ramificó la crisis de fe había sido preparado de antemano. El criticismo histórico de la exégesis alemana se había ya manifestado en la Broad Church, especialmente en los comentarios a las epístolas paulinas publicados por Benjamin Jowett (1855), mientras que la filosofía utilitarista y positivista ganaba nuevos adeptos entre los intelectuales ingleses. George Combe había publicado con gran éxito sus escritos sobre frenología, y el *Essay on the Principle of Population* de Malthus, que tanto había de influir en Darwin, había visto seis ediciones revisadas entre los años 1798 y 1826. Pero lo que preparó más directamente el terreno a las ideas de Darwin fueron las obras de Charles Lyell y de Robert Chambers. Lyell, el geólogo de más prestigio de su tiempo, en sus *Principles of Geology: Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface, by Reference to Causes now in Operation* (3 vols. 1830-33) había demostrado que el dato geológico fijaba la edad de la tierra en millones de años, en contraste con la cronología de James Ussher (1581-1656), arzobispo anglicano de Armagh, que databa el comienzo de la creación en el año 4004 a.C. (al anochecer del sábado 23 de octubre, para mayor precisión). Lyell rechazaba también la teoría de una creación independiente de las diversas especies, adaptadas a los distintos entornos: los viajes de descubrimiento y la importación de nuevas especies ponían de manifiesto que la mayoría de ellas se adaptaban al nuevo ambiente con gran facilidad. Las rocas fosilíferas, por otro lado, mostraban que, desde el principio, nuevas especies habían sustituido a las antiguas, sin que interviniieran necesariamente cataclismos geológicos que hubieran requerido una nueva acción creadora. Personalmente, Lyell, aunque rechazaba el evolucionismo materialista lamarckiano, no dejaba de sentir cierta atracción por una teoría que ofrecía un argumento para la evolución progresiva de las especies. Por otro lado, los *Vestiges of the Natural History of Creation* de Chambers, publicados anónimamente, introducían al público anglo-sajón una teoría evolucionista de tipo más o menos lamarckiano. El libro, aunque careciendo de rigor científico, vendió unos veinticuatro mil ejemplares entre los años 1844 y 1860⁶.

La obra de Lyell había sido aceptada sin gran dificultad por las distintas denominaciones religiosas, excepto aquellas más apegadas a una interpretación literalista de los primeros capítulos del Génesis. La opinión más generalizada al respecto era que los resultados de los estudios de Lyell, anglicano practicante toda su vida, no afectaban directamente al relato bíblico, dado que los seis días de la creación habían sido interpretados de una manera no li-

5. Josef L. ALTHOLZ, *Anatomy of a Controversy. The Debate over «Essays and Reviews» 1860-1864*, Scolar Press, Aldershot 1994, ix-198 pp.

6. Para los datos biográficos de las personas mencionadas véase el *Oxford Dictionary of National Biography*.

teral desde antiguo por muchos autores eclesiásticos. La aparición del *Origin of Species*, sin embargo, concernía más directamente algunas creencias básicas como el origen del hombre, el pecado original y la redención; además, las teorías de Darwin parecían refutar algunos de los argumentos centrales de la apologética anglicana. Esta, siguiendo el previo rechazo de la metafísica realista, se había basado fundamentalmente en un cierto argumento de diseño, del que Paley había sido el más feliz proponente. El principio darwiniano de la selección natural en la lucha por la sobrevivencia, sin embargo, estaba basado en el azar y parecía no requerir una sabiduría ordenadora. La selección natural se presentaba además como una ley cruel, en aparente oposición a la bondad de Dios, y que, contrariamente a la supuesta sabiduría y economía divina, destinaba a la extinción a una multitud de criaturas y especies.

