



Universidad Nacional
de General Sarmiento

MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES 2011-2015

Acreditación de la CONEAU (224/11)

Tesis para Obtener el grado de
Magíster en Ciencias Sociales

La ciencia en disputa

**El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo
XIX (1860-1900)**

Autor: Diego Castelfranco

Directora: Sandra Gayol

Co-Directora: Miranda Lida

Junio de 2015



FORMULARIO "E" TESIS DE POSGRADO

Este formulario debe figurar con todos los datos completos a continuación de la portada del trabajo de Tesis. El ejemplar en papel que se entregue a la UByD debe estar firmado por las autoridades UNGS correspondientes.

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis:

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público. X**
- b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS.
- c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.

a. Título completo del trabajo de Tesis:

La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)

b. Presentado por (Apellido/s y Nombres completos del autor):

Diego Castelfranco

c. E-mail del autor: **dcastelfranco@gmail.com**

d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado): **Maestría en Ciencias Sociales UNGS-IDES**

e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado (consignar los nombres desarrollados y completos):

Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social

f. Para recibir el título de (consignar completo):

a) Grado académico que se obtiene: **Magíster**

b) Nombre del grado académico: **Ciencias Sociales**

g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año

h. Directora de la Tesis (Apellidos y Nombres): **Sandra Gayol**

i. Co-directora de la Tesis (Apellidos y Nombres): **Miranda Lida**

- j. Tutor de la Tesis (Apellidos y Nombres): -
- k. Colaboradores con el trabajo de Tesis: -
- l. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.): **148 páginas**
- m. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis: **Argentina, 1860-1900**
- n. Temas tratados en la Tesis (palabras claves): **Ciencia y religión – Catolicismo - Anticlericalismo**
- o. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

Esta tesis se propone indagar sobre la elaboración de un entramado discursivo con respecto a la ciencia por parte de los católicos argentinos durante la segunda mitad del siglo XIX. A partir del análisis de diversas fuentes, tales como publicaciones periódicas, folletos, discursos y registros parlamentarios del período, se postula que se produjo una fuerte polémica en torno al sentido de la ciencia entre los voceros del catolicismo y quienes, agrupados en torno a banderas anticlericales – que podían ser más o menos radicales-, se opusieron a ellos. De este modo, en este trabajo se apunta a observar el modo en que la ciencia, en cuanto referente discursivo dotado de una gran potencia simbólica, se constituyó como un elemento de gran importancia en los conflictos entre católicos y anticlericales que se desarrollaron en las décadas finales del siglo XIX.

- p. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

Esta dissertação propõe-se investigar o desenvolvimento de um entrelaçado discursivo no que diz respeito à ciência pelos católicos argentinos durante a segunda metade do século XIX. A partir da análise de diversas fontes, tais como jornais, panfletos, discursos e registros parlamentares do período, postula-se que houve uma forte controvérsia sobre o significado da ciência entre os porta-vozes do catolicismo e aqueles agrupados em torno de bandeiras anticlericales. Assim, este trabalho tem como objetivo observar a maneira em que a ciência, como referente discursivo dotado de grande poder simbólico, foi estabelecida como um elemento importante nos conflitos entre católicos e anticlericais que se desenvolveram nas décadas final do século XIX.

q. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

This thesis aims to study how the Argentinean Catholics developed a discursive framework regarding science during the second half of the nineteenth century. Through the analysis of diverse archival sources, such as periodical publications, pamphlets, speeches and parliamentary debates pertaining to this period, we propose that a strong controversy erupted, regarding the meaning of science, between the defenders of the Church and those who, identifying themselves as more or less radical anticlericalism, opposed them. Thus, in this dissertation we try to observe the way in which science, with its strong symbolic imagery, became a key element in the clashes between Catholics and anticlerical groups in the final decades of the nineteenth century.

r. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

Resumen

Esta tesis se propone indagar sobre la elaboración de un entramado discursivo con respecto a la ciencia por parte de los católicos argentinos durante la segunda mitad del siglo XIX. A partir del análisis de diversas fuentes, tales como publicaciones periódicas, folletos, discursos y registros parlamentarios del período, se postula que se produjo una fuerte polémica en torno al sentido de la ciencia entre los voceros del catolicismo y quienes, agrupados en torno a banderas anticlericales –que podían ser más o menos radicales-, se opusieron a ellos. De este modo, en este trabajo se apunta a observar el modo en que la ciencia, en cuanto referente discursivo dotado de una gran potencia simbólica, se constituyó como un elemento de gran importancia en los conflictos entre católicos y anticlericales que se desarrollaron en las décadas finales del siglo XIX.

Abstract

This thesis aims to study how the argentinean catholics developed a discursive framework regarding science during the second half of the nineteenth century. Through the analysis of diverse archival sources, such as periodical publications, pamphlets, speeches and parliamentary debates pertaining to this period, we propose that a strong controversy erupted, regarding the meaning of science, between the defenders of the Church and those who, identifying themselves a more or less radical anticlericalism, opposed them. Thus, in this dissertation we try to observe the way in which science, with its strong symbolic imagery, became a key element in the clashes between catholics and anticlerical groups in the final decades of the nineteenth century.

Índice

Agradecimientos	11
Introducción	13
<i>_Un balance historiográfico</i>	21
Capítulo 1.	
La ciencia y la religión en el siglo XIX: una relación difícil	35
<i>_El conflicto decimonónico entre la ciencia y la religión como novedad histórica</i>	36
<i>_El mundo católico frente a la ciencia: entre la dispersión de voces y la búsqueda de un sistema</i>	47
Capítulo 2.	
Hacia la constitución de la ciencia como noción problemática en la Argentina del siglo XIX	63
<i>_ La Relijión habla de ciencia: el entrelazamiento entre las nociones de ciencia y filosofía</i>	64
<i>_ El debate entre Estrada y Minelli como irrupción del “conflicto entre la ciencia y la religión”</i>	70
Capítulo 3.	
La consolidación de las polémicas en torno a la ciencia	87
<i>_ La América del Sud, defensor del progreso y del Syllabus</i>	90
<i>_ La penetración de la polémica en torno a la ciencia y la religión en los debates parlamentarios nacionales</i>	110
<i>_ La criminología positivista como nueva enemiga: el libre albedrío contra el “criminal nato”</i>	121
Conclusiones	129
Bibliografía	139

Fuentes	147
----------------------	-----

Agradecimientos

A mi directora, Sandra Gayol, que generosamente aceptó guiar esta tesis y cuyos consejos y observaciones fueron fundamentales para poder llevarla a buen puerto.

A mi co-directora –y actual directora doctoral-, Miranda Lida, por su acompañamiento en este proyecto y por la enorme ayuda que me prestó a la hora de comenzar mi camino dentro del mundo académico. Sus consejos y comentarios resultaron esenciales para encontrar mi propio rumbo.

A Miguel De Asúa y Roberto Di Stefano, con quienes tuve la fortuna de reunirme en las instancias iniciales de este proyecto y que me dieron muy provechosas indicaciones para reflexionar sobre el vínculo entre la ciencia y la religión. Sin su concurso la realización de este trabajo hubiera resultado mucho más ardua.

A los docentes del posgrado IDES-UNGS, sobre todo a los que en alguna otra oportunidad me ofrecieron valiosos comentarios sobre mi trabajo: Andrés Freijomil, Sergio Visacovsky, Pedro Núñez, Ramiro Segura y Elizabeth Jelin.

A mis compañeros y/o amigos, con quienes pude discutir ideas aunque no fueran más que fragmentarias, o que simplemente me recordaron –de un modo muy necesario- que existía vida fuera del trabajo de tesis: Sebastián Kiguel, Juan Gandulfo, Benjamín Carabajal, Malena Nigro, Bárbara Hofman, Cristian Vázquez, Merlyn Orejuela y Miguel Walsh.

A mis padres, que siempre están presentes para apoyarme. Y a mi hermano, en particular, que posiblemente fuera mi mayor influencia cuando decidí optar por una senda vinculada a las disciplinas humanísticas.

Introducción

En esta tesis estudiaremos la construcción de un discurso con respecto a la ciencia por parte de diversos actores católicos en la Argentina de fines del siglo XIX. Esta temática será analizada, en primer lugar, a la luz de las polémicas libradas entre sectores católicos y anticlericales –más allá de los muchos matices que involucran ambas categorías- con respecto a la comprensión de “lo científico” y de su vínculo con la religión. La ciencia, durante este período, se convirtió en un referente fuertemente disputado por ambos grupos: si los defensores de la Iglesia la consideraban como una indiscutible aliada de los dogmas católicos, sus detractores creyeron encontrar en ella una herramienta que permitía poner en cuestión muchos preceptos ligados a las creencias religiosas. Nuestro objetivo, por lo tanto, será analizar estos debates en el contexto de la creciente conflictividad entre católicos y anticlericales en las décadas finales del siglo XIX.

Si algo han dejado en claro los estudios sobre la ciencia –y particularmente aquellos enfocados en su interacción con la religión- realizados a fines del siglo XX, es que referir a ella como una categoría transhistórica y dotada de fronteras sólidas resulta falaz. Los usos y acepciones de dicho término manifiestan una gran variabilidad, más allá de que algunos de sus cultores la hayan descrito como una línea constante que a lo largo de la historia humana no hizo más que engrandecerse y desligarse de los escollos que le impedían emprender vuelo. Si este tipo de narrativas –por lo demás muy extendidas incluso el día de hoy- pudieron consolidarse, se debe en buena medida a la existencia de grupos concretos de actores que, a lo largo de los siglos XIX y XX, hicieron de ella su bandera; ya fuera para legitimar la conformación de un campo científico que se encontraba en proceso de institucionalización, o para defender cosmovisiones que pretendían reemplazar la tradicional sacralidad religiosa por nuevos referentes simbólicos –tales como la propia práctica científica- que pudieran ocupar el espacio vacante de lo sagrado.

Lo anterior no significa, sin embargo, que la idea al fin dominante de una ciencia despojada de elementos sobrenaturales se haya desenvuelto de un modo lineal. En la Argentina de fines del siglo XIX esto se ve con particular claridad: a la par que las instituciones científicas se desarrollaban, la apelación a la ciencia se convirtió en un recurso fundamental para sostener ciertas ideas y proyectos y rechazar otros. La ciencia

fue hermanada con el *progreso*, bajo el impulso de un conjunto de actores que pretendían cimentar las bases de un país todavía joven al que imaginaban situado en una vía de ascenso inagotable. La potencia narrativa de esa dupla conceptual, que nunca se difuminaría del todo, resultó particularmente efectiva en el período que aquí analizamos; quienes se apoyaban sobre ella podían desplegar una grilla de clasificación basada en definiciones antinómicas, tales como “lo moderno” contra “lo retrógrado”, o “la ciencia” contra “la superstición”. El camino que debía seguirse para quebrar las ataduras de la humanidad –y, sobre todo, de esa pequeña porción de la humanidad que se veía comprendida por la nación- sería desvelado por un pensamiento metódico y racional, lo que tornaba necesario desterrar cualquier obstáculo que pudiera obturar dicha liberación de los intelectos.

Si puede señalarse un elemento importante de las sociedades que se modernizan y secularizan –más allá de las enormes ambigüedades que encierran dichos conceptos- es la erección de nuevas sacralidades, propuestas como una alternativa a aquellas legadas por las tradiciones religiosas. No puede dudarse que, sin ser su única fuente, la ciencia actuó para muchas personas en esa dirección. Y, en la Argentina, la principal afectada por esta transformación de los espacios sagrados fue la Iglesia Católica.

Esto no significa, como lo hubieran deseado ciertos anticlericales del período, que la Iglesia –o incluso la religión como un todo, en los casos más extremos- sufriera un proceso de marginación que la convirtió en una institución vetusta y desplazada dentro de esa “civilización moderna” que muchos veían despuntar. A la par que el Estado y la sociedad se transmutaban, también la Iglesia atravesaba fuertes cambios. Y este conjunto de transformaciones no se produjeron de un modo completamente pacífico: los conflictos entre quienes defendían la primacía de un catolicismo que tendía hacia la romanización y aquellos que, de algún u otro modo, se identificaron a sí mismos –o fueron identificados- como anticlericales se suscitaron una y otra vez, ciñéndose a diferentes ejes discursivos en contextos diferentes. Como muestra Roberto Di Stefano en su libro *Ovejas negras, Historia de los anticlericales argentinos*, no puede generarse una línea clara y tajante entre *un* clericalismo y *un* anticlericalismo: un sujeto podía elevar las banderas del anticlericalismo desde dentro del catolicismo, mientras que otros podían intentar conciliar su religión católica con elementos del ideario liberal. La relación entre ambas categorías era fluida; y esto a pesar de que, en ciertas coyunturas, como la convulsionada década de 1880, pareciera generarse una ruptura cada vez más tajante entre los defensores de la Iglesia y sus detractores –ruptura

que, en cualquier caso, nunca se produjo del todo y cuya intensidad se redujo a lo largo de las décadas siguientes.

Un elemento que puede extraerse con claridad del trabajo de Di Stefano es que, en buena medida, las contiendas en torno al papel de la religión se desarrollaron en torno a batallas de ideas; siguiendo el concepto acuñado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser, puede hablarse de “guerras culturales”, que manifestaron una mayor o menor virulencia, y un mayor o menor alcance, dependiendo del contexto en el que se produjeron. Los defensores del catolicismo y sus detractores se enfrentaron en una esfera pública que se estaba consolidando, y que encontró en la prensa uno de sus espacios privilegiados. Los periódicos –en un contexto todavía dominado por una prensa más facciosa que informativa- actuaron como tribunas discursivas que reflejaron una y otra vez las disputas en torno al papel de la religión. Según Clarke y Kaiser, las batallas discursivas tuvieron como uno de sus elementos constitutivos una batalla por las ideas; o, para ser incluso más precisos, una batalla por las *palabras*.

Un conjunto de términos, puede argumentarse, actuaban como reservorios privilegiados de la significación; términos que ningún actor podía desechar sin más, a riesgo de encontrarse aislado del marco en el cual se producían las polémicas. Algunas palabras como “razón”, “libertad” y “civilización”, por ejemplo, fueron lanzadas una y otra vez en todos los debates, cualquiera que fuera la posición ideológica de quien las enunciaba. En este marco, la “ciencia” tuvo una presencia discursiva relevante ya desde la década de 1850, aunque su sentido, como veremos, no fuera exactamente el mismo que le sería adjudicado algunas décadas más adelante. Estas luchas semánticas manifiestan una enorme centralidad en lo que se va constituyendo como una lucha por cosmovisiones que tienden a enunciarse como mutuamente excluyentes. ¿Qué es, a fin de cuentas, la “razón”? ¿Es la potestad de guiar una cierta racionalidad natural bajo el auspicio y guía de la Revelación y la Providencia, o es la capacidad humana de desvincularse de las ataduras metafísicas y encontrar aquellas leyes físicas y sociales que le permitan prosperar? ¿La libertad consiste en hallar el propio lugar en la sociedad, sin caer en los excesos de las pasiones, o en actuar de acuerdo a la propia conciencia, sin mediar factores exógenos? En fin, ¿representa el catolicismo la “verdadera civilización”, o constituye más bien el paroxismo de su negación?