2. Primeras reacciones a la publicación del «Origin of Species»

La respuesta del anglicanismo y de las otras confesiones protestantes a las cuestiones presentadas por el evolucionismo no puede sintetizarse fácilmente. La falta de una autoridad doctrinal definida y reconocida como tal hace que no exista una instancia última a la que interrogar sobre la postura oficial de las distintas confesiones protestantes sobre un tema determinado, sea este el darwinismo o una doctrina teológica. Dentro de la iglesia anglicana, la instancia judicial suprema en materia religiosa era un tribunal no eclesiástico, el Privy Council de su Majestad. Este, en aquellas ocasiones en las que había emitido un juicio sobre una cuestión doctrinal, había evitado siempre el definir la fe de la iglesia anglicana sobre el punto correspondiente, limitándose a juzgar si la opinión en cuestión era compatible o no con los formularios de la iglesia anglicana. En el caso de Gorham (1850) el Privy Council juzgó que era legítimo negar la regeneración bautismal; en el de *Essays and Reviews* (1864) admitiría que se podía rechazar la inspiración divina de algunos de los pasajes de la Sagrada Escritura, dejando abierta así la posibilidad de que se negara la inspiración de todos aunque no por la misma persona. El carácter fisipario de la reforma, por otro lado, hace aún más difícil el definir la postura protestante ante el evolucionismo. Dentro del campo católico se puede encontrar una semejante diversidad de opiniones sobre las ideas de Darwin, sin que haya pronunciamientos magisteriales sobre el evolucionismo hasta bien entrado el siglo veinte. Los obispos, tanto en Gran Bretaña como en Irlanda, evitaron pronunciarse sobre el tema, aunque la mayoría de ellos tuvieran sus dudas sobre los presupuestos y corolarios del evolucionismo. A la hora de considerar las respuestas a la nueva teoría se hace necesario, por tanto, el estudiar las opiniones de individuos particulares (clérigos y laicos) o las de grupos dentro de cada denominación religiosa.

De todas maneras, y teniendo en cuenta las precisiones anteriores, se pueden describir algunas líneas generales de opinión, sin precisar con detalle los matices o considerar todos los cambios que el transcurso tiempo y el curso del debate trajeron consigo. Los periódicos o revistas de la época estaban asociados, en la mayoría de los casos, a posiciones más o menos definidas dentro del espectro religioso, y el estudio detallado de las reacciones de la prensa periódica llevado a cabo por Alvar Ellegård ha mostrado que las distintas confesiones religiosas (o grupos dentro de ellas) tendieron a reaccionar de manera diferente ante el reto presentado por el *Origin of Species*. En términos generales, se puede decir que los unitarios

se manifestaron desde el primer momento inclinados a aceptar las propuestas de Darwin. Dentro de la iglesia anglicana, la Broad Church, desde presupuestos también racionalistas, reaccionó de manera semejante: los teólogos liberales, desligados de una interpretación literal de la Biblia, no opusieron dificultades a la nueva teoría. F. Denison Maurice, por su parte, dio la bienvenida al darwinismo desde una posición inmanentista de carácter cuasi hegeliano. Otros, como Asa Gray en Estados Unidos y Charles Kingsley en Inglaterra, consideraron que la nueva teoría, aunque refutando algunos de los argumentos de Paley, reforzaba el argumento de designio. La High Church anglicana y los anglo católicos –Bishop Tait, entre los primeros, y, entre los segundos, los teólogos relacionados con el Movimiento de Oxford, como R.W. Church, Pusey y Liddon– mantuvieron que el aparente conflicto entre religión y ciencia, si llegaba a plantearse, debería dejarse en suspenso, para que el tiempo y nuevos descubrimientos lo aclararan: tanto la ciencia como la interpretación de los pasajes bíblicos sobre la naturaleza estaban sujetos a revisión. Por otro lado, los evangélicos fundamentalistas (anglicanos o no), los metodistas y algunas otras denominaciones menores protestantes estaban menos dispuestos a prescindir de una interpretación literal del relato del Génesis y se opusieron resolutamente a hacer ninguna concesión al darwinismo. Las respuestas católicas, por su parte, tendieron a afirmar que no podía darse incompatibilidad entre los frutos de la búsqueda de la verdad científica y la verdad revelada. Los principales órganos católicos, el *Rambler* y la *Dublin Review*, confesaron sin embargo que no podían ver cómo compaginar la nueva teoría con la verdad cristiana⁷.

Conviene resaltar que la oposición a la teorías de Darwin fue un fenómeno más científico que religioso. En la mayoría de los casos, la recepción crítica de el evolucionismo, aunque reforzada por particulares creencias religiosas, se basó en argumentos tomados de las ciencias y de la filosofía, no de la religion⁸. La edad de la tierra, después de los estudios de Lord Kelvin (William Thomson), se fijaba generalmente alrededor de los cien millones de años, un tiempo insuficiente para la lenta evolución de las especies según el planteamiento darwiniano. El record paleontológico, por otro lado, no parecía ofrecer confirmación de la existencia de las innumerables especies o variaciones intermedias que deberían haberse dado entre una especie y las que habían tenido origen en ella (missing links). Además, la complejidad de algunos órganos animales y su desarrollo paulatino habría supuesto que cada una de las numerosas pequeñas modificaciones requeridas antes de que el organo pudiera funcionar no aportarían ventaja alguna al que las poseyera, al contrario, podrían suponer una desventaja. La mayor parte de las críticas, sin embargo, estuvieron dirigidas contra la selección natural. Se argüía, entre otras cosas, que cambios en un individuo dentro de la especie se disolverían enseguida en el intercruzarse procreativo. El evolucionismo, y en particular el reduccionismo positivista de Thomas Huxley y John Tyndall, fue también objeto de muchas críticas por parte de científicos y filósofos, creyentes o no, desde un punto de vista puramente metodológico: la teoría de Darwin, afirmaban, no era propiamente científica, producto de un riguroso proceso inductivo; se basaba en presunciones más que en datos científicamente

7. Alvar ELLEGÅRD, *Darwin and the General Reader*, cit. en nota 3, pp. 36-8, 108-10.

8. John DEWEY, *The Influence of Darwin in Philosophy and other Essays in Contemporary Thought*, Henry Holt & Co, New York 1910, pp. 2-3.

probados. Otros, aunque aceptando la necesidad de hipótesis para el progreso de las ciencias, criticaron el uso que Darwin hacía de ellas⁹.

Aunque la pretensión de identificar toda oposición o crítica del evolucionismo como proveniente de una motivación religiosa careciera en buena parte de fundamento, Huxley y Tyndall, «el más beligerante entre el reducido numero de científicos beligerantes»¹⁰, usaron este recurso para desestimar a sus oponentes, incluso cuando estos eran científicos de prestigio reconocido y arguyeran a partir de datos positivos de experiencia o de investigación. Huxley, en febrero de 1860, utilizó el mito de Hercules infante destruyendo las serpientes para ilustrar la oposición entre ciencia y fe: cada vez que la ciencia y la religión habían entrado en conflicto, esta última siempre había tenido que retirarse vencida¹¹. La historia, según Huxley, presentaba el espectáculo de la constante oposición entre una ciencia progresiva y una metafísica o teología retrógrada que ignoraba sus errores del pasado y desistimaba las nuevas evidencias científicas. Esta presentación, como ha sugerido Turner, pretendía ignorar los pasos en falso de los científicos, su apego a teorías erróneas y su negligencia en considerar los datos que se oponían a ellas, junto con la hostilidad de las autoridades científicas hacia nuevas teorías o descubrimientos que cuestionaban el consenso general y las reputaciones basadas en este¹². La metáfora militar, sin embargo, fue desarrollada con gran éxito en las obras de John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (1874), y de Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), más equilibrada y de mayor influencia. Desde entonces, la cautivadora metáfora del conflicto permanente entre fe y ciencia ha hecho «prisioneros de guerra» a muchos historiadores¹³. Por otro lado, la retórica de los naturalistas militantes como Clifford, Galton y otros concedía a la ciencia un carácter pseudo religioso: la ciencia se constituía en doctrina salvífica, conduciendo a la humanidad en un progreso quasi místico, bajo la guía de las leyes y fuerzas de la naturaleza, hacia un estado futuro en el que los hombres encontrarían la felicidad, cuando el sufrimiento y la pobreza habrían desaparecido de la faz de la tierra¹⁴.

En mayo de 1860, en la reunión de la Cambridge Philosophical Society, el Rev. Adam Sedgwick, Woodwardian Professor de Geología, atacó el evolucionismo darwiniano, siendo respondido por el Rev. John Stevens Henslow, Professor de Botánica en la misma universidad. Henslow, que había recomendado a su discípulo Darwin para el puesto de naturalista del Beagle en su viaje de circunvalación (1831-6), tenía sus dudas sobre el evolucionismo, pero

9. Alvard ELLEGÅRD, *Darwin and the General Reader*, cit. en nota 3, pp. 174ff.

10. Owen CHADWICK, *The Victorian Church*, SCM Press, London 1980, II, p. 12.

11. Thomas Henry HUXLEY, *Address at the Royal Institution* (Febrero 1860), citado en James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 59-60

12. Frank TURNER, *Contesting Cultural Authority. Essays in Victorian Intellectual Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. p.174.