Algunos trabajos de Joan Scott servirán como referente para llevar adelante la búsqueda que aquí proponemos. En *Las mujeres y los derechos del hombre*, dicha autora se propone “indagar en los términos ‘mujer’ y ‘feminista’ a través de un examen

cuidadoso de los diferentes modos en que han sido usados históricamente”¹. Esto le permite ver el modo en que las feministas se enfrentaron a la problemática de modos diferentes en los contextos cambiantes de los siglos XIX y XX, desarrollando sus ideas y discursos a partir de las configuraciones también cambiantes de los campos discursivos en los que se encontraron situadas. Aunque el objeto específico de su trabajo se muestre lejano al de esta tesis, la búsqueda es similar. Los campos discursivos dentro de los cuales los clericales y anticlericales –realizando una gran simplificación de ambos términos- se enfrentaron fueron fluidos y dinámicos; aquellas banderas que tenía sentido levantar en la década de 1850 perderían parte de su sentido unas décadas más tarde. O, como mínimo, los lenguajes a los que los actores podían recurrir para expresar sus objetivos no podían más que variar y adaptarse. Según Scott:

“Dentro de estos procesos y estructuras, hay lugar para un concepto de agencia humana como intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje, lenguaje conceptual que a la vez establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención e imaginación metafórica”².

El concepto de ciencia, en este sentido, distó de ser unívoco a lo largo del período que analizamos; fue significado de un modo diferentes de acuerdo a las transformaciones de los reservorios prácticos y discursivos a los que los sujetos podían recurrir, y ciertamente presentó facetas diferentes de acuerdo a *quién* lo enunciaba. La ciencia se convirtió durante las últimas décadas del siglo XIX en un núcleo de sentido muy poderoso dentro de las disputas culturales y discursivas que enfrentaron a distintos grupos –no sólo a liberales y católicos, sino también, a socialistas, anarquistas, positivistas. Resulta importante, por lo tanto, rastrear sus usos y significaciones variables, comprender cuál fue su desarrollo y su papel en las disputas, y cómo devino, en el siglo XX, en aquello que, al menos relativamente, hoy se comprende como ciencia. Esto no implica, vale la pena remarcar, que se pretenda estudiar el mundo de los discursos como una suerte de realidad que se abstrae a sí misma del mundo social, sumidos es una suerte de éter incorpóreo y autosostenido –lo cual por momentos parece ocurrir en el libro de Scott, en el que los sujetos parecen, por momentos, transmutarse

¹ SCOTT, Joan, *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2012, pág. 33.

² SCOTT, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, M. (comp.), *El género. La construcción de la diferencia sexual*, Ciudad de México, PUEG, 1996, pág. 36.

en textos vivientes. Implica, más bien, prestar atención al modo en que los discursos disponibles, en cuanto factores clave en la configuración de cosmovisiones, influyeron sobre y fueron influidos por el complejo mundo social al que al mismo tiempo daban y del cual recibían la existencia.

No puede olvidarse que el siglo XIX representó un período altamente transformativo para la Iglesia Católica, tanto en Europa como en América Latina: ambas regiones, aunque los tiempos y circunstancias hayan variado de acuerdo a una miríada de circunstancias locales, fueron el escenario de procesos de secularización que en mayor o menor medida separaron a la Iglesia del Estado y que definieron una esfera religiosa cuyos –disputados– límites se mostraban relativamente más nítidos que en el pasado. Los católicos constituían ahora un grupo entre otros muchos que contendían por el dominio de la esfera pública, con el fin de influir tanto en las conciencias individuales como en las decisiones del Estado³. La Iglesia, así, debió lidiar con el avance de ideas y tendencias de las que desconfiaba, pero con respecto a las cuales no podía sencillamente abstraerse y dejar que la historia fluyera en torno a su propia inmovilidad –pensar lo contrario implicaría imaginar un sujeto imposible, que se abstrae del contexto en que se encuentra situado y que no se enreda de ningún modo en las tramas discursivas y los repertorios de acción contemporáneos.

La actividad de amplios sectores católicos⁴, sin embargo, no puede verse como un desarrollo estrictamente reactivo, lo cual conduciría a la imagen de una entidad que no hace otra cosa más que *defenderse*. Desde el Vaticano, organismos clericales de diferente índole y asociaciones de laicos se recurrió enérgicamente a un conjunto de nuevas herramientas aportadas por la época, con el fin de reforzar la presencia católica en la esfera pública y recuperar lo que era observado como territorio perdido o en litigio. Para ello se publicaron infinidad de periódicos con una orientación confesional, se desarrollaron nuevas prácticas devocionales que llevaron a miles de católicos a manifestar su presencia en las calles, las asociaciones laicas se multiplicaron tanto como

³ A diferencia de lo que describe, por ejemplo, Roberto Di Stefano para la América Colonial, según quien no puede hablarse de la Iglesia en cuanto institución autónoma en dichas sociedades como consecuencia de su dispersión y su solapamiento con múltiples esferas políticas y sociales. Ver DI STEFANO, R. y ZANATTA, L., *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009, cap. 1.

⁴ Nos referiremos, en general, a los sectores católicos en mayor o menor medida ilustrados, y que por lo tanto podían hacer uso de la palabra escrita como herramienta privilegiada de la acción. El extensísimo mundo del catolicismo “popular” –en el doble sentido de aquellos que, por no contar con los medios materiales y culturales correspondientes no tenían un acceso fluido a esa esfera pública en desarrollo que encontraba en la lecto-escritura un componente fundamental, y que no actuaban como pretendidos referentes públicos del catolicismo– quedará en buena medida al margen de este trabajo.

sus integrantes y se desarrolló una “gran narrativa” ultramontana que, según Miranda Lida⁵, se constituyó como réplica exacta y especular de cierta visión muy extendida en la época que anunciaba tanto el triunfo de la ciencia y del progreso como la progresiva desaparición –o como mínimo marginación- de las prácticas religiosas.

En consecuencia, el siglo XIX generó múltiples desafíos para la Iglesia Católica. No sólo debió transitar este juego complejo de acercamiento y rechazo a diferentes elementos aportados por el nuevo contexto, ni adecuar sus instituciones y sus mecanismos de acción para convivir con un Estado más extendido y con una sociedad más dinámica, sino que también se vio obligada a librar una batalla constante contra grupos anticlericales de distinto tipo que anhelaban ya fuera su caída, su retirada al ámbito privado o su estricta subordinación al Estado.

Para llevar adelante el trabajo aquí propuesto es preciso realizar tres últimos comentarios, los dos primeros de orden metodológico, el tercero de orden conceptual. En primer lugar, es importante recalcar que, más que sobre el trabajo científico definido de un modo estrecho, atado a sus propias instituciones y actores “científicos” específicos, referiremos en las siguientes páginas a una noción mucho más cercana a lo que Oscar Terán define como una “cultura científica”. Esta designación, según dicho autor, “indica aquel conjunto de intervenciones teóricas que reconocen el prestigio de la ciencia como dadora de legitimidad de sus propias argumentaciones”⁶. Es preciso, sin embargo, realizar una salvedad: Terán acuñó dicho concepto por considerarlo una mejor opción que el de “positivismo”, pero casi todos los personajes cuyas ideas examina –excluyendo a Cané, que actúa justamente como su contrapeso- contemplan a la ciencia a partir de una cosmovisión que tiene mucho en común con el positivismo. Son sujetos que, en términos generales, adjudican a la ciencia el valor de constituirse como una nueva matriz intelectual, superadora, que permitiría al hombre desplegar una mirada más efectiva sobre sí mismo y sobre el mundo social y físico.

Proponemos aquí ampliar las fronteras de esta “cultura científica”, ante el reconocimiento de que no fueron sólo los adeptos de la razón laica quienes reconocieron en el prestigio de la ciencia un garante de su propia legitimidad discursiva. Este

⁵ LIDA, Miranda, “Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo”, *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*, CIESO-Universidad Nacional de Rosario, n° 2.

⁶ TERÁN, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Buenos Aires, FCE, 2008, pág. 9.

acotamiento del espacio, de hecho, corre el riesgo de profundizar viejas ideas vinculadas a aquellas teorías de la secularización y de la modernización que hoy en día se encuentran –al menos en sus formas clásicas- fuertemente cuestionadas. Los apologistas católicos, si bien a su modo y otorgándole un lugar muy diferente, también buscaron beber de la potencia legitimadora de la ciencia. Es probable que no hayan logrado esgrimirla con la misma efectividad que quienes, en este plano, se identificaron como sus antagonistas. Pero eso no quita que la ciencia fuera un referente simbólico disputado, y no la propiedad exclusiva de aquellos que pretendían inscribirla en una suerte de gramática general construida sobre la apoteosis de un progreso laico y secularizante.

En segundo lugar, resulta necesario referir al tiempo y al espacio analizado en esta tesis. El escenario privilegiado será Buenos Aires, puesto que es allí, según afirma Di Stefano, “donde se produce la ruptura [entre católicos y anticlericales]” y donde “más tempranamente se diversifica el campo religioso y estallan las consiguientes disputas por el control de su capital simbólico”⁷. Esto no quita, sin embargo, que las disputas en torno al carácter de la ciencia encontraran ramificaciones en las demás provincias, de las cuales intentaremos dar cuenta, al menos mínimamente, en las siguientes páginas. Con respecto a la periodización, responde a la propia dinámica de la aparición de la ciencia como noción disputada. Se puede ubicar su origen, como veremos más adelante, en la discusión pública entre el emigrado italiano Gustavo Minelli, que en un conjunto de lecciones dictadas en la Universidad de Buenos Aires, en 1862, recurriría a la ciencia para refutar la narración mosaica del Génesis, y José Manuel Estrada, que la utilizaría en un sentido exactamente opuesto. Esto no significa que el tema no existiera previamente en el territorio nacional, pero ésta parece ser una primera instancia en la que cobra una efectiva entidad pública. El límite temporal de esta investigación se sitúa alrededor de la década de 1900, cuando los debates sobre la ciencia y la religión tienden en general a apaciguarse.

Para abordar la temática analizaremos distintos tipos de fuentes, la mayor parte de ellas publicaciones periódicas de Buenos Aires editadas en el período. Las más importantes de ellas son: *La Religión* (1853-1859), *La América del Sud* (1876-1880) y *La Voz de la Iglesia* (1883-1911). Ampliaremos este repertorio documental con distintos escritos y discursos de personajes católicos, tales como José Manuel Estrada y

⁷ DI STEFANO, Roberto, *Ovejas Negras, Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010, pág. 193.

Monseñor Pablo Cabrera. Indagaremos, por último, en los registros parlamentarios vinculados a algunas coyunturas particularmente intensas en las polémicas entre católicos y anticlericales, como los debates en torno a la enseñanza que se produjeron a fines de la década de 1870 y comienzos de la década de 1880.

Por último, se presenta como una necesidad el realizar un comentario sobre el concepto de *secularización*, al que ya aludimos en distintas ocasiones. Roberto Di Stefano señala dos componentes fundamentales de lo que, a su entender, debe entenderse por él. En primer lugar, alude a la secularización en cuanto “proceso de ajuste de la religión a fenómenos que se producen en planos que empiezan a diferenciarse de ella: la política, la economía, la sociedad, la cultura, la ciencia”. En segundo lugar, la describe en tanto “proceso de pérdida de la capacidad normativa de la religión y de subjetivización de las creencias”⁸.

Al analizar las significaciones otorgadas a la ciencia en la Argentina del siglo XIX, se puede observar una cierta confluencia entre estos dos componentes de la secularización. En primer lugar, su tendencia a encerrarse en sus propias instituciones específicas, regidas por un conjunto de regulaciones entre las cuales las de carácter religioso se verán finalmente desterradas, requirió de los católicos nuevas estrategias para lidiar con estos centros del saber cuya producción no controlaban. Y la propia ciencia, a su vez, se convirtió en un elemento clave de la erosión de la capacidad normativa de la religión. Esto no significa, como hubieran deseado diversos sectores anticlericales de fines del siglo XIX, que la ciencia, en su carácter de comprensión de la realidad estrictamente apegada a lo racional, encontrara verdades que de un modo absoluto refutaban las no-verdades religiosas. Sí significa, sin embargo, que la ciencia se convertiría en un referente simbólico fundamental a la hora de negar la validez de las cosmovisiones religiosas, capaz –al menos idealmente- de conferir su enorme potencia a aquellos que pretendían convertirse en sus voceros legítimos.

El propio hecho de que los católicos se vieran obligados a lanzarse a la lid pública para defender su comprensión de la ciencia, y para negar que la “ciencia verdadera” pudiera actuar como un disolvente para la autoridad de sus dogmas, es un fuerte indicativo de que el viejo régimen de cristiandad había muerto, y que los católicos eran ahora un grupo, entre otros, que debían actuar en la esfera pública para influir sobre el Estado y capturar las conciencias individuales. En este contexto,

⁸ DI STEFANO, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, vol. 15, n° 1, Santa Rosa, enero/junio de 2011, págs. 4-5.

marcado por una fluidez y una inestabilidad ideológica y discursiva antes desconocida, esa ciencia en litigio actuaría como un elemento de gran importancia en la estructuración de los discursos y las ideas.

Un balance historiográfico

El siguiente estado de la cuestión se encuentra dividido en dos secciones. En primer lugar se realiza un recuento sobre la producción que tiene como tema a la Iglesia y al catolicismo en la Argentina para el período contemplado en la tesis, y en segundo lugar se recorren los derroteros de aquellas líneas que se abocaron al estudio del vínculo entre la ciencia y la religión.

I

La historiografía sobre la Iglesia y el catolicismo en la Argentina protagonizó un sólido desarrollo en las últimas décadas. Luego de haber sido prácticamente monopolizados por autores ceñidos a una orientación confesional más o menos explícita durante la mayor parte del siglo XX⁹, los estudios sobre dichos temas comenzaron a recibir la atención de historiadores profesionales que, estimulados por el clima de la democracia restaurada, comenzarían a interesarse por tópicos tales como el vínculo entre Iglesia, nacionalismo y autoritarismo para luego avanzar sobre áreas cada vez más amplias¹⁰. Aunque realizar un análisis exhaustivo de estos desarrollos excedería ampliamente el objetivo de este trabajo¹¹, sí resulta necesario examinar los senderos abiertos por la historiografía reciente de los cuales la presente investigación pudo abreviar.

Puede argumentarse que el período aquí considerado, desde la caída de Rosas hasta la disolución del “régimen conservador”, recibió una atención relativamente parca

⁹ Puede pensarse en autores como Guillermo Furlong, Cayetano Bruno, Monseñor Agustín Piaggio y Néstor T. Auza, entre otros.

¹⁰ Puede verse, por ejemplo, DEVOTO, Fernando y BARBERO, María Inés, *Los nacionalistas*, CEAL, Buenos Aires, 1983; MC GEAGH, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en la Argentina*, Itinerarium, Buenos Aires, 1987; ZANATTA, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996; CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires, 1995.

¹¹ Para un recuento historiográfico más completo sobre los estudios dedicados a la Iglesia y al catolicismo en la Argentina ver DI STEFANO, Roberto, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, en *Prohistoria*, N° 6, 2002, págs. 173-201.

en comparación, por ejemplo, con la Colonia o con los años posteriores al Concilio Vaticano II. Hasta que se publicara la *Historia de la Iglesia Argentina*¹², de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, los trabajos que más extensamente daban cuenta de esta época presentaban una faz netamente confesional y un carácter más descriptivo que analítico. Las obras más relevantes, por lo que respecta a dicha vertiente, posiblemente sean el último volumen de la colosal *Historia de la Iglesia en la Argentina*¹³, escrita por Cayetano Bruno e imbuida de un fuerte tono clerical, y el libro *Católicos y liberales en la generación del ochenta*¹⁴ de Nestor T. Áuza que, a pesar de desplegar un extenso trabajo empírico de recolección de datos, presenta una visión inflexiblemente apologética al tratar la acción de los laicos católicos involucrados en las luchas políticas que marcaron ese decenio. No resulta imposible, es cierto, encontrar algunos trabajos más equilibrados, pero en general éstos se encuentran abocados al análisis de problemáticas puntuales y proveen por lo tanto una imagen muy fragmentaria de los desarrollos históricos del período¹⁵.