13. James R. MOORE, *The post-Darwinian Controversy*, cit. en nota 11, pp. 48-9.

14. James C. LIVINGSTON, *Religious Thought in the Victorian Age. Challenges and Reconceptions*. Continuum, New York and London 2007, p. 43.

consideraba que Darwin estaba motivado por un sincero afán científico y que sus ideas merecían ser consideradas imparcialmente. Un mes después, Henslow actuaba como presidente de la reunión en Oxford de la British Association for the Advancement of Science, en la que tuvo lugar el famoso enfrentamiento entre Samuel Wilberforce, obispo de Oxford, y Huxley. No tenemos testimonios contemporáneos completos de los argumentos usados en el debate. Según parece, el discurso de Wilberforce fue un resumen de la recensión que iba a publicar en el *Quarterly Review* en julio de ese año. Tanto la conferencia como el artículo trataban de refutar la teoría de Darwin con argumentos científicos, y algunos científicos distinguidos, Sir Richard Owen¹⁵ principalmente, le habían ayudado en su composición. Al final del discurso, Wilberforce puso de relieve la contraposición existente entre la nueva teoría y la revelación, cuando de hecho esta no puede existir, para terminar con su famosa pregunta sobre si los antepasados simios de Huxley eran por la rama materna o la paterna. Huxley, desdeñando el rigor científico de Wilberforce, devolvió con intereses la ironía del obispo¹⁶.

El hecho de que algunos científicos, pocos en número pero estridentes en sus manifestaciones, insistieran de manera continua en la incompatibilidad entre ciencia y religión creó en muchas mentes la impresión de que la ciencia y los científicos eran arreligiosos. La realidad era bastante distinta. Historiadores como Owen Chadwick, James Moore y otros han señalado la necesidad de distinguir entre científicos antirreligiosos y ciencia antirreligiosa. Algunos científicos habían hecho gala de antirreligión antes de los nuevos descubrimientos; mientras otros, que se profesaban cristianos antes de los nuevos descubrimientos científicos, continuaron practicando su religión después de aceptar la nueva teoría evolutiva. Hubo dos esfuerzos significativos para establecer, desde un punto de vista cuantitativo, la relación entre científicos creyentes y no creyentes. Herbert MacLeod, con algunos otros miembros del Royal College of Chemistry, hizo circular en 1864 una declaración afirmando que es imposible que la palabra de Dios escrita en la naturaleza esté en contradicción con la palabra de Dios escrita en la Sagrada Escritura. La declaración fue firmada por 717 personas, de las cuales 420 eran miembros de sociedades científicas, alrededor de un quince por cien del total, incluyendo un diez por cien de los miembros de la Royal Society. El número puede parecer pequeño, pero es necesario tener en cuenta que bastantes científicos creyentes se negaron a firmar la declaración por estar en desacuerdo con el espíritu que la informaba. El testimonio de Francis Galton, genetista darwiniano y agnóstico, es tal vez más concluyente. En su libro *English Men of Science, their Nature and Nurture* (1874) publicó los resultados de un cuestionario que había enviado a científicos anglosajones. Un setenta por cien de los científicos que respondieron el cuestionario se declararon miembros de la iglesia

15. Owen era Hunterian Professor de Anatomía y Fisiología Comparada en el Royal College of Surgeons. Otro prestigioso anatómico comparativo, el Rev. Samuel Haughton, Professor en el Trinity College de Dublin, también criticaría a Darwin, especialmente desde el punto de vista de la mecánica de los vertebrados (ver el capítulo correspondiente en Miguel DeARCE, *Darwin and Ireland* (en preparación), al que agradezco haber podido consultar su manuscrito).

16. Se puede encontrar un resumen de los distintos testimonios sobre lo sucedido en Tess Cosslett, *Science and Religion in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp.145-55.

oficial, otros pertenecían a diferentes denominaciones religiosas; todos ellos afirmaban que no encontraban ninguna oposición entre religión y ciencia, y que aquella no había supuesto ningún obstáculo para su labor científica¹⁷. No deja de ser cierto, por otro lado, que el desarrollo intelectual (no sólo científico) de algunos hombres de ciencia les llevó a abandonar la religión y a adoptar una postura agnóstica. La evolución intelectual de científicos como Clifford y Romanes, desde una profunda fe religiosa al agnosticismo, militante en el caso de Clifford, es bien conocida. Estos casos, sin embargo, constituyen la excepción más que la regla, y Romanes regresaría después a un anglicanismo liberal y antidogmático.