Retornando a la *Historia de la Iglesia Argentina*, no resulta descabellado referir a ella en cuanto hito simbólico en el desarrollo de una historiografía laica sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos: publicado en el año 2000, este gran trabajo de síntesis pudo nutrirse de indagaciones previas y de una amplia investigación propia realizada por los autores, con el objeto de solidificar un campo que todavía no se encontraba plenamente desarrollado y permitiendo, a su vez, la apertura de nuevas líneas de investigación que serían recorridas a lo largo de la década siguiente. Aunque para el período aquí contemplado se realiza un análisis que enfatiza los componentes institucionales y políticos -extendido hacia un análisis de mayor carga social al estudiarse la acción social de los católicos en los albores del siglo XX- su lectura proporciona un marco general que resulta fundamental a la hora de iniciar una investigación sobre estos temas.

¹² DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009

¹³ BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Volumen XII, Buenos Aires, Don Bosco, 1982.

¹⁴ AUZA, Néstor T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas (Ministerio de Cultura y Educación), 1975

¹⁵ Ver DEVOTO, Fernando, "Catolicismo y clericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX", *Estudios sobre la emigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, págs. 199-229; SANTAMARÍA, Daniel, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina Moderna", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N°14, CEMLA, págs. 139-180; LIEBSCHER, "Institucionalization and Evangelization in the Argentine Church: Córdoba under Zenón Bustos, 1905-1919", *The Americas*, Vol. 45, no. 3, págs. 363-381; RECALDE, Héctor, *El primer Congreso Pedagógico*, Buenos Aires, CEAL, 1987

El libro otorga algunas claves para comprender la compleja posición de la Iglesia en los años de la organización y consolidación nacional, mostrando a una institución –o, más bien, un entramado institucional- eclesiástica que necesita reformularse a sí misma para poder adecuarse a los nuevos desarrollos ocurridos en la segunda mitad del siglo XIX. Se observa, a partir de ello, a una Iglesia que deviene en Iglesia nacional y que, en pugna o alianza con el Estado de acuerdo a los avatares de un contexto cambiante, se encuentra absorbida por un fuerte proceso de reconstitución institucional que concluirá recién a comienzos del siglo siguiente. Esto no significa, sin embargo, que deba hablarse de una Iglesia débil o raquítica –aunque eso pueda ser más cercano a la verdad para las décadas de 1850 y 1860-, sino de una institución dinámica que debe otorgar nuevas respuestas a nuevos desafíos. En esta misma línea, en la *Historia de la Iglesia Argentina* se postula como elemento fundamental el concepto de *romanización*, de acuerdo al cual la naciente Iglesia Argentina se construyó a partir de un diálogo constante con la Sede Pontificia, que prometía a la Curia argentina usufructuar su legitimidad y recursos a cambio de aceptar una mayor disciplina vertical cuya cúspide se encontraba en el Papa.

Muchos de estos temas fueron objeto de nuevos estudios en la década del 2000, que permitieron enriquecer el conocimiento sobre ellos a la vez que apuntaron a matizar algunas de las ideas sostenidas en la obra antes mencionada. Miranda Lida, particularmente, estudió el modo en que la Iglesia comenzó ya a reformularse a sí misma desde la década de 1880 a partir de elementos netamente “modernos” tales como la prensa y el fomento, en una dinámica ciertamente bidireccional, de la organización y movilización del laicado. Lida pudo de este modo relativizar la tesis antes formulada por Loris Zanatta de acuerdo a la cual la década de 1930 fue el escenario de un “renacimiento católico” que marcó una ruptura con una Iglesia Católica que hasta ese momento no terminaba de consolidar su papel en la realidad posterior a la organización nacional¹⁶. La autora pudo demostrar, de este modo, la progresiva adaptación de la Iglesia a una sociedad de masas en proceso de formación, y el modo en que la gran expansión de la década de 1930 no emergió *ex nihilo*, sino que se construyó

¹⁶ ZANATTA, Loris, *op. cit.* Es cierto, sin embargo, que en la *Historia de la Iglesia Argentina* esta imagen rupturista se encuentra matizada.

a partir del complejo entramado que se había desarrollado entre la Iglesia y las instituciones católicas emergidas de la sociedad civil¹⁷.

Al mismo tiempo, el enfocar a la Iglesia desde una perspectiva anclada en lo social permitió a Lida formular algunos condicionamientos a la tesis de la romanización. En su artículo “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX” enfatiza que, sin soslayar la existencia efectiva de un proceso de centralización del poder y jerarquización vertical con eje en el papado tuviera lugar, la construcción de la Iglesia Argentina no puede comprenderse por completo sin considerar a otros actores tales como la sociedad, la prensa católica y el Estado. Lida se concentra en los dos primeros y demuestra cómo la construcción de templos y la expansión de las actividades pastorales estuvo fuertemente atada a la acción de los vecinos de diferentes localidades, que se organizaban en comisiones que tenían como finalidad el logro de dichos objetivos. La prensa, por otro lado, complementaba este proceso al ser utilizada como plataforma para realizar colectas de fondos y, en general, para convocar a los lectores a que se involucraran en tales actividades –lo cual no implica, sin embargo, una dinámica estrictamente vertical de “arriba hacia abajo”, puesto que, aunque de forma quizá excepcional, la dirección del mecanismo podía invertirse.

Diego Mauro siguió una línea cercana a la de Lida, aunque enfocando particularmente el caso santafecino. También sus trabajos apuntan a matizar la idea de que durante la década de 1930 se vivió un formidable renacimiento católico claramente diferenciado del período anterior. Esta aproximación lo conduce a realizar dos formulaciones: que ya desde comienzos del siglo XX la Iglesia en Santa Fe se estaba adaptando a una realidad que marchaba hacia la “masificación”, y que el relato de la argentina laica que habría sobrevenido luego del decenio de 1880 debe ser fuertemente matizado. Para abordar dichas cuestiones analiza algunos aspectos del período tales como la educación¹⁸ –que, a pesar de lo que dictan ciertos lugares comunes de la historiografía, distaba de ser completamente laica-, el papel complejo de una nueva

¹⁷ Ver LIDA, Miranda “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Vol. 63, Nº 1, págs. 51-75; “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, UNSTA, 2010; “¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934”, *Revista de Indias*, Nº 250, págs. 809-836; *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires, 1900-1960*, Buenos Aires, Biblos, 2012

¹⁸ MAURO, Diego, “Imágenes especulares. Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe (1900-1940)”, *Prohistoria*, Nº 12, 2008, págs. 103-116

camada de intelectuales católicos¹⁹ –mucho más vinculados a una sociedad de masas en formación que a la vieja política de *notables*, y por lo tanto de extendida actuación en la arena pública- y la movilización de masas²⁰ –que comenzó a desplegarse ya a comienzos del siglo XX y que combinó elementos devocionales con ocio y acción política.

Tanto los trabajos de Lida como los de Mauro dan cuenta de un catolicismo que se muestra muy activo ya con bastante anterioridad al “renacimiento” de la década de 1930, delineando un entramado altamente dinámico y complejo que ya a fines del siglo XIX pugna por adecuarse a una realidad marcada por mutaciones constantes. Y, en este sentido, también algunos trabajos relativamente recientes de Roberto Di Stefano resultan muy iluminadores. Este autor también pone en duda la narrativa clásica según la cual un primer período de predominancia laica (1880-1930) fue seguido por otro de renacimiento católico²¹. Di Stefano hace uso del concepto de “umbrales de secularización”, según el cual a partir de ciertos clivajes históricos tienden a construirse nuevos “sentidos comunes” con respecto a la separación de Iglesia y Estado, que adquieren una relativa solidez social y que son por lo tanto difíciles de disolver. El contenido de estos umbrales, sin embargo, sólo delimita ciertas normas muy básicas del funcionamiento social y político, al que diferentes acontecimientos pueden hacer fluctuar en un espectro mucho más amplio y complejo. En este sentido, ya para la década de 1890 la idea de un Estado enfrentado a una Iglesia que continúa retrocediendo es difícil de sostener, y Di Stefano propone en cambio analizar dichos años a la luz de un cierto “pacto laico”: unidos por su interés en definir con solidez la identidad nacional y en evitar el desborde de la cuestión social, ambas instituciones habrían adherido a un pacto tácito de acuerdo al cual la Iglesia se mantenía como el interlocutor religioso privilegiada del Estado, pero a cambio aceptaba la expansión de éste hacia ciertas áreas que previamente se habían encontrado bajo su jurisdicción²². La

¹⁹ MAURO, Diego, “Las voces de Dios en tensión. Los intelectuales católicos entre la interpretación y el control. Santa Fe, 1900-1935”, *Signos Históricos*, N° 19, 2008, págs. 128-157

²⁰ MAURO, Diego, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa fe, 1900-1937*, Santa Fe, UNL, 2010; “Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)”, *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009

²¹ DI STEFANO, Roberto, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, N° 15, 2011, págs. 1-31; “El pacto laico argentino”, *PolHis*, N°8, 2° semestre de 2008, págs. 80-89

²² Lilia Bertoni, por su parte, apuntala la visión de un rápido desgaste de la fuerzas laicizantes al observar ciertos hitos tales como el debate sobre la ley de divorcio, el escaso eco del proyecto de separación de Iglesia y Estado o la presencia católica en el ejército. Ver BERTONI, Lilia Ana, “La disputa entre librepensadores y católicos en la vuelta del siglo XIX al XX”, en BERTONI, Lilia y DE PRIVITELLIO,

distancia entre la noción de un Estado dominado por la “laicidad liberal” y la de uno que suscribe a un pacto laico de contornos imprecisos, podrá entenderse, no resulta para nada desdeñable²³.

Di Stefano, por otro lado, también emprendió un amplio estudio sobre el anticlericalismo en la Argentina desde los tiempos coloniales hasta la década de 1950, materializado en el libro *Ovejas negras, Historia de los anticlericales argentinos*²⁴. El análisis que realiza para el período posterior a la caída de Rosas resulta particularmente interesante para este trabajo, ya que pone de manifiesto el modo en que las críticas a la Iglesia comienzan a perder su carácter “endógeno”, en el sentido de ser formuladas por personajes que se reconocían como católicos pero que denunciaban algunas cuestiones puntuales referidas a la Iglesia, para convertirse en condenas generales del catolicismo a partir de una posición deísta o incluso atea. Es también ilustrativo que este nuevo abanico de comentarios críticos con respecto a la Iglesia no emerge de la nada, sino que al menos parcialmente echa sus raíces en un cierto *humus* previo, vinculado a perspectivas ilustradas del siglo XVIII que ya desde hace tiempo propician la imagen de una Iglesia decadente, inmoral y enemiga del progreso. De todos modos, y a pesar de la indudable complejidad del caso, los decenios posteriores a 1880 se ven atravesados por posicionamientos cada vez más tajantes que dividen aguas entre un heterogéneo segmento de individuos y agrupaciones que consideran a la religión institucionalizada – y a la católica en particular– como una rémora de tiempos pasados condenada a desaparecer, y otro espacio también variado que por distintos motivos –políticos, sociales o incluso, aunque de forma imprecisa, artísticos– rescatan la tradición católica

Luciano, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009. Martín Castro, que estudió la evolución de la actuación política de los católicos, también da cuenta de los límites de la laicización, señalando que, en la vuelta de siglo, la elite política encontró en la Iglesia a una institución que podía salvaguardar el orden social y aportar a la construcción de una identidad nacional. Ver CASTRO, Martín, *El ocaso de la República Oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, y “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193, abril-junio de 2009.

²³ Resulta también interesante cómo, de acuerdo a Di Stefano, numerosos exponentes del Estado de Buenos Aires, durante el período 1852-1862, tuvo un profundo interés en sostener el desarrollo de una Iglesia que estuviera íntimamente ligada a él. Ver DI STEFANO, Roberto, “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack. Revista electrónica semestral*, 2013, págs. 178 - 197. Esto relativiza una idea antes formulada por Lida según la cual la Confederación se ciñó a un modelo cercano a la Francia de la Constitución Civil del Clero, de acuerdo a la cual el Estado debía sostener a la Iglesia y los curas eran prácticamente analogados a funcionarios civiles, y el Estado de Buenos Aires adoptó un modelo liberal anglosajón, que dejaba el desarrollo de las instituciones eclesiásticas en manos de la sociedad civil. Ver LIDA, Miranda, “Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)”, *Prohistoria*, N° 10, Rosario, 2006.

²⁴ DI STEFANO, *Ovejas Negras...*

como un elemento fundamental que debe regir el futuro de la nación. Es en este contexto altamente conflictivo donde se inscribe el debate, o, mejor, la lucha sobre el papel y significado de la ciencia.

II

La historiografía que analiza el vínculo entre ciencia y religión posee una ya larga tradición, particularmente rica en el marco de la academia anglosajona. Puede afirmarse que fueron dos autores norteamericanos quienes, a fines del siglo XIX, sembraron sus cimientos: John William Draper, con su *History of the Conflict Between Religion and Science* (1874)²⁵, y Andrew Dickson White, con *The Warfare of Science* (1876) y *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*²⁶ (1896). Aunque ambos autores dirigieron sus escritos contra enemigos que no eran exactamente idénticos –el objetivo principal de Draper era denunciar el espíritu anticientífico de la Iglesia Católica en particular, mientras que White realizó una crítica más general de cualquier religión cuya rigidez intercediera con la libertad científica–, tanto la mirada de uno como la del otro se vieron permeadas por una enfática hipótesis de base: el vínculo que en términos generales une a la ciencia con la religión, contempladas como dos esferas esencialmente diferentes y diferenciables, se encuentra marcado por una dinámica de *conflicto*. Según David B. Wilson, a cuyo esquema nos ceñiremos al revisar la bibliografía previa a la década de 1980, la tesis del conflicto subyacería a gran parte de la producción sobre el tema a lo largo del siglo XX²⁷.

Aunque sufriendo algunos cuestionamientos –entre ellos de parte del sociólogo Robert K. Merton, según quien el puritanismo estimuló el avance científico al generar un sistema de valores en el que dicha labor era valorada positivamente²⁸–, la tesis del conflicto logró llegar en su mayor parte incólume hasta la década de 1950. Un libro publicado en 1949 por Herbert Butterfield, sin embargo, tendría un fuerte impacto en los trabajos posteriores. En *Origins of Modern Science*²⁹ Butterfield aplicó el esquema

²⁵ DRAPER, John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York, Appleton, 1928.

²⁶ WHITE, Andrew D., *The Warfare of Science*, New York, Appleton, 1876; *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York, Appleton, 1896.

²⁷ WILSON, David B., “The Historiography of Science and Religion”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *Science & Religion. A Historical Introduction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000

²⁸ MERTON, Robert K., *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, New York, Harper and Row, 1976

²⁹ BUTTERFIELD, Herbert, *Origins of Modern Science, 1300-1800*, London, G. Bell and Sons, 1962.

metodológico que había desarrollado en una obra anterior, *The Whig Interpretation of History*³⁰ (1931), oponiéndose a lo que él consideraba una escritura cuasi-teleológica en la historiografía *whig*: era necesario evitar una mirada “presentista”, que observara en la historia un desarrollo lineal según el cual era necesario realizar una distinción entre amigos y enemigos de un “progreso” definido de acuerdo al modo en que dicho concepto fuera utilizado en el tiempo presente del historiador. Resultaba necesario, por lo tanto, no observar el pasado como si sus categorías se mantuvieran inmutables hasta la actualidad, y analizarlo de acuerdo a los parámetros vigentes en cada contexto específico. La religión y la ciencia, enfocadas de ese modo, no eran esencialmente antagonistas ni aliadas. Se tornaba necesario prestar atención a cada coyuntura particular para analizar la cambiante faz de dicha relación.