3. *El origen del hombre*

Cronológicamente se puede hablar de varias etapas de asimilación de la teoría evolutiva, con períodos de mayor intensidad polémica como resultado de la publicación de alguna obra científica que renovaba el interés en el tema o añadía nuevos datos a la discusión. La aparición del libro de Darwin en 1859 produjo la primera ola de artículos, sermones, discursos, etc. sobre la evolución. La polémica, en la prensa periódica y general, se renovó después de un período de calma relativa, con la publicación del libro de Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature* (1863), y, sobre todo, del libro de Lyell, *Geological Evidences of the Antiquity of Man* (1863)¹⁸. Hasta mediados de los años sesenta la mayoría de los científicos adoptaron una postura antievolucionista. A partir de 1864 empezó a crecer el número de partidarios de la evolución y la prensa periódica se hizo eco de esa progresiva, aunque limitada, aceptación. La liberal *Edinburgh Review* consideró que la popularidad de las ideas de Darwin se debía sobre todo a la creciente falta de apoyo por la idea de una creación especial de cada especie. Por otro lado, la mayoría de la prensa de inspiración más abiertamente religiosa tendió a lamentar el hecho, atribuyéndolo al creciente descreimiento de la sociedad. Dentro del campo católico, Andrew Dickson White contrastó la recepción positiva que por parte del Cardenal Wisema habían recibido los nuevos hallazgos de la geología en sus *Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion* (1836) con su denuncia en el *Atheneum* (1864) de la teoría darwiniana cuando esta se aplica al hombre¹⁹. Por el mismo tiempo, John Henry Newman mantuvo una postura abierta hacia el evolucionismo en general, aceptando incluso la pos-

17. James R. MOORE, *Post-Darwinian Controversy*, cit. en nota 11, pp. 83-4; Owen Chadwick, *The Victorian Church*, cit. en nota 10, II, pp. 7-9.

18. La postura de Lyell con respecto al evolucionismo darwiniano es compleja. Mientras aceptaba el principio por lo que se refiere a los seres inferiores, sobre todo en la décima edición de sus *Principles*, se resistía a aceptar que la mente humana fuese resultado de un proceso evolutivo (Michael BARTHOLOMEW, *Lyell and Evolution: an Account of Lyell's Response to the Prospect of an Evolutionary Ancestry for Man*, en «British Journal for the History of Science», vol. 6, n. 3 (1973) 261-303; ver también Peter J. BOWLER, *Theories of Human Evolution. A Century of Debate 1844-1944*, Basil Blackwell, Oxford 1987, xiii-318 p.).

19. Andrew Dickson WHITE, *A History of the Warfare of Science with theology in Christendom*, Dover Publications, New York 1960, I, pp. 223-4 (la edición original es de 1896); ver también Alvar ELLEGÅRD, *Darwin and the General Reader*, cit. en nota 3, p. 168.

sible evolución del cuerpo humano a partir de un antecedente común con los simios²⁰. De todas maneras, mientras Newman acogía los nuevos avances de la ciencia, consideraba arriesgado el tratar de llegar a una concordancia precipitada entre la fe y una ciencia en continuo proceso de crecimiento y revaluación.

Un tercer periodo de intenso debate se inició con la publicación de el *Descent of Man* de Darwin en 1871. Para entonces, la aceptación de la hipótesis evolucionista se había generalizado entre los científicos, aunque en muchos esta iba acompañada por un rechazo de la selección natural; rechazo que se intensificó después de la aparición de un libro de St George Jackson Mivart, *On the Genesis of Species* (1871). Mivart, católico y discípulo de Huxley y Darwin, propuso una vía media entre la noción de un proceso evolutivo ciego, «dirigido» por el azar, y aquella interpretación del Génesis que presuponía un acto creador diferenciado de cada una de las especies. En su *Genesis of Species*, Mivart repitió muchas de las objeciones a las ideas de Darwin mencionadas más arriba y, en particular, la dificultad de basar la evolución en el principio de la selección natural. Los problemas y las limitaciones de la teoría de la evolución sugerían, según Mivart, la existencia de una inteligencia ordenadora dirigiendo todo el proceso evolutivo de las especies; una inteligencia, en primera instancia, creadora. El acto creativo habría dotado a los diversos organismos con una serie de potencialidades y tendencias que, bajo la acción del ambiente, habrían dado lugar a nuevas formas y especies. En cuanto a la creación del hombre, Mivart mantuvo que el cuerpo humano había o podía haber sido objeto de una evolución semejante a la de las otras especies, pero que el alma racional era fruto de un acto creativo de Dios y no resultado de un mero proceso evolutivo a partir de formas inferiores de vida²¹.

La reacción de los darwinianos ortodoxos no se hizo esperar. Huxley, en su artículo «Darwin's Critics» in the *Contemporary Review* (noviembre de 1871), trató de ridiculizar las ideas de Mivart y afirmó que la evolución humana no podía reconciliarse con la teología. El libro de Mivart, sin embargo, fue bien recibido por el público y, entre las revistas periódicas, por la *Tablet* y la *Dublin Review* (católicas), y también por otras como el *British Medical Journal*, *Nature* y la *Saturday Review*. Paradójicamente, Mivart, aunque «excomulgado» por los pontífices máximos de la evolución, que usaron de su considerable influencia para poner obstáculos a su carrera científica, facilitó la recepción del evolucionismo en amplios sectores religiosos.

El clima intelectual intelectual había empezado a cambiar. La Society for the Promotion of Christian Knowledge (SPCK), un baluarte de la ortodoxia anglicana, publicó en 1874 un manual de geología por el Rev. Thomas G. Bonney, que pocos años más tarde sería secretario y después presidente de la Geological Society, en el que afirmaba que los postulados evolucionistas eran compatibles con la fe cristiana. El hecho de que la protesta subsiguiente no lograra prosperar es significativo.

20. Dwight CULLER, *The Imperial Intellect. A Study of Newman's Educational Ideas*, Yale University Press, New Haven and London 1955, pp. 267-8.

21. Mariano ARTIGAS, Thomas F. GLICK and Rafael A. MARTÍNEZ, *Negotiating Darwin: the Vatican confronts Evolution, 1877-1902*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006, pp. 238-41.

4. Secularismo y concordismo

La ofensiva del secularismo naturalista no perdió, sin embargo, nada de su virulencia. John Tyndall, en particular, se ocupó de añadir combustible a las afirmaciones polémicas de Huxley y de exacerbar el antagonismo ciencia-religión. Su discurso en Belfast el 19 de agosto de 1874 fue tal vez su más inflamada alocución: la ciencia es la única fuente de conocimiento de la realidad empírica; la religión no puede aportar nada al conocimiento objetivo. Aunque reconocía que la teoría de la evolución no explicaba toda la realidad –e.g. no trata de explicar el origen de la vida– Tyndall dió la impresión de que esperaba que la ciencia acabaría por sustituir a Dios por la materia²².

Pocos días después, el domingo 23 de agosto, Tyndall fue denunciado desde varios púlpitos de la ciudad, y entre los predicadores anti-darwinianos destacó Robert Watts, Professor de Teología Sistemática en Assembly College de Belfast. Sin embargo, la respuesta presbiteriana ante el evolucionismo darwiniano no fue uniforme. Pocos meses después, en octubre de 1874, Robert Rainy presidente del presbiteriano New College en Edimburgo, pronunció su conferencia inaugural sobre el tema «Evolución y Teología», afirmando la legitimidad de aplicar la teoría evolutiva al origen del hombre, aunque insistiendo en la necesidad de la intervención divina en este proceso. Esta posición no fue compartida por el también presbiteriano J.L. Porter, Professor de Criticismo Bíblico en Belfast y futuro presidente de la Queen's University, que, mientras daba la bienvenida al cúmulo de datos aportado por Darwin, denunciaba sus conclusiones como acientíficas²³. Estas diferencias entre Belfast y Edimburgo continuaron en los años sucesivos. Henry Calderwood, titular de la cátedra de Filosofía Moral en Edimburgo desde 1868, mientras rechazaba el darwinismo social y moral, mantenía en 1881 que la evolución de las especies monstraba aún con mayor claridad la existencia de una inteligencia ordenadora y la grandiosidad del plan de la creación. Henry Drummond, compartiendo ideas semejantes, publicaría con considerable éxito su *Natural Law in the Spiritual World* (1883). Otros académicos e intelectuales de Edimburgo –como Robert Flint, James Orr y George Matheson– mantuvieron una postura semejante, con pocas voces discordantes. Mientras tanto, en Belfast, Robert Watts había continuado su campaña en contra de las ideas de Tyndall y Huxley. Las posturas encontradas dentro del presbiterianismo se manifestaron de manera particular en la conferencia pan-presbiteriana de 1884 en Belfast, a la que asistieron tanto Watts como Matheson y Calderwood²⁴.