A lo largo de las siguientes tres décadas un conjunto de trabajos realizarían importantes recusaciones de la tesis del conflicto. Aunque los autores se enfocaron en áreas diferentes –entre los más importantes se puede citar a Alexander Koyré, Thomas Khun, Richard Westfall, Charles Gillespie, Frank Turner y James Moore³¹–, sus planteos compartían un fundamento común: al pensar muchas coyunturas históricas –de hecho, la mayor parte de ellas al menos antes del siglo XIX– resulta falaz trazar una distinción entre teología, filosofía y ciencia como si pertenecieran a esferas nítidamente diferenciadas, casi compartimientos estancos. Todas ellas se combinaban de un modo complejo en la mente de los diferentes hombres de ciencia, dando vida a un entramado conceptual en el que ninguno de los elementos era necesariamente menos importante que el otro. Puede citarse particularmente el caso de Gillespie, ya que fue hasta cierto punto un pionero al extender esa mirada al todavía conflictivo siglo XIX: escribiendo sobre la ciencia y el protestantismo, afirmó por ejemplo que la dificultad entre la ciencia y el cristianismo tenía mucho menos que ver, al menos para la primera mitad del siglo, con el enfrentamiento entre ambas que con el debate sobre la ciencia *dentro* de la religión.

³⁰ BUTTERFIELD, Hernbert, *The Whig interpretation of History*, New York, Norton, 1965.

³¹ KOYRÉ, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957; KHUN, Thomas, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York, Vintage, 1957, WESTFALL, Richard S., *Science and Religion ind Seventeenth-Century England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973; GILLESPIE, Charles Coulton, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850*, New York, Harper Torchbooks, 1959; TURNER, Frank Miller, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven, Yale University Press, 1974; MOORE, James R., *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

A partir de la década de 1980 los resabios que todavía pudieran permanecer de la tesis del conflicto en las narrativas sobre la historia de la ciencia y la religión terminaron de ser reformulados. Particularmente dos libros, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* (1986) editado por David C. Lindberg y Ronald L. Numbers y *Science and Religion, Some Historical Perspectives* de John Hedley Brooke, fueron los que de un modo más explícito abogaron por adoptar una mirada basada en la *complejidad*. En este sentido, tanto el libro de Brooke como los diversos artículos de distinta autoría compendiados en el volumen de Lindberg y Numbers apuntan en la misma dirección: no sólo puede la relación entre ciencia y religión variar en contextos diferentes, sino que muchas veces su vínculo se encuentra fuertemente condicionado por factores de orden político, social o cultural. Esta misma línea fue recorrida por un conjunto de trabajos subsiguientes, que se ocuparon de temas tan diversos como la ciencia durante los primeros siglos del cristianismo o los fundamentos teológicos de las representaciones mecanicistas del mundo que se extienden a partir del siglo XVII en Europa. Sin embargo, y a pesar de la formidable multiplicación de trabajos sobre estos temas, un enunciado no deja de ser cierto: para la época posterior al Concilio de Trento (1545-1563) la mayor parte de los estudios se centran en ámbitos protestantes más que católicos, con algunas pocas excepciones tales como, principalmente, el caso de Galileo y el análisis de diferentes científicos notables en su mayoría franceses.

Con respecto al siglo XIX, aunque algunos textos otorgan una mirada a lo que estaba ocurriendo en el mundo católico, en general no va más allá de una ojeada fugaz focalizada en un conjunto de personajes prominentes tales como George Jackson Mivart, biólogo católico británico, y el también británico cardenal John Henry Newman. El único libro que se ocupa *in extenso* del vínculo entre la ciencia moderna y el catolicismo es *Roman Catholicism and Modern Science*³², de Don O' Leary. Esta obra, publicada en el 2006, se nutre de los desarrollos protagonizados en el área a lo largo de las últimas décadas para presentar un cuadro general sobre el vínculo entre la Iglesia y la ciencia desde Galileo hasta el pontificado de Juan Pablo II. Aunque indudablemente valioso en su carácter de síntesis, el texto se ciñe en gran parte –al menos para el período que aquí nos ocupa– a los eventos ocurridos en el mundo anglosajón y a la trama generada en torno a la recepción del darwinismo. A su vez, el modo en que el

³² O'LEARY, Don, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, New York, Continuum, 2007.

autor analiza ciertos casos –como los de Mivart, el cura norteamericano John A. Zahm y el del francés, también sacerdote, M. D. Leroy-, centrándose particularmente en los elementos condenatorios que pueden observarse en el accionar de las jerarquías eclesiásticas, tienden a subrayar una relación marcada por el conflicto de la cual O’Leary, sin embargo, intenta explícitamente desembarazarse.

El artículo “Roman Catholicism since Trent”³³, de Steven J. Harris, también de amplísimo alcance en términos del período abarcado, resulta por su parte considerablemente rico en cuanto a su andamiaje teórico, pero no puede profundizar demasiado en ninguno de los puntos que introduce dada su breve extensión. En este trabajo Harris presenta algunas cuestiones que, a su modo de ver, socavan una lectura que intente establecer el conflicto como fuerza motriz de la relación entre catolicismo y ciencia: entre ellos puede destacarse el hecho de que la jerarquía católica muy pocas veces se mostró monolítica al juzgar asuntos controvertidos atinentes al mundo de la ciencia; que la tradición conservadora de la Iglesia no impidió el acomodamiento con nuevas teorías astronómicas, evolutivas o cosmológicas; que no se puede encontrar en la Iglesia una oposición sistemática a los métodos de la ciencia moderna; y que dicha institución tiene una larga historia de apoyar cierta actividad científica dentro de su propio seno.

Un último aporte de enorme interés es el libro *Negotiating Darwin, The Vatican Confronts Evolution (1877-1902)*³⁴, de Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez. Este trabajo, permitido por la apertura de los archivos vaticanos en 1998 y focalizado en estudiar la respuesta oficial de las autoridades católicas ante los escritos de un conjunto de autores que, dentro de la Iglesia, intentaron armonizar la evolución con el dogma de dicha institución, resulta de suma utilidad para observar el modo en que la curia romana actuó con suma cautela frente a la teoría de la evolución, haciendo lo posible por no quedar atada a una condenación que pudiera más adelante perjudicarla. Los archivos revisados permiten a los autores afirmar que no hubo una política definida –aunque soterrada, ya que la evolución nunca fue condenada públicamente– de rechazo a dicha teoría, y que las respuestas del Vaticano ante ciertos escritos que podían llegar a ser considerados “peligrosos” fue muy variable y estuvo marcado por un amplio abanico de factores. En el libro también se señala que una idea comúnmente aceptada, según la

³³ HARRIS, Steven J., “Roman Catholicism Since Trent”, en FERNGREN, *op. cit.*

³⁴ ARTIGAS, Mariano, GLICK, Thomas F. y MARTÍNEZ, Rafael A., *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution (1877-1902)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

cual las autoridades de la Iglesia se enfrentaron férreamente a la evolución, se explica en parte por el hecho de que, ante el relativo silencio de la Curia, el principal vocero de estas cuestiones fue el conservador periódico *La Civiltà Cattolica*, de carácter oficioso pero de ningún modo oficial.

Por último, resulta necesario dar cuenta de los trabajos que estudian el vínculo entre ciencia y religión en la Argentina. Aunque dicho corpus textual no revista una extensión particularmente amplia, algunos autores se ocuparon con mayor o menor énfasis del tema. El primero de ellos es Miguel De Asúa. Además de tratar el tema de forma tangencial en algunos de sus textos abocados más específicamente a estudiar la historia de la ciencia en el país³⁵, es el autor de dos trabajos que tienen que ver directamente con el tópico aquí abordado. El primero de ellos es *De cara a Darwin, La teoría de la evolución y el cristianismo*, en el que se combina la investigación con la divulgación para presentar un cuadro general de los principales temas que generaron controversia entre la práctica científica y el cristianismo para luego centrarse en la compleja recepción del darwinismo, tanto por parte de diversos personajes y denominaciones protestantes como por la propia Iglesia Católica³⁶.

En un segundo breve trabajo, de gran riqueza para esta investigación, De Asúa revisa un conjunto de situaciones en las que diferentes exponentes católicos elevaron su voz contra el transformismo, que para fines del siglo se homologaría cada vez más al darwinismo³⁷. El autor analiza sendos discursos pronunciados por José Manuel Estrada en 1862³⁸, 1878 y 1862, a la vez que indaga sobre una polémica generada entre un estudiante católico llamado Pedro S. Alcácer con Homlberg y Sarmiento. Por último, da cuenta de un conjunto de artículos irónicos publicados por Manuel Dídimo Pizarro en los que éste traza una clara asociación entre el darwinismo y los males de las escuelas materialistas y positivistas. De Asúa puede finalmente concluir que las discusiones en torno a este tema tuvieron un tono “derivativo” en el país, ya que se convirtieron en un elemento adicional en la lucha discursiva entre los católicos y aquellos que eran

³⁵ Ver DE ASÚA, Miguel, *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2010; *La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*, Buenos Aires, FCE, 2010.

³⁶ DE ASÚA, Miguel, *De cara a Darwin. La teoría de la evolución y el cristianismo*, Buenos Aires, Lumen, 2009.

³⁷ DE ASÚA, Miguel, “Abogados, médicos y monos. Darwin y los católicos en Argentina del siglo XIX”, en DE ASÚA, Miguel, (dir.), *Los significados de Darwin*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009.

³⁸ El discurso pronunciado por Estrada en 1862 también fue analizado por Montserrat y por Nestor Tomás Auza. Ver AUZA, Néstor Tomás, “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, en *Teología*. Tomo XXXVII, N° 73.

percibidos como sus enemigos –llamados alternativamente, según el autor, materialistas, liberales o naturalistas. La discusión, entonces, estuvo mucho más en manos de un conjunto de personajes públicos que deseaban realizar una defensa general de cierta cosmovisión católica antes que en manos de científicos –lo mismo con respecto a lo cual podría decirse, en buena medida, del “bando” contrario.

Marcelo Montserrat, por su parte, analiza en un artículo llamado “La mentalidad evolucionista: una ideología del progreso”³⁹, la recepción de las ideas darwinistas en la Argentina. Esto lo conduce, de un modo similar a De Asúa, a dar cuenta de algunas instancias en las que los referentes del catolicismo se opusieron a la difusión de dichas teorías al considerarlas parte de un movimiento mucho más general que pretendía erosionar la autoridad del catolicismo. Adriana Novoa y Alex Levine también investigan, en su libro *From Man to Ape: Darwinism in Argentina, 1870-1920*⁴⁰, las ramificaciones ideológicas del pensamiento evolucionista –desde el optimismo lamarckiano hasta la neutralidad moral del darwinismo- y también dan cuenta de algunas instancias polémicas desarrolladas con figuras católicas.

Mariela Eleonora Zabala⁴¹, por último, recurrió a una metodología centrada en la “etnografía de archivo” para analizar la vida de Monseñor Pablo Cabrera, quien se encontró atravesado por su doble pertenencia al clero y al ámbito de las instituciones académicas. Zabala puede, así, dar cuenta del modo en que un sujeto vinculado formalmente a la Iglesia fue capaz de construir una sólida carrera profesional en el ámbito de la etnología y la antropología, lo cual lo conduciría a codearse con figuras tales como Florentino Amegehino en algunas instancias académicas.

Como puede verse, tanto la historiografía sobre la Iglesia en la Argentina como aquella que estudia el vínculo entre ciencia y religión se han desarrollado abundantemente en las últimas décadas. Sin embargo son muy pocos los trabajos en los que ambas áreas se intersectan, además de encontrarse referidos a temas relativamente puntuales. Dicha intersección es precisamente lo que se intenta realizar en las páginas que siguen: indagar sobre los usos discursivos de la ciencia por parte de un catolicismo que, del mismo modo que las nacientes instituciones científicas o las asociaciones

³⁹ MONTSERRAT, Marcelo, *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, 1993.

⁴⁰ NOVOA, Adriana y LEVIN, Alex, *From man to ape. Darwinism in Argentina, 1870-1920*, Londres, The University of Chicago Press, 2010.

⁴¹ ZABALA, Eleonora Zabala, *Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*, Buenos Aires, Antropofagia, 2013.

directamente guiadas por el anticlericalismo, debe librar una lucha en la esfera pública para cimentar su posición y ejercer su influencia tanto sobre el Estado como sobre una sociedad civil que ya no necesariamente se reconoce en ella.

Capítulo I

La ciencia y la religión en el siglo XIX: una relación difícil

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

La exposición anterior representa, sin dudas, la tipificación de un proceso que nunca puede haberse completado. De ello no cabe ninguna duda. Todos esos puntos, sin embargo, quedarían inscritos en una búsqueda ideal que, de un modo más o menos perfecto, tendría enormes consecuencias sobre las modalidades de estructuración de la actividad y el conocimiento científico. Una de sus consecuencias más trascendentes,

como ya mencionamos, sería el destierro de la religión fuera de las murallas de la ciencia legítima. Desde ese momento, más que como fundamento o insumo, las narrativas religiosas podrían servir como objeto de estudio, o como –exterior-motivación personal.

Esta separación de ambos mundos representó una profunda novedad histórica. Y, por ese mismo motivo, el proceso de escisión resultó extraordinariamente tortuoso y difícil. En este capítulo analizaremos algunas aristas de esta transformación, cuyos prolegómenos –si uno desea evitar un retorno *ad infinitum*- puede situarse en la Ilustración del siglo XVIII, y su lenta consolidación, con todas sus divergencias locales y contextuales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. También abordaremos las especificidades del encuentro entre el catolicismo y los nuevos desarrollos científicos, en un intento de comprender las respuestas otorgadas a una ciencia que, en muchos casos, era extendida para abarcar mucho más que a sí misma.

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

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

Según Frank M. Turner, “Entre 1750 y 1870 [...] la relación entre ciencia y religión en el mundo occidental pasó de una fructífera cooperación y modestas tensiones a un duro conflicto público, una situación que muchos observadores han incorrectamente asumido desde entonces como un factor permanente de la vida cultural moderna”⁴². Este paradigma, por lo tanto, requiere ser interpretado e historizado más

⁴² TURNER, Frank. M., “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, en DIXON, Thomas; CANTOR, Geoffrey; y PUMFREY,

que ser usado como portador de una verdad autoevidente. En este sentido, de acuerdo con Turner, fue durante el período 1840-1890 cuando se dieron las mayores instancias de conflicto, involucrando en ambos “campos” a múltiples apologistas y defensores de sus respectivas cosmovisiones.

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

La imbricación entre las categorías de ciencia y religión, que en nuestros días – de modo muy mayoritario- se plantean como esferas autónomas, presentó diferentes modalidades en diferentes contextos históricos y geográficos. Esto no impide, sin embargo, que se puedan formular algunos lineamientos básicos muchas veces presentes en su relación. De acuerdo con John Hedley Brooke la religión podía servir, entre otras cosas, como un *presupuesto* para la ciencia: si la labor científica requiere una uniformidad de las relaciones entre causas y efectos, la presencia de un diseñador divino que construyó el universo a partir de un cierto conjunto de leyes permite efectivamente sostener dicha premisa⁴³. Este tipo de pensamiento, con diferentes variantes, fue posiblemente hegemónico en cuanto basamento epistemológico para las ciencias a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII. La imagen del universo como un gigantesco mecanismo, construido y puesto en marcha por una deidad inteligente, se adecuaba perfectamente con la intención de hombres de ciencia como Descartes o Newton de descubrir cuáles eran las leyes a través de las cuales el Creador había dado su forma al mundo⁴⁴.

Stephen, *Science and Religion. New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 2010, pág. 87 [Traducción propia].

⁴³ BROOKE, *op. cit.*, pág.19.