Tyndal comenzó su discurso de Belfast denunciando la política de la Universidad Católica de Irlanda con respecto a las ciencias naturales. La jerarquía católica irlandesa re-

22. Para el discurso de Tyndall ver Tess COSSLETT, *Science and Religion*, cit. en nota 16, pp. 172-89; ver también Don O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, Continuum, New York and London 2007, pp. 31-4.

23. David LIVINGSTON, *Science, Region, and Religion: the Reception of Darwinism in Princeton, Belfast, and Edinburgh*, en Ronald L. Numbers and John Stenhouse (eds.), *Disseminating Darwinism. The Role of Place, Race, Religion, and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press 1999, pp. 9-10, 14.

24. David LIVINGSTON, *Science, Region, and Religion*, cit. en nota 23, pp. 16ff.

accionó contra las afirmaciones de Tyndall en una carta pastoral (14 de octubre 1874). En la pastoral, después de afirmar con el entonces reciente Concilio Vaticano I que no podía haber contradicción entre ciencia y fe, los obispos insistieron en la necesidad de distinguir entre los datos positivos de la ciencia y aquellas propuestas que no contaban con suficiente o ningún apoyo en ellos. En la pastoral también se refirieron al hecho de que un sistema que afirmara que el hombre y su actuar eran un mero producto de las leyes químicas que controlaban su sistema nervioso no dejaba lugar para la libertad, el pecado o la justificación²⁵.

En los años ochenta se hicieron más frecuentes las referencias directas a las doctrinas evolucionistas por parte de la jerarquía anglicana. Frederick Temple, obispo de Exeter y uno de los contribuidores a los *Essays and Reviews*, dedicó sus Bampton Lectures en la Universidad de Oxford (1884) a las relaciones entre religión y ciencia, aceptando el evolucionismo, incluida la evolución del cuerpo humano, como axiomático; no se opuso a la religión, sino que al contrario reforzó el argumento de designio. En sus conferencias Temple parece aceptar una hipótesis semejante a la de Mivart: la creación de la vida y la creación del alma humana no son explicadas por la teoría de la evolución²⁶. La falta de unanimidad sobre el evolucionismo en la jerarquía anglicana se manifestó por el mismo tiempo en la declaraciones de otros obispos: en 1885 Charles John Ellicott, obispo de Gloucester y Bristol, condenó el extender la evolución al hombre, mientras que Magee, obispo de Peterborough, aceptó la teoría evolucionista en uno de sus sermones ese mismo año²⁷. Para entonces, el evolucionismo iba siendo acogido en amplios sectores intelectuales, y en 1882, en reconocimiento a su labor científica, Darwin fue enterrado en Westminster Abbey –el panteón de los héroes militares, políticos e intelectuales de la nación– en una ceremonia religiosa.

Mientras tanto, las teorías de Mivart habían obtenido un cierto respaldo en el campo católico. El cardenal Manning, arzobispo de Westminster, lo había contratado para que se hiciera cargo en 1875 de la cátedra de biología en el recién fundado Kensington College, que esperaba terminara siendo una universidad católica en Inglaterra al estilo de la de Lovaina, en Bélgica. En 1876 el Romano Pontífice otorgaría a Mivart un doctorado en filosofía y la Universidad de Lovaina uno en medicina en 1884. Todo esto, sin embargo, no libró a Mivart de ataques por parte de sus correligionarios. Algunos de los obispos empezaron pronto a expresar dudas acerca de su ortodoxia, y sólo el apoyo del cardenal Manning logró evitar que se instituyera un proceso formal sobre sus escritos, aunque en este caso (como en casos posteriores) se tratara más de escritos filosóficos y teológicos que propiamente

25. Don O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, cit. en nota 22, pp. 34-6. La teoría de la evolución no dejó de tener sus partidarios entre los eclesiásticos católicos irlandeses (ver Miguel DeArce, *Darwin and Ireland*, cit. en nota 15).

26. Frederick TEMPLE, *The Relations Between Religion and Science, Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1884*, Macmillan, London 1885, ver Lectures IV and VI. Ya en 1860 había predicado un sermón en el que daba la bienvenida a las nuevas perspectivas abiertas por Darwin.