⁴⁴ Brooke señala una segunda forma en que una doctrina de la creación podía apuntalar las pretensiones de conocimiento científico: “Si la mente humana había sido creada de un modo que se encontrara vinculado a la inteligibilidad de la naturaleza, entonces la posibilidad de un conocimiento científico seguro podía ser afirmada”⁴⁴. A su vez, la religión podía también proveer autorización y justificación para

Es pertinente, en esta línea, prestar atención al concepto de “teología natural”, que dominó gran parte del pensamiento científico europeo durante los siglos XVII y XVIII, y que en Inglaterra extendería su influencia hasta mediados de la centuria siguiente. Citando nuevamente a Brooke, éste define a la teología natural como “un tipo de discurso teológico en el que la existencia y los atributos de la deidad son discutidos en los términos de lo que puede ser conocido a través de la razón natural, en contraposición –aunque no necesariamente en oposición- al conocimiento derivado de la revelación especial”⁴⁵. Posiblemente la exposición más acabada de esta idea pueda encontrarse en el libro *Natural Theology* (1802), del filósofo y clérigo anglicano William Paley (1743-1805). En dicha obra se afirma que la existencia de un universo uniformemente planificado, a la vez asumida y confirmada por la investigación científica, se constituía como una prueba de la unidad de Dios. Y no era sólo la presencia de un oscuro Dios-arquitecto lo que de acuerdo con Paley se podía conocer a través de la ciencia; también podían deducirse algunos de sus atributos, que lo acercaban a la imagen de la providencia cristiana. La bondad del creador, en este sentido, podía deducirse del hecho de que a la necesidad de comer hubiera aunado la sensación de placer. De este modo, Paley concebía un universo todos cuyos detalles habían sido diseñados meticulosamente, en el que cada órgano de cada especie había sido creado por una deidad providente para cumplir una función específica. Y era ésta una visión, según Brooke, compartida por la mayor parte de sus contemporáneos. En cualquier caso, antes de adentrarnos en el análisis de los múltiples factores que condujeron a la ruptura de la epistemología tradicional y a la lucha por la total autonomización de la ciencia, es preciso presentar un somero panorama de las principales líneas de investigación que, en el siglo XVIII y particularmente en el XIX, comenzarían a mostrar aristas conflictivas.

Una importante fuente de asperezas surgió de la tendencia hacia la *historización* en diferentes ramas científicas: la cosmología, geología y biología, por un lado, y la crítica bíblica, por el otro. Aunque el concepto deba entenderse de un modo ciertamente distinto para ambas áreas, la incorporación de una dimensión histórica que pudiera

hacer ciencia. Un ejemplo típico de esto se ve representado por el modelo baconiano de los “dos libros”, la Biblia y la naturaleza. En cuanto ambos eran instancias a través de las cuales Dios se había revelado, las dos vías representadas por cada uno de ellos debía ser perseguida. Y, por último, la religión podía ofrecer una motivación para la investigación científica: “Un cierto énfasis protestante en mejorar el mundo, bajo el patrocinio de la Providencia, podía conferir dignidad a una actividad científica que prometía a la vez gloria a Dios y alivio al sufrimiento humano”⁴⁴.

⁴⁵ BROOKE, John Hedley, “Natural theology”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000, pág. 67.

poner en duda un cierto carácter inmutable tanto de la creación como de la revelación requeriría, de parte de los intelectuales y científicos cristianos, una toma de posición: aferrarse a una lectura literal de la Biblia más o menos explícita, o procurar armonizar los nuevos desarrollos científicos con una comprensión renovada de las Escrituras.

Según Nicolas A. Ruupke, desde fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX un conjunto de nuevas teorías geológicas comenzarían a mostrar que la historia del hombre no es coextensiva con aquella de la Tierra. De igual modo que la revolución copernicana le había restado significancia relativa en cuanto a su centralidad en el espacio, estos nuevos desarrollos producirían un resultado similar con respecto a la centralidad temporal de la historia humana. La cuestión geológica, de este modo, dominaría la construcción de discursos sobre la ciencia y la religión desde aproximadamente 1780 hasta 1860 –un período que se inicia con la publicación de *Époques de la nature* (1778), de Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon, y que encuentra su conclusión y su viraje hacia nuevas disputas con la publicación de *El origen de las especies* (1859)⁴⁶.

Dos autores que pueden considerarse paradigmáticos con relación al pensamiento geológico y biológico anterior a estos nuevos avances son el ministro anglicano James Ussher (1581-1656) y el naturalista sueco Carl Linnaeus (1707-1778). El primero de ellos, asumiendo que la Tierra había sido creada directamente por Dios para los hombres, y que por lo tanto la historia de la primera era coextensible a la de los segundos, estableció que la Tierra había sido creada en el año 4004 A.C. a partir de estudios realizados sobre el *Pentateuco*. Linnaeus, por su parte, realizó una muy extensa taxonomía de las especies vivientes en su libro *Philosophia botanica* (1751), postulando que habían existido desde el origen de la creación y que así se mantendrían hasta su fin⁴⁷. Este doble paradigma sería duramente recusado durante los últimos años del siglo XVIII y, sobre todo, a lo largo del siglo siguiente.

⁴⁶ RUUPKE, Nicolas A., “Geology and paleontology”, en FERNGREN, *op. cit.*

Con respecto a las teorías cosmogónicas, ya en el siglo XVII René Descartes e Isaac Newton propondrían explicaciones cuasi-naturalistas sobre el origen y la evolución del universo, aunque ni el uno ni el otro dejaran de afirmar –muy notablemente en el caso de Newton- que en el origen del cosmos es necesario situar a un Dios creador. El paso final hacia la idea de un universo constituido estrictamente por causas naturales sería dado a fines del siglo XVIII por Buffon y Pierre Laplace, que de hecho se opondrían de un modo tajante a la apelación a lo sobrenatural en sus teorías. Ver NUMBERS, Ronald L., “Cosmogonies”, en FERNGREN.

⁴⁷ Con respecto a la cronología de Ussher es necesario aclarar que, a pesar de contar ésta con una amplia popularidad, algunos científicos vinculados a la Ilustración propondrían una visión “eternalista” de la Tierra; sin un pasado ni un final.

Por su parte, las ideas de Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) y Georges Cuvier (1769-1829) tendrían una gran incidencia en la redefinición de estos temas. Sus trabajos tuvieron como eje el estudio de los restos fósiles, aunque ambos ofrecieran explicaciones diametralmente opuestas para dar cuenta de ellos. Mientras que Lamarck postuló una de las primeras teorías más o menos sistemáticas de transformación orgánica para esclarecer la presencia de restos fósiles muy similares a especies todavía existentes –teoría que, basada en la adquisición de caracteres como consecuencia de la influencia del ambiente, sólo sería completamente reemplazada por la selección natural darwiniana a comienzos del siglo XX-, Cuvier ofreció una explicación basada en una sucesión de catástrofes geológicas que habrían conducido a la extinción de algunas especies y a la relocalización de otras. A pesar de que ambos científicos ofrecieran teorías ciertamente disímiles, ambos compartían la premisa de que las especies existentes podían variar, y por lo tanto no necesariamente aquellas presentes en la actualidad equivalían a una suma fija creada por Dios en el momento de la creación⁴⁸.

Una de las grandes preocupaciones del período para muchos clérigos y científicos cristianos consistió, así, en elaborar esquemas de interpretación que permitieran conciliar las verdades reveladas con los conocimientos científicos. Puede afirmarse, en términos generales, que durante el siglo XIX comenzó a producirse una “disonancia cognitiva” entre la antigua “cosmogonía mosaica” y el estudio científico de los orígenes. En un primer momento, sobre todo en Gran Bretaña, dicha cuestión atañó más a la influencia de la religión dentro de la ciencia que al impacto de la ciencia dentro de la religión, lo cual condujo a la enunciación de diferentes “esquemas de armonización”. Éstos apuntaron a reconciliar el relato del Génesis con los nuevos descubrimientos geológicos, y Rupke señala tres matrices principales a través de las cuales esto se llevó adelante: la visión “concordista”, que entendía cada día de la creación como una edad histórica; la exégesis de la resituación, según la cual el mundo material fue creado en un primer momento, hace una cantidad indefinida de tiempo, y las etapas posteriores de la creación divina llegaron en una segunda etapa; y la línea

En cuanto a Linnaeo, éste modificaría su pensamiento para luego afirmar que Dios había creado un núcleo básico de especies que luego se incrementaría a partir de la hibridación. Esto no quita, sin embargo, que la idea de un mundo creado junto al hombre y en el que las especies habían sido concebidas en su totalidad por el creador en el inicio de los tiempos poseyeran una enorme influencia a lo largo de este período. Ver BROOKE, *Science and Religion*, págs. 231-234 y RUUPKE, *op. cit.*, pág. 181 .

⁴⁸ BROOKE, *Science and Religion*, págs. 240-248.

idealista, que convierte los días del Génesis en ideas rectoras no temporales y que no están por lo tanto ordenadas cronológicamente⁴⁹.

La potencial amenaza encarnada por los nuevos descubrimientos geológicos, de este modo, pudo ser mayormente disuelta a partir de una modificación en apariencia insustancial de la exégesis bíblica. Mucho más espinoso durante este período sería la discusión sobre el transformismo, esto es, la noción de que los organismos vivos evolucionaron a partir de formas preexistentes de materia viviente. Según John Hedley Brooke, al referirse a la resiliencia de la teología natural en Gran Bretaña, “Los efectos más palpables de la teología natural en el tejido de la ciencia fue la resistencia que produjo a teorías de transformación orgánica. Los exponentes del argumento del diseño [...] –Paley, Buckland, Sedgwick, Whewell- se encontraron unidos por una oposición a las teorías que convertían a las criaturas de Dios en productos de la naturaleza”⁵⁰.

Este tema, sin embargo, debe ser abordado con cautela y sin recurrir a dicotomías excesivamente tajantes entre religión y evolución. De acuerdo con Peter J. Bowler, diversos estudios han mostrado que la imagen convencional de un darwinismo barriendo con las creencias religiosas implica una gran simplificación. A pesar de que estos debates hayan efectivamente generado enormes polémicas, pueden señalarse algunos elementos que permiten complejizar un panorama en apariencia simple. En este sentido, por ejemplo, los aspectos materialistas de la teoría de Darwin fueron suprimidos por muchos evolucionistas de la primera generación; incluso Thomas Henry Huxley (1825-1895), uno de sus más acérrimos defensores, no aceptaba la teoría de la selección natural. Así, la evolución fue popularizada mayormente a partir del postulado de que la naturaleza se manifiesta a sí misma como *progreso*, y que el hombre es la meta y la clave de dicho proceso. Había en ello un sentido del propósito que podía considerarse divino. Sólo en el siglo XX, al conseguir la selección natural una aceptación generalizada, las implicaciones materialistas de Darwin se tornarían más poderosas⁵¹.

A pesar de las resistencias que el evolucionismo pudiera generar, afirma Bowler, para la década de 1850 la posibilidad de que el plan divino pudiera desarrollarse a partir de leyes naturales, antes que de una secuencia de milagros, era tomada cada vez más en

⁴⁹ RUPKE, Nicolaas A., “Christianity and the sciences”, en GILLEY, Sheridan y STANLEY, Brian (eds.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, New York, Cambridge University Press, 2006 .

⁵⁰ BROOKE, *Science and Religion*, pág. 216 [Traducción propia].

⁵¹ BOWLER, Peter J., “Evolution”, en FERNGREN, *op. cit.*, pág. 220.

serio incluso por científicos conservadores⁵². La publicación de *El origen de las especies* en 1859 marcaría, en un contexto ya caldeado, la demarcación de nuevos debates y posturas: si durante las últimas décadas del siglo XIX los principios de la evolución comenzaron a ser aceptados por la vasta mayoría de los científicos y los individuos con cierto nivel de instrucción, los nuevos debates giraron en torno a los mecanismos y el significado que la evolución podía tener. Los conservadores percibieron en la selección natural la mayor amenaza para su cosmovisión, por lo que tendieron a adherir a un argumento según el cual la evolución representaba el despliegue del plan divino. La selección natural, sin embargo, no contaba todavía con un consenso global, y de hecho los científicos más radicales compartían con los conservadores una visión mayoritariamente teleológica, aunque no teísta, de la evolución. Así, la posibilidad de tender puentes entre las variantes teístas y agnósticas de las teorías evolucionistas se veía afirmada por la mutua convicción de que el proceso no podía encontrarse librado a un completo azar, sino que debía estar guiado por un conjunto de valores impresos por Dios al proceso o inscritos en la propia naturaleza⁵³.

Es preciso recordar, al tratar este tema, que plantear la problemática en los términos estrictos de un debate entre “ciencia” y religión” puede conducir a importantes aporías. John Hedley Brooke afirma, a este respecto, que

“al discutir las relaciones entre el Darwinismo y las creencias religiosas, es sencillamente imposible abstraer las categorías gemelas de “ciencia” y “religión” para observar como encajan la una con la otra. [...] las creencias científicas y religiosas se encontraban tan enredadas con debates sociales y políticos más amplios que un intento por extraerlas de éste y relacionarlas entre sí puede resultar extremadamente artificial”⁵⁴.

Distintas teorías de la evolución, con el darwinismo descollando entre ellas, fueron utilizadas para sustentar un conjunto de proyectos sociales y políticos que iban mucho más allá de la simple defensa de una teoría científica. Desde la teleología spenceriana, que se apoyaba en un tipo de evolución más cercana al lamarckismo, hasta lecturas socialistas y liberales, racistas o igualitaristas, el marco provisto por la poderosa idea evolucionista fue integrado en construcciones ideológicas de los más variados signos. De este modo, los encendidos debates despertados por Darwin y por la

⁵² *Ibid*, pág. 222.

⁵³ *Ibid*, pág. 224.

⁵⁴ BROOKE, *Science and Religion*, pág. 296 [traducción propia].

evolución en general tuvieron amplias ramificaciones culturales, que exceden ampliamente su impacto, observado de un modo estrecho, sobre las creencias religiosas. Miguel De Asúa grafica este punto claramente cuando afirma que “Las consecuencias de tal manera de ver afectaban no ya la religión, sino al mismo tejido social, en cuanto ponían el fundamento de la moral en el nivel biológico y, por lo tanto, se aproximaban peligrosamente a la reducción de ‘lo que debe ser’ a ‘lo que es’. La sensibilidad cultural de mediados del siglo XIX consideraba altamente ofensiva la lisa y llana equiparación del ser humano con los animales”⁵⁵.

Procuraremos recuperar, más adelante, las derivaciones y condicionantes más amplios de los debates entre ciencia y religión. Antes resulta necesario introducir una última disciplina que produciría fuertes polémicas a lo largo del siglo XIX: la crítica bíblica⁵⁶. Aunque quizá, cuando uno se aproxima a esta temática, la atención sea inicialmente captada por los extraordinarios avances en las ciencias naturales durante el período, los encendidos debates generados en torno al modo en que la Biblia debía comprenderse a la vez acompañaron y profundizaron el carácter conflictivo que la relación entre la ciencia y el cristianismo presentó durante esta época. De acuerdo con Brooke, “la revolución de Darwin creó furor por muchas razones, pero de forma prominente entre ellas debe señalarse que formó parte de de una revolución mucho más amplia en las actitudes ante la Biblia. Incidió sobre un tema sensible en un período sensible, agravando una crisis intelectual que ya demostraba convertirse en un parteaguas”⁵⁷. Tanto De Asúa como Rupke coinciden en que, para mediados del siglo XIX, las diferentes denominaciones cristianas vieron un enemigo mayor en el desarrollo de las lecturas histórico-críticas de la Biblia que en el avance de las ciencias naturales⁵⁸.

Esta vertiente comenzó a estudiar los textos sagrados del cristianismo –en particular el Viejo Testamento- aplicándoles la misma lectura que a los textos profanos, aportando por tanto a su desentronización en cuanto portadores de una verdad revelada por Dios y, en ese sentido, indiscutible. Como lo expresa De Asúa:

⁵⁵ DE ASÚA, *op. cit.*, págs. 213-124.

⁵⁶ Como señala Darryl H. Hart, la crítica bíblica moderna nació en realidad en el siglo XVIII, a partir de una aproximación naturalista a los fenómenos narrados en la Biblia. El siglo XIX, por su parte, atestiguaría un feroz recrudecimiento en los debates vinculados a la “alta crítica” –tanto desde dentro de los espacios religiosos como desde fuera de ellos. Ver HART, D. G., “Nineteenth-Century Biblical Criticism”, en FERNGREN, *op. cit.*

⁵⁷ BROOKE, *Science and Religion*, pág. 273 [traducción propia].

⁵⁸ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 171 y RUPKE, “Christianity and the sciences”, pág. 231.

“La tradición consideraba que el texto sagrado era inspirado por el Espíritu Santo y por consiguiente carecía de error (inerrancia). Ése es el fundamento último de la lectura literal. Pero con el creciente surgimiento de la conciencia histórica se comenzó a explorar la posibilidad de tratar la Biblia como cualquier otro libro, a investigar sus orígenes en la historia de Israel y a entender el texto como producto de un actor humano”⁵⁹.

De acuerdo con Brooke, no todos los defensores de la “alta crítica” pretendían poner radicalmente en cuestión la narración bíblica⁶⁰. El objetivo de muchos era defender la Revelación, mostrando cómo la comprensión humana de la divinidad se había ido refinando con el tiempo. La inerrancia bíblica era vista como una forma de obscurantismo que podía generar consecuencias negativas para el cristianismo, aportándole una pérdida de legitimidad⁶¹. Esto no quita, sin embargo, que dicha vertiente fuera recibida con enorme hostilidad por los cristianos más tradicionalistas. En el clima conservador de la Alemania posterior a las revoluciones de 1830, mientras el rey prusiano Friedrich Wilhelm III manifestaba una tajante hostilidad a las teologías heterodoxas en cuanto potenciales portadoras de inestabilidad política, David Strauss – uno de los mayores exponentes de esta corriente- se vio por ejemplo obligado a abandonar su cargo académico⁶².

Los debates sobre la forma de leer la Biblia tuvieron un fuerte peso en este período, y se combinaron con las nuevas teorías de las ciencias naturales en un modo que le otorgaba a ambas una apariencia más amenazadora. Puede considerarse, en este marco, que más allá de los puntos específicos que en distintas oportunidades guiaran a los nuevos desarrollos, subyacían a éstos un conjunto de transformaciones culturales bastante más profundas. Brooke ilustra este escenario cuando afirma que:

“El laico cristiano que estuviera preparado a escuchar [la “alta crítica”] tenía que adecuarse a la idea de que la Biblia era una biblioteca cuyos libros tenían muchos autores. Tenía que adecuarse a la idea de que mostraba una evolución histórica. Tenía que contemplar una nueva y borroneada

⁵⁹ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 229.

⁶⁰ Uno de los casos más radicales, en dicho sentido, es el de David Straus. En su obra *Das Leben Jesu*, por ejemplo, señaló que la tradición oral que daba cuenta de la vida de Jesús había sido hilvanada con hechos milagrosos como consecuencia de la interpretación que de ésta hicieron sus discípulos. Al observar los episodios que compusieron la vida de Cristo a través del prisma legado a ellos por la literatura profética, sus seguidores transfirieron a Jesús los atributos que consideraban propios del mesías. Los milagros y eventos sobrenaturales narrados en el relato bíblico, de este modo, podían ser explicados por un método que contemplaba a los textos sagrados como producto de la falible acción humana antes que de una compacta e irrecusable revelación divina.

⁶¹ BROOKE, *Science and Religion*, pág. 268.

⁶² *Ibid*, pág. 269.

imagen de Cristo –una en la que era despojado de poderes milagrosos. Aprendería que la cristiandad predicada por San Pablo había sido informada por idiosincrasias personales. Sobre todo, aprendería que uno puede entender las Escrituras sólo si las contempla como el trabajo de hombres corrientes cuyas creencias y aspiraciones eran el producto del período y la sociedad. [...] La ciencia de la historia había creado un parteaguas. Un conjunto de presupuestos conducía hacia un Cristo humano pero históricamente elusivo. La otra –más tradicional- permitía retener al Cristo de la fe, pero al costo de cercenar los lazos con lo que Strauss llamó ‘nuestro mundo moderno’”⁶³.

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

Según Frank M. Turner las décadas entre 1840 y 1890 resultaron fundamentales, en el contexto inglés, para la articulación de un concepto de ciencia autónomo con respecto a la religión⁶⁴. En este sentido, si una de las consecuencias de la reacción conservadora propiciada por la Revolución Francesa implicó el rechazo de las perspectivas científicas más cercanas al naturalismo o al agnosticismo –asociadas a la disolución de la autoridad ocurrida en Francia-, y la adopción de una laxa teología

⁶³ *Ibid*, págs. 269-270.

⁶⁴ TURNER, *op. cit.*

natural que cobijaba al conjunto de la actividades científica legítima, para mediados del siglo XIX nuevas voces se alzarían para denunciar dicho paradigma y reestructurar el campo científico.

Así, una nueva comprensión sobre la actividad científica, dotada a su vez de una nueva expresión institucional, emergió del conflicto de dos sectores que se habían redefinido a sí mismos a lo largo del siglo XIX: por un lado, un conjunto de científicos que pugnaban por dotar a la ciencia de un marco naturalista y profesional más estrecho; por el otro, sectores religiosos que, apartándose de la relativa moderación del siglo XVIII, enfatizaban la centralidad de una religión revelada, dotada de un fuerte basamento dogmático y sacramental⁶⁵. Paralelamente, las generaciones más jóvenes de científicos e intelectuales comprometidos con la ciencia atacaron los presupuestos de la teodicea social que se sostenía sobre la teología natural: esto es, que si el mundo había sido creado por una Providencia omnisciente, entonces el mal que podía observarse en el mundo debía necesariamente existir en función de fines trascendentes.

Como puede verse, el vínculo entre ciencia y religión –y en este caso el propio proceso a partir del cual ambas categorías fueron definidas– sólo puede comprenderse en su específico contexto social, político y cultural. En esta misma línea, Rupke enfatiza las polémicas antes referidas en su marco específico: el conflicto tenía como trasfondo material una lucha por el dominio de los espacios académicos, en un período a lo largo del cual las ciencias atravesaron un proceso de institucionalización y profesionalización que estuvo acompañado por un creciente resentimiento con respecto a la posición ocupada por autoridades eclesiásticas dentro de dichos ámbitos⁶⁶.

No son sólo los cambios internos atravesados por las comunidades científicas y religiosas los que deben ser tomados en cuenta a la hora de analizar estos fenómenos. Turner también enfatiza la relevancia de ciertos factores que coadyuvaron a otorgar su faz específica a los debates en torno a estos temas que se producirían durante el siglo XIX. En primer lugar, la gran expansión editorial ocurrida entre 1750 y 1870, al permitir que los debates recibieran una atención ampliada del público. En segundo lugar, y muy vinculado al punto anterior, la extensión de la educación con recursos estatales en la segunda mitad del siglo XIX: esto no sólo produjo nuevos lectores, sino que también generó nuevas áreas de conflicto entre quienes favorecían una educación

⁶⁵ *Ibid*, págs. 88 y 89.

⁶⁶ RUPKE, *op. cit.* págs. 177-180.

religiosa y aquellos que se inclinaban por la enseñanza laica⁶⁷. Por último, Turner señala –refiriéndose específicamente al contexto inglés, aunque su afirmación no se acote necesariamente a éste- que entre 1850 y 1860 el contexto más próspero y seguro debilitó los miedos del pasado y quitó fuerza a la teodicea construida sobre la teología natural⁶⁸. Puede sostenerse junto a dicho autor, a partir del complejo entretrejimiento de factores antes enunciado, que “La historia intelectual no es sólo una narrativa de ideas cambiantes. Es también el registro de los eventos que ocurren en la vida intelectual como resultado de la acción y organización de los seres humanos con respecto a ideas y con los valores que asocian con ellas”⁶⁹.

El mundo católico frente a la ciencia: entre la dispersión de voces y la búsqueda de un sistema

El modo en que el mundo católico⁷⁰ se relacionó con un campo científico cuyas fronteras y axiomas se encontraban en proceso de definición debe comprenderse a la luz de dos ejes: por un lado, la búsqueda desarrollada por la Iglesia para reestructurar sus instituciones ante los desafíos del “mundo moderno”, y de neutralizar la amenaza de sectores anticlericales que se proponían reducir su capacidad de influencia pública; por otro lado, el intento de vincularse con un campo científico que tendía hacia el cercenamiento de sus vínculos con la religión y que, en los casos más extremos, podía dar vida a un nuevo tipo de sacralidad laica, vinculada a la ciencia, que anhelaba reemplazar a la sacralidad religiosa. Dado que tanto el ámbito científico como la Iglesia se encontraban involucrados en procesos transformativos, debe enfatizarse que en estas dinámicas dialogaron y se enfrentaron un conjunto de voces que no pueden reducirse a dos lineamientos simples. Es imposible imaginar que todos los católicos compartieran un mismo núcleo de creencias con respecto a la ciencia –de hecho, es difícil pensar que siquiera en el propio Vaticano existiera una unidad de pensamiento al respecto-, del

⁶⁷ Estos desarrollos editoriales y educativos se encuentran fuertemente entrelazados con el avance de las publicaciones científicas de divulgación que emergieron en este período, muchas de las cuales sencillamente no prestaron atención a la posible injerencia divina para explicar la creación del mundo. De hecho, una de las obras más influyentes que según Rupke puede inscribirse en este corpus es *Kosmos*, de Alexander Von Humboldt, en el que no se hacía ninguna referencia a fuerzas sobrenaturales para explicar el origen del universo. Ver RUPKE, *op. cit.* págs. 172-174.

⁶⁸ TURNER, *op. cit.*, págs. 104-105.

⁶⁹ *Ibid*, pág. 105.

⁷⁰ Término en el cual englobaremos tanto al Vaticano como a asociaciones laicas y pensadores individuales, cuyo accionar no puede reducirse al del primero.

mismo modo que no puede concebirse que todos los científicos, enmarcados dentro de las respectivas instituciones y ámbitos de circulación que les conferían legítimamente dicha adscripción, expresaran perspectivas homólogas⁷¹.

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

Según Miguel De Asúa, dicho documento tuvo como uno de sus objetivos responder a ciertas cuestiones fundamentales sobre el vínculo entre la ciencia y la religión. En ella se incluyó un enunciado ampliamente utilizado por los comentaristas del período para lidiar con tales problemáticas: “el intérprete debe demostrar que nada contradice la Escritura bien explicada a las verdades que aquellos que estudian las ciencias físicas dan como ciertas y apoyadas en firmes argumentos”⁷². De Asúa enfatiza la centralidad otorgada a la *demonstración* para aceptar una teoría del orden de las ciencias naturales⁷³. Como luego se verá, en ello jugaban un papel esencial los criterios que permitían aceptar una cierta hipótesis como *demonstrada*, ya que su relativa laxitud permitía un margen importante para rechazar aquellas teorías que manifestaban una faz más insidiosa.

Un segundo elemento muy importante de la encíclica es el papel que en ella se otorgaba a la filosofía para lidiar con la ciencia: si el científico cruza los confines a los cuales su disciplina debe circunscribirse y se adentra en la especulación filosófica, es tarea del filósofo –neotomista- señalar sus excesos y re-situarlo en esa dimensión más

⁷¹ Dentro del campo científico, por ejemplo, un personaje tan renombrado como John Tyndall (1820-1893) podía afirmar que, para superar las constricciones del empiricismo, era necesario recurrir a la especulación científica en vez de a las nociones sobrenaturales. En sus palabras, “Por una necesidad engendradora y justificada por la ciencia cruza las fronteras de la evidencia experimental, y discernio en...la Materia... la promesa y potencia de toda la Vida terrestre”. De este modo Tyndall abría las puertas para una suerte de “metafísica científica”, que difícilmente fuera aceptada por la totalidad de sus colegas. Ver O’ LEARY, Don, *Roman Catholicism and Modern Science*, Londres-Nueva York, Continuum, 2007.

⁷² *Providentissimus Deus*, 1893.

⁷³ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 256.

limitada de lo empírico que debe ser la suya⁷⁴. Del mismo modo que con el concepto de *demostración*, la noción de que la filosofía debía constituirse como “guardiana” del conocimiento legítimo tenía importantes consecuencias; sobre todo si los límites entre ésta y la ciencia empírica se mostraban borrosos.

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

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

Si estas dos premisas se tienen en consideración, puede argumentarse que gran parte del siglo XIX constituye un escenario muy particular, puesto que en ciertos casos significativos la relación entre ciencia y religión se configuró en torno a una disputa explícita por la definición de aquello que puede ser llamado “ciencia”. Y las posiciones adoptadas por la Iglesia Católica resultan paradigmáticas en este sentido –aunque,

⁷⁴ *Ibid.*

ciertamente, no representen un caso único; como antes se señaló, la teología natural fue descartada en Inglaterra sólo en las últimas décadas del siglo. Frente al avance de una epistemología construida en torno al método hipotético-deductivo y a un fuerte predominio de la investigación empírica, que tendía a excluir los elementos explicativos vinculados a lo religioso, la Iglesia favoreció una epistemología centrada en el neotomismo que otorgaba un valor privilegiado al “conocimiento certero” obtenido a partir de un sólido marco lógico-filosófico y al papel jugado por las “causas primeras” – vinculadas a la acción divina.

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

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

Por un lado, es necesario contemplar la situación conflictiva de la Iglesia a lo largo del siglo XIX, que debió enfrentarse a su disolución en cuanto estado territorial y a un conjunto de iniciativas que, provinieran del estado o de la sociedad civil, tenían como objetivo limitar sus áreas de acción tradicionales. Esto condujo a que el Vaticano, que se percibía a sí mismo en situación de “asedio”, llevara adelante una fuerte transformación de sus instituciones y que adoptara un sesgo de fuerte desconfianza con respecto a la definición liberal de las virtudes “modernas”. Dicho escenario generaba

una mayor proclividad a la toma de posiciones intransigentes y a la re-activación de modelos tradicionales como guías para la acción presente –más allá de que la apelación a lo “tradicional” no pudiera más que funcionar como construcción de una *tradicción selectiva*, y en cuanto tal implicara mucho más una adecuación a un nuevo contexto que el intento imposible de recuperar un pasado idealizado⁷⁵.

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

Los conflictos en torno a la ciencia, por otro lado, no se circunscribieron a una dimensión puramente discursiva. Definir “lo científico” permitía, a su vez, definir cuáles eran las instituciones legítimas en las cuales se podía producir conocimiento científico, quién las controlaba y cuáles eran los sujetos concretos que, dado un cierto conjunto de condiciones, podían ser reconocidos socialmente como científicos⁷⁶. John Hedley Brooke da cuenta de las fuertes oscilaciones que atravesaron las instituciones científicas de diferentes países como consecuencia de las transformaciones del escenario político. En el caso francés, por ejemplo, la transición del Segundo Imperio a la Tercera República produjo modificaciones sustanciales en el campo científico y, a raíz de ello,

⁷⁵ El concepto de tradición selectiva pertenece a Raymond Williams. Ver WILLIAMS, Raymond, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pág. 153.