27. Owen CHADWICK, *Victorian Church*, cit. en nota 10, II, p. 24.

científicos²⁸. El Rev. Jeremiah Murphy, en especial, se constituyó en el más perseverante de los críticos de Mivart, publicando varios artículos en el *Irish Ecclesiastical Record* y en la *Dublin Review* en los años 1885-88 donde criticaba a Mivart, llegando a afirmar que estaba prohibido a los católicos el creer en la evolución con respecto al cuerpo humano. En esta ocasión, el editor de la *Dublin Review* se sintió obligado a añadir una nota editorial señalando que los teólogos no mantenían que esta opinión fuera un artículo de fe²⁹.

A pesar de la aceptación de las ideas de Mivart por muchos sectores religiosos, las incompatibilidades entre religión y evolucionismo estaban lejos de ser resueltas a todos los niveles. El *Descent of Man* de Darwin presentaba dificultades aún mayores en cuanto a las doctrinas sobre el monogenismo, el estado de integridad prelapsaria de Adán y Eva, el pecado original y la necesidad de la redención; doctrinas aparentemente incompatibles con un darwinismo rigurosamente ortodoxo. Durante los años 80 y 90 los teólogos anglicanos, una vez más, estuvieron divididos en su respuesta a estas cuestiones. J. R. Illinworth mantuvo la perfección prelapsaria del ser humano, rechazando la comparación del primer hombre con los pueblos contemporáneas más primitivos, aunque sus condiciones materiales hubieran podido ser semejantes. Otros evolucionistas, como el duque de Argyll y James Orr, fueron atraídos por la idea. Aubrey Moore, en la misma dirección, mantuvo que la superioridad de Adam consistía en su comunión con Dios: la caída había tenido lugar en el ámbito moral, y no teoría evolutiva sería completa si ignoraba la realidad del pecado y sus consecuencias en el hombre. George Matheson, sin embargo, rechazó la idea de una perfecta integridad prelapsaria, en la que la humanidad habría disfrutado de un estado de felicidad, libre de pecado y sufrimiento. Para Matheson, la inocencia original del hombre estuvo constituida por su original indefinición hacia el bien o el mal; esta inocencia se habría destruido por su elección del mal, parte del proceso evolutivo, con la caída subsiguiente. J. M. Wilson, vicario anglicano de Rochdale y Archdeacon de Manchester, negó por su parte la existencia de una caída original, transmitida de generación a generación, para afirmar que esta era siempre individual, en el momento en que el hombre se hacía consciente de la existencia del bien y el mal. El Génesis, según él, no relataría un momento singular, sino una experiencia universal. Un poco más tarde, el anglo católico Charles Gore –obispo sucesivamente de Worcester, Birmingham y Oxford– también negaría la perfección prelapsaria, aunque mantuviera la posibilidad de la transmisión de una cierta tendencia al pecado en el ámbito spiritual³⁰.

Los debates y polémicas con respecto a la evolución continuaron. A finales del siglo diecinueve y a comienzos del siglo veinte, sin que dejaran de preocupar las consecuencias de la teoría de la evolución con respecto a la creación en general y a la del

28. Alan McCLELLAND, *English Roman Catholics and Higher Education, 1830-1903*. Oxford University Press, Oxford 1973, pp. 314ff. Sus posteriores dificultades con las autoridades eclesiásticas fueron debidas sobre todo a sus elucubraciones teológicas sobre la naturaleza del infierno.

29. Sobre estas polémicas ver especialmente Mariano ARTIGAS, Thomas F. GLICK and Rafael A. MARTÍNEZ, *The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*, cit. en nota 21, pp. 244-8. Con respecto a Fr Murphy y sus controversias con distintos autores ver el capítulo correspondiente en Miguel DeArce, *Darwin and Ireland*, cit. en nota 15.

30. James C. LIVINGSTON, *Religious Thought in the Victorian Age*, cit. en nota 14, pp. 174-182.

Darwinismo y religión en el Reino Unido durante el periodo Mid-Victoriano

hombre en particular, los críticos del darwinismo pasaron a ocuparse principalmente de los resultados de aplicar la teoría evolucionista a la cuestiones sociales. El darwinismo, afirmaron, conducía a un materialismo sin Dios, a un capitalismo e imperialismo sin freno y a una sociedad sin fundamento moral. La primera guerra mundial fue considerada como su fruto más dramático: la ciencia en lugar de crear un mundo mejor se había tornado contra el hombre.

James Pereiro
Universidad de Oxford
<jose.pereiro@history.ox.ac.uk>