⁷⁶ Michel Foucault señalaba, en sus lecciones del Collège de France, que la ciencia moderna se encuentra vinculada a “cierta postulación filosófico científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o constatación como derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración”⁷⁶. En su opinión, sin embargo, la demostración científica no es, en esencia, más que un ritual, y el presunto sujeto universal del conocimiento no es más que un individuo determinado históricamente. El interrogante sobre quién se encuentra habilitado para hacer ciencia –esto es, quién es el sujeto real detrás del sujeto universal- requiere por lo tanto ser delimitado a la luz de sus variaciones históricas. Ver FOUCAULT, Michel, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE, 2012, pág. 269.

modificó los criterios que permitían la aceptación o rechazo de determinadas líneas teóricas. En 1862, cuando *El Origen de las Especies* fue traducido al francés con un prólogo particularmente virulento redactado por Clemence Royer, el ámbito científico parisino manifestaba un relativo conservadurismo e intentaba defenderse de las interpretaciones materialistas de la evolución, de las reivindicaciones vinculadas a la generación espontánea y de los modelos poligénicos de la raza humana. Durante la década de 1870, sin embargo, la situación cambió profundamente cuando la Tercera República adoptó una ideología científicista que incorporaba fuertes elementos darwinianos. Así, como señala Brooke, “La Universidad de París fue purgada de académicos con inclinaciones clericales y el ministro de educación nombrado en 1879, Jules Ferry, se convirtió en el epítome del cambio cuando contrastó la ‘moderna educación científica’ con la ‘vieja educación literaria’ de la Iglesia”⁷⁷. Una consecuencia importante de esto fue que los científicos cercanos al catolicismo fueron estrictamente vigilados, sobre todo si intentaban utilizar su cátedra universitaria para denunciar los valores seculares. La crítica más usual que se formulaba contra los intelectuales católicos consistía en que era imposible ser a la vez un creyente y un *savant*, ya que las demandas de la fe tenderían a cerrar o desviar ciertos ejes investigativos⁷⁸. A su vez, según Harry W. Paul, la avanzada anticlerical también propició el desarrollo de una estructura católica de ciencia y tecnología que sobreviviría por largos años⁷⁹.

Es preciso considerar este complejo entramado de factores políticos, sociales e institucionales para comprender la aparente ruptura epistemológica entre aquello que diferentes instituciones católicas identificaban como “ciencia” y lo que era descartado bajo la acusación de ser espurio o ideológico. En este contexto, muchos voceros católicos que escribían sobre estos temas tendieron a plantear una dicotomía entre la “verdadera ciencia” y la “falsa ciencia”, o entre la “buena ciencia” y la “mala ciencia”. Un ejemplo interesante de ello puede observarse en una extensa serie de artículos publicados por *La Civiltà Cattolica* en 1877, donde se reseñaba y criticaba la obra *History of the Conflict Between Religion and Science*, del químico anticlerical norteamericano John William Draper. Éste manifestaba una fuerte alarma por desarrollos recientes dentro de la Iglesia —sobre todo la publicación del

⁷⁷ BROOKE, *op. cit.*, pág. 297.

⁷⁸ *Ibid*, pág. 298.

⁷⁹ PAUL, Harry, *The edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, Florida, University Press of Florida, 1979, pág. 3.

Syllabus y la doctrina de la infalibilidad papal-, a los que contemplaba como la culminación de un proceso histórico a través del cual la Iglesia había constreñido la libertad intelectual de sus seguidores y se había opuesto al progreso y al avance de la ciencia. Así, Draper realizó una extensa recapitulación histórica con la que apuntó a demostrar el modo en que, particularmente luego de los tiempos de Constantino, las instituciones católicas se habían encerrado más y más en un dogmatismo irracional que no había sido –“y nunca podrá ser”- conciliable con la labor científica⁸⁰.

Es necesario tener en cuenta que *La Civiltà Cattolica* de ningún modo puede ser tomada como la voz autorizada o representativa del catolicismo en general. Puede considerarse, de hecho, que su línea editorial tenía ciertas características que le daban un cierto tono particular: en lo relativo a las cuestiones científicas, por ejemplo, se apegaba sin concesiones al paradigma neotomista y se constituyó en uno de sus más fervientes defensores. De acuerdo con Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez, sin embargo, algunas características en su relación con el Vaticano le permitían disponer de un singular nivel de autoridad. Así, el periódico se publicaba con el total apoyo de la Santa Sede, y de hecho cada edición solía atravesar un proceso de revisión por parte de la Secretaría de Estado del Vaticano antes de ser efectivamente puesta en circulación. En opinión de dichos autores, esta publicación debe comprenderse a su vez como un órgano privilegiado en su relación con el Vaticano, pero a su vez como uno de los principales defensores de una línea dura en su acercamiento a la ciencia que no reflejaba necesariamente las muchas veces complejas discusiones que se desarrollaban puertas adentro de la Santa Sede⁸¹.

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

⁸⁰ Es pertinente remarcar, por otro lado, que el libro de Draper junto a *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), de Andrew Dickinson White, son usualmente señalados como los iniciadores de lo que posteriormente se denominaría la “tesis del conflicto” entre la ciencia y la religión. La obra provocó airadas respuestas por parte de autores católicos. Gustavo Bueno menciona, para el caso español, los siguientes libros: *Luz en la Tierra; demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos*, de Abdón de Paz –publicada en 1881 como ganadora de un concurso sobre el tema organizado por la Real Academia de Ciencias Morales-; *Harmonía entre la ciencia y la religión* (1879), de Miguel Mir; *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (1879), de F. Tomás Cámara; *Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia* (1880), de A. Comellas Cluet; y *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas* (1883), de José Mendive. Ver BUENO, Gustavo, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989, págs. 41-42.

⁸¹ ARTIGAS, GLICK y MARTÍNEZ, *op. cit.*, págs. 27-30

“... en estos días todos los sectarios, en todo el mundo y con increíble unidad de propósito y perseverancia de acción, mueven guerra nunca vista a la fe Romana con las armas de una ciencia embustera. Decíamos guerra nunca vista, porque, de mil diversos modos se ha combatido a la Iglesia en siglos pasados; pero el oponerle la ciencia, como ahora se hace, es un arte diabólico puesto solamente en juego desde fines del siglo último hasta nuestros días. Prométense ¡tristes! vencer y aniquilar, por medio de la ciencia, la fe aquella que no pudieron vencer con infinitas y crueles persecuciones descargadas sobre los que la profesaban, y vencerían, ciertamente, si la verdadera fe Romana fuese opuesta a la verdadera ciencia; pero tal oposición no aparece sino falseando o las doctrinas de aquella o los dictados de ésta. Por esto, el trabajo principal de los sabios católicos debiera en nuestros días ser el demostrar la conveniencia que existe entre la fe y la ciencia, prosiguiendo la obra comenzada por Santo Tomás de Aquino. [...] la ciencia que pretende oponerse a la fe, no es ciencia, sino encubierta ignorancia”⁸².

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

“El silogismo, del cual deriva de su fuerza toda deducción, no es a la ciencia lo que el telescopio es a la astronomía, el descubridor de la verdad oculta y el medio de confirmar la verdad ya encontrada? ¿No es el método, del cual el silogismo es forma, sea sintético o analítico, un camino seguro, infalible, científico? Y bien: esos son los principios de la escolástica y ese su método. Los supremos principios racionales que la misma profesa, bases de toda clase de ciencias, no son otra cosa que aplicaciones de aquel otro principio del método; sus demostraciones sobre la esencia de las cosas son todas desenvolvimiento de ese método. Sabemos demasiado que a esos principios y a ese método no pueden ajustarse las doctrinas de la moderna ciencia, con átomos, a la vez contingentes y necesarios y eternos; con orden cósmico sin ordenador; con fuerzas sin principio de donde deriven; con virtud generadora en plantas y animales consistente en un movimiento

⁸² *La Civiltà Cattolica*, Vol. 1, Serie 10ª, 6 de enero de 1877, pág. 145 [traducción propia].

imaginario, sin que se sepa ni el por qué, ni el cómo, ni el cuándo de esa virtud seminal; con actos de voluntades libres, e ideas del entendimiento sobre la virtud, la verdad, el orden, la belleza, la justicia, actos que nada son sino rotaciones o oscilaciones de los átomos cerebrales”⁸³.

La “escolástica” –esto es, el neotomismo- se toma entonces como el único marco epistemológico a partir del cual se puede construir conocimiento científico. Puede comprenderse cómo este enfoque, con un fuerte basamento filosófico-teológico, se muestra altamente disonante con la forma de hacer ciencia favorecida por las principales teorías científicas del período. Según el autor de *La Civiltà Cattolica*, sólo puede considerarse como conocimiento cierto aquello que se sustente sobre un sistema lógico intachable, que incluya la existencia de Dios como causa primera; así, las teorías más “empiricistas” provenientes de, por ejemplo, la geología y la biología, difícilmente pudieran resultar satisfactorias al ser evaluados desde tal paradigma.

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

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

“¿De veras, no han escrito los antiguos padres y doctores de la Iglesia, después de Constantino, obras y tratados, y no en escaso número, de ciencias y de artes, hasta de música? ¿Los Papas y los obispos no estimularon constantemente el cultivo de las mismas ciencias, creando universidades, que en estos últimos siglos han sido en Europa las escuelas principales del protestantismo, habían sido fundadas por Papas, por Obispos, por la Iglesia? ¿Que mas? Los llamados establecimientos de pública y científica instrucción que ahora existen en Europa, casi todos se hallaban en manos del

⁸³ *La Civiltà Cattolica*, Vol. 3, Serie 10º, 7 de julio de 1877, págs. 297-298 [traducción propia].

clero católico, y discípulos de ese clero católico fueron cuantos, por su saber y erudición, son ahora hasta las nubes ensalzados”⁸⁴.

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

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

“Dios, el principio y el fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de la consideración de las cosas creadas, por el poder natural de la razón humana: desde la creación del mundo, su naturaleza invisible puede ser claramente percibida en las cosas que fueron creadas”⁸⁵.

Según Don O’ Leary, dicho enunciado se mostraba en concordancia con el pensamiento de Santo Tomás y se oponía al más antiguo postulado agustiniano de que el conocimiento de Dios no era posible sin una ayuda extra-humana⁸⁶. En el concilio se concluía, a su vez, que no podía existir una falta de concordancia entre la ciencia y la fe, puestos que ambas se complementaban la una a la otra. Esta apologética científica, de fuerte raigambre tomista, se mostraba muy extendida ya antes de que León XIII publicara la encíclica *Aeternis Patris* en 1879, y no haría más que expandirse en los años siguientes. Harry Paul da cuenta de la enorme expansión del tomismo en las décadas finales del siglo XIX. En Italia, con la creación de un conjunto de publicaciones que adherían a dicha línea y el trabajo de ciertos científicos católicos que intentaban fundamentar las ciencias modernas con principios escolásticos, Paul considera que el

⁸⁴ *La Civiltà Cattolica*, Vol. 2, Serie 10º, 7 de abril de 1877, pág. 302 [traducción propia].

⁸⁵ Citado en O’LEARY, Don, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, Londres, Continuum, 2007, pág. 55 [traducción propia].

⁸⁶ *Ibid.*

renacimiento de la intelectualidad católica contuvo un fuerte elemento tomista. Dicha corriente también se expandió intensamente en Alemania, Bélgica y Francia, y, de un modo general, se convirtió en la “punta de lanza de la *intelligentsia* clerical”⁸⁷.

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

Las ambigüedades manifestadas por el propio Vaticano frente a las nuevas teorías científicas puede observarse, por ejemplo, en su recepción del pensamiento evolucionista. Como demuestran Artigas, Glick y Martínez, el Vaticano nunca realizó una condena formal de la evolución, y su postura al respecto tendió a manifestar una gran cautela. Estos autores enuncian cómo el Santo Oficio nunca se ocupó directamente del tema, y cómo en las discusiones sobre libros específicos que fueron examinados por la Congregación del *Index* puede observarse la injerencia de diferentes voces que propusieron estrategias diversas para enfrentar la problemática evolucionista. Pueden afirmar, entonces, que no existió un plan general para lidiar con el tema de un modo definitivo, sino que la Curia Romana actuó en cada ocasión de acuerdo a las exigencias planteadas por contextos cambiantes⁸⁸.

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

⁸⁷ PAUL, Harry, *The edge of Contingency*, pág. 169.

⁸⁸ Ver ARTIGAS, GLICK y MARTÍNEZ, *op. cit.*

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

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

En esta situación, me resulta que quien obstinadamente defiende la teoría de que el cuerpo humano descendió de un mono o cualquier otro animal, contra las opiniones tradicionales de los Padres de la Iglesia, puede con buenas razones ser llamado precipitado”⁸⁹.

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

A lo anterior se sumaba el hecho de que, hacia fines del siglo XIX, distaba de existir un consenso con respecto a los mecanismos de la evolución y, de hecho, la hipótesis darwiniana de la selección natural había caído progresivamente en un cierto descrédito. En palabras de Miguel De Asúa, “Durante las tres últimas décadas del siglo XIX, cobraron fuerza varias corrientes de pensamiento evolutivo, como el neolamarckismo, la teoría de la ortogénesis y el mendelismo, las cuales, a la hora de tener que explicar la evolución de las especies, parecían ofrecer opciones mejor fundadas que la selección natural”⁹⁰. Esto permitía cimentar el rechazo de los católicos que veían en el evolucionismo la emanación de una cosmovisión materialista; si no había acuerdo con respecto al modo en que la evolución se desarrollaba, eso tendía a

⁸⁹ *Ibid*, pág. 229 [traducción propia].

⁹⁰ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 196.

demostrar que la teoría en su totalidad era insostenible. Es razonable argumentar, a partir de ello, que un tiempo de fuerte inestabilidad dentro del campo científico con respecto a la búsqueda de consensos generales ofrecía mayores posibilidades para la formulación de criterios alternativos para delimitar “lo científico”.

Al analizar el vínculo entre el catolicismo y la ciencia, por otro lado, debe diferenciarse entre diferentes niveles. Desde el Vaticano, en primer lugar, se proponía una línea sustentada sobre el neotomismo, que intentaba delimitar las fronteras de la ciencia y la integraba en un esquema general que se articulaba con dimensiones filosófico-teológicas. Al mismo tiempo, su accionar demuestra un grado de relativo pragmatismo que lo condujo a no producir una ruptura explícita con algunas teorías que se presentaban como estandarte de la “ciencia moderna”, tal como la evolución. Por otro lado, algunos organismos católicos que se hallaban sumergidos de un modo más intenso en la lógica de la “guerra cultural” descrita por Clark y Kaiser, como *La Civiltà Cattolica*, adherían de un modo mucho más rígido al discurso de la *ruptura epistemológica* con la “ciencia moderna”, en el marco de una lucha semántica en la que ciertos núcleos conceptuales eran disputados con sectores anticlericales. Y, a pesar de que existía un cierto espacio para sostener posiciones más recalcitrantes, el margen para las ideas que favorecían una liberalización excesiva en el acercamiento a la ciencia y a la exégesis bíblica –dos cuestiones íntimamente vinculadas- era mucho menor. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de Alfred Loisy, catedrático y sacerdote en cuya opinión era necesario estudiar la Biblia no sobre la base del dogma de la inspiración sino de una metodología científica. Como existía un innegable elemento humano en la escritura de los textos bíblicos, afirmaba, debía estudiarse el contexto cultural de los autores para dilucidar la verdad en los documentos sagrados. La reacción de algunos teólogos conservadores frente a la perspectiva de Loisy lo condujo a perder su posición en el Instituto Católico de París, y poco tiempo después se publicaría la encíclica *Providentissimus Deus* en un intento de otorgar un cierre oficial a la “cuestión bíblica”⁹¹.

Diferente era el caso de muchos católicos que actuaban más directamente dentro del ámbito de las ciencias –sobre todo aquellos que se encontraban fuera de las filas del clero, y que por lo tanto podían contar con márgenes de acción más amplios. Es muy

⁹¹ O’ LEARY, Don, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, Nueva York, Continuum, 2007, págs. 67-68. Loisy, de todos modos, continuaría siendo partidario de una perspectiva exegética heterodoxa, y finalmente sería excomulgado en 1908 por Pío X, en el contexto de su ofensiva anti-modernista.

interesante observar, en este sentido, la evolución de los congresos internacionales de científicos católicos que fueron organizados entre 1888 y 1900 –esto es, a lo largo del mismo período en que la Congregación del *Index* tendió a rechazar los intentos de armonización entre la evolución y el dogma católico. Si en el primero de ellos, dentro de la sección de antropología, se elevó una moción para que se convirtiera en un deber de los científicos católicos combatir el evolucionismo –que no fue aceptada, aunque Maurice d’Hulst, el rector del ya mencionado Instituto Católico de París, se viera obligado a declarar que la mayor parte de los participantes se oponían al darwinismo-, en la reunión celebrada en 1894 la misma sección de antropología aprobó una resolución que estimulaba el estudio del papel jugado por las causas secundarias en las transformaciones que dieron forma al mundo presente. En el congreso de 1900, por su parte, un científico como J. Boiteux pudo afirmar que estaba de acuerdo con la hipótesis de Darwin según la cual todos los animales descendían de un conjunto de prototipos creados por Dios, y se permitió especular sobre el vínculo evolutivo entre el hombre y los animales⁹².

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

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

“Blondel pensaba que había pasado el tiempo cuando parecía que la matemática, la física y la biología tenían un alcance propiamente filosófico. Las hipótesis físicas y las explicaciones metafísicas tienen orígenes completamente diferentes. Las ciencias no tienen que preocuparse por el fundamento ontológico de sus actividades; partiendo de convenciones diferentes y parcialmente arbitrarias, sólo tienen que construir un sistema de relaciones progresivamente coherentes, en la

⁹² PAUL, *op. cit.*, pág. 83.

medida en que cada una de sus distintas hipótesis sea controlada o aplicable en la realidad. Es una pérdida de tiempo tratar de extraer lecciones filosóficas de esas ideas de masa, átomos y especies. Ningún acuerdo ni desacuerdo es posible entre la ciencia y la metafísica. En este sentido la ‘apologética científica’ se estaba agotando”⁹³.

La lucha anti-sustancialista de Blondel apuntaba a la vez contra el tomismo favorecido por el Vaticano como contra el materialismo determinista de los científicos afines a la Tercera República. Una postura similar era sostenida por otros exponentes de la ciencia católica, tanto laicos como miembros del clero. Entre los primeros puede citarse a Pierre Duhem, con su visión instrumentalista y anti-materialista de la ciencia, y al matemático y filósofo Édouard Le Roy, que se propuso comprender la existencia de los milagros en el marco de una metafísica basada en la contingencia de las leyes naturales y la negación de un determinismo riguroso y matemático. Dentro del sector clerical puede mencionarse al Abad Charles Denis, editor de la revista *Annales de philosophie chrétienne* entre 1895 y 1905. Según Harry Paul, durante dicho período desde esa publicación se afirmaba que “la ‘apologética científica’ se estaba agotando, que la ‘apologética metafísica’ no regresaría, y que el único tipo de apologética que permanecía era ‘una apologética moral, psicológica y social, que aprehenda el alma a través de necesidades íntimas y deseos superiores’”⁹⁴.

A pesar de que pueden observarse algunas líneas generales al analizar la acción de los católicos con respecto a la ciencia, resulta también evidente que ésta no puede reducirse a una única matriz fundamental. La variedad de contextos -locales, nacionales, profesionales, institucionales- ejercían una influencia ineludible a la hora de que los sujetos concretos hilvanaran cierto tipo de discursos, y este texto de ningún modo pretende ser exhaustivo en la recuperación de un universo tan vasto. Dada la estructura del catolicismo, sin embargo, que posee un centro dogmático en el Vaticano –a pesar de que, de más está decir, lo que allí ocurre no se traslade automáticamente a todas las partes del globo y a las consciencias de todos los católicos-, resulta pertinente comprender cómo se desarrolló esta problemática en un nivel más global para luego analizar las especificidades del caso argentino.

⁹³ *Ibid*, pág. 13 [traducción propia].

⁹⁴ *Ibid*.

Capítulo II

Hacia la constitución de la ciencia como noción problemática en la Argentina del siglo XIX

Hacia la década de 1850 el arraigo de la actividad científica en la Argentina era, en términos generales, considerablemente precario. La educación se encontraba mucho más volcada hacia las llamadas “ciencias morales” que a las ciencias naturales y, más allá de algunos personajes puntuales, éstas últimas tendrían un espacio limitado en el territorio nacional durante la primera mitad del siglo XIX. Recién con la presidencia de Sarmiento, como señala Miguel De Asúa, se asistiría a una “explosión de instituciones científicas” en la Argentina, y la ciencia comenzaría a ocupar un papel social mucho más fuerte; tanto en términos de la expansión de sus ámbitos especializados, con sus respectivos especialistas, como en cuanto a su consolidación como referente simbólico. Hermana inseparable del *progreso*, con el carácter prometico que dicho término supo encarnar, la ciencia sería reivindicada por –casi- todos aquellos que, en las décadas finales del siglo, pretendieran defender una determinada concepción del mundo en la esfera pública. Y, entre ellos, se puede contar tanto a los católicos como a los anticlericales.

La ciencia no siempre actuó como referente en las contiendas entre ambos grupos. De hecho, el propio término “ciencia” sufriría transformaciones a lo largo de aquellos años: si en la década de 1850, en el periódico *La Religión*, todavía se utilizaba dicha palabra para referir más a la filosofía que a las ciencias naturales, ya algunas décadas más tarde se encontraría muchísimo más ligado a las segundas que a la primera. Y, mientras el sentido de “lo científico” cambiaba de forma y asumía nuevos matices, también se introducía en el país un debate que, al menos en la forma que comenzaría a revestir a partir de este período, parece encontrarse virtualmente ausente en las anteriores confrontaciones libradas entre los defensores de la Iglesia y sus detractores.

El debate entre la ciencia y la religión, tan característico en el siglo XIX, parece haber irrumpido en el país en 1862, a través del emigrado italiano Gustavo Minelli⁹⁵. En un conjunto de lecciones sobre Historia Universal, dictadas en la Universidad de

⁹⁵ Como afirmamos en la Introducción de esta tesis, esto no significa que se desconocieran previamente las aristas de estos debates. Pero las lecciones de Minelli parecen marcar un punto de inflexión en cuanto generan al respecto una fuerte polémica pública.

Buenos Aires, este personaje propondría una visión del mundo que ubicaba al hombre, y no a Dios, como motor de la historia, y expondría ideas tales como la evolución orgánica de la raza humana y la negación del relato mosaico de la Creación sobre la base de teorías geológicas contemporáneas. Esto generaría un leve clamor en la sociedad letrada porteña –que también tendría ramificaciones en las restantes provincias-, y, en el contexto de las persistentes polémicas entre católicos y anticlericales, movilizaría diversas opiniones tanto en su favor como en su contra. La exposición de Minelli, junto a la extensa réplica del joven José Manuel Estrada pueden demarcarse como las primeras instancias en las que la ciencia se convertiría en un claro referente disputado por aquellos que anhelaban ponerla al servicio de la religión, y quienes, de un modo diametralmente opuesto, apuntarían a utilizarla para socavar los fundamentos y autoridad de las tradiciones sagradas.

La Relijión habla de ciencia: el entrelazamiento entre las nociones de ciencia y filosofía

Como señala Roberto Di Stefano, la historia del anticlericalismo argentino hunde sus raíces en el pasado colonial, y resulta por lo tanto falaz postular su nacimiento repentino en el siglo XIX. Dicho autor también remarca, sin embargo, que en esa centuria algunos hitos espolearon con particular intensidad los embates entre quienes adherían a la ortodoxia católica y sus críticos. Uno de ellos fue el avance de la reforma eclesiástica rivadaviana, que abrió espacios para una denuncia ilustrada de las órdenes religiosas. Así, los sostenedores más radicales de la reforma centraron sus ataques en la figura arquetipizada de los frailes, “pintados como ignorantes y retrógrados, incapaces de asimilar los valores del mundo moderno al que Buenos Aires aspira a incorporarse”⁹⁶.

Una segunda instancia de conflicto, más cercana a este trabajo, se vio desencadenada luego de que el obispo de Buenos Aires, Mariano Antonio Espinosa, publicara una carta pastoral en contra de las sociedades secretas –esto es, contra la masonería. Las Sociedades Masónicas, muchos de cuyos miembros de ningún modo deseaban abjurar de su condición de católicos, protestaron airadamente contra la condena eclesiástica, lo cual impulsó el enfrentamiento entre los dos bandos –siempre

⁹⁶ DI STEFANO, *Ovejas Negras*, págs. 145-146.

mal definidos, y de fronteras inevitablemente porosas- que pueden clasificarse como clericales y anticlericales. Según Di Stefano:

“Dos frentes principales habría de adquirir esa batalla entre masonería e Iglesia que aceleraba la divergencia entre la Argentina católica y la Argentina laica. Uno es el de la disputa por los rituales y los espacios de la muerte [...]. Otro es el de la conquista de la esfera pública a través de la producción de escritos –folletos, libros, artículos periodísticos- y de la acción de asociaciones benéficas y educativas”⁹⁷.

Aquí nos interesa examinar la lucha por la esfera pública entre los católicos identificados con la ortodoxia y sus críticos. Dos décadas más tarde, como veremos, la “ciencia” –vinculada en dicho contexto, aunque con muchos matices, a las ciencias naturales- se mostraría como un eje indeclinable de esta contienda incesante. Se muestra relevante, entonces, analizar si en este escenario más temprano ya se comienza a vislumbrar alguna faceta de este núcleo discursivo que posteriormente se instalaría con tal potencia.

Un medio interesante para examinar dicha cuestión es el periódico *La Religión*, fundado en 1853 por el presbítero –y posterior arzobispo- León Federico Aneiros, con la colaboración del fraile dominico Olegario Correa y, más adelante, de Félix Frías. En una carta al jesuita Mariano Berdugo, Espinosa expresaba que

“Aquí estamos tocando la necesidad de establecer un periódico religioso. Siendo hoy absoluta la libertad de imprenta, y habiéndose apoderado de ella algunos jóvenes sin instrucción religiosa y faltos de piedad,... se deslizan con frecuencia a escribir sobre materia que no entienden; y aún cuando no fuese más que para desvanecer errores y equivocaciones... y para instruir a los sencillos, siempre será muy conveniente dicho periódico”⁹⁸.

Ya en 1853 algunos referentes católicos percibían el progresivo distanciamiento producido entre la Iglesia, o al menos las posiciones más ortodoxas de ésta, y ciertos sectores de la población; si alguna vez la religión católica había constituido, de un modo más o menos incuestionado, la “piedra angular del orden colectivo”⁹⁹, poco a poco se vería envuelta en una competencia entre cosmovisiones antagónicas que pretendían designar el papel del hombre en la sociedad y las instituciones que debían regir su vida.

⁹⁷ *Ibid*, pág. 201.

⁹⁸ BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia*, tomo X, pág. 242.

⁹⁹ DI STEFANO, *op. cit.*, pág. 76.

Y es razonable argumentar que, en el tiempo posterior al desencadenamiento de un conflicto como el que antes se mencionó, esta competencia por las ideas y las conciencias adquiriera tintes más pronunciados.

La Relijión, Periódico Teólogo-Social, fue publicado semanalmente entre 1853 y 1859, y durante esos años se convirtió en el principal vocero de los intereses católicos en Buenos Aires. Además de contar con la pluma de algunos importantes referentes de los círculos letrados porteños –con Frías descollando entre ellos, que se incorporaría a la redacción del periódico luego de su retorno al país en 1855-, fue colocado desde su creación al servicio del obispo de Aulón, Mariano José de Escalada –posteriormente obispo y arzobispo de Buenos Aires- y del canónigo Miguel García, provisor del obispado luego de la muerte del obispo Mariano Medrano¹⁰⁰. En el artículo inaugural, Fray Olegario Correa afirmaba que la publicación pretendía llenar un vacío, dentro de la “ilustrada Buenos Aires”, relativo al pensamiento religioso:

“...donde quiera que la Santa Católica Religion ha aparecido en público con este dictado, menos propio de periódico, se deja ver que graves necesidades así lo exigieron: las mismas ó mayores nos impelen á tomar el mismo camino, y resolver como nos fuere posible la causa de nuestros males, y el medio de remediarlos; para que nuestro pais, como aquellos, cansado ya de sus infortunios y desaciertos, busque en la Religion, lo que fuera de ella en vano busca”¹⁰¹.

A pesar de que sus publicaciones iniciales manifestaran un tono relativamente sosegado, con el paso de los años –y a la par que se desarrollaban las pugnas entre la Iglesia y la masonería- su discurso tendió a tornarse más virulento. Si se analizan las ediciones de *La Relijión* durante sus últimos años de existencia puede apreciarse con claridad la enunciación de un conflicto con aquellos sujetos reunidos bajo la categoría de “incrédulos”. En agosto de 1858, por ejemplo, el periódico publicó un sermón, pronunciado en una iglesia de Corrientes algunos pocos meses antes, en el que se atacaba directamente a quienes se mostraban distantes con respecto al clero: “Incrédulos! Nada teneis que hacer aquí; cesad, cesad de importunarnos con vuestra satánica sonrisa, protesta demasiado inteligible de un orgullo que no os envidiamos contra nuestra fé y piedad, que injustamente clasificarias de simpleza ó supersticion”¹⁰². Como dice Di Stefano, la burla y la sátira se conjugaba con las acusaciones de

¹⁰⁰ *La Relijión*, 1 de octubre de 1853, págs. 1 y 2.

¹⁰¹ *Ibid*, pág. 2.

¹⁰² *La Relijión*, 14 de agosto de 1858.

ignorancia y oscurantismo para convertirse en las mejores armas de los anticlericales, que buscaban resquebrajar la legitimidad de aquellas instituciones católicas que rechazaban. Justamente, la pregunta de cómo responder ante ataques de ese tipo emergía en un artículo algo más tardío:

“De cual fuente señores míos, tomareis los argumentos para rendir al filósofo incrédulo y cuyo corazón repele todo remordimiento? ¿De la razón? Pero si en ellos la razón no es ilustrada por la gracia, ¿cómo esperáis que se rindan á verdades que son sobre la razón, como son las verdades que encierran los dogmas católicos? ¿Cómo quereis desasir su razón de la carne á la que está fuertemente asida, y levantarla á fuerza de silogismos á las regiones de lo espiritual á la esfera de la revelación? [...] ¿Tomareis acaso vuestros proyectiles del comun sentir de los Doctores Católicos? Mas vosotros, bien sabéis, que esos tales Doctores son los *fanáticos* en el lenguaje de vuestros competidores, y sus libros son por ellos considerados como antiguallas, ó fósiles desenterrados de debajo de siglos que habiendo ya pasado, tornáronse en ruinas de indigesta recordación. Pretendeis confirmar vuestras argumentaciones con los datos de lo que llamamos tradición? Pero la tradición para nuestros filósofos no es otra cosa que las patrañas de nuestros padres, que se han venido sucediendo de familia en familia, y de generación en generación”¹⁰³.

Aquí se ve planteada una argumentación que recorrerá gran parte de las décadas posteriores, aunque sus referentes fueran cambiando de acuerdo a la paralela transformación del discurso anticlerical. Por un lado el articulista postula el absurdo del uso de la razón cuando, a la usanza de los “filósofos”, no se encuentra “ilustrada por la gracia”; por otro lado, señala el relegamiento que los críticos de la ortodoxia católica realizan de la tradición. Estos dos lineamientos pueden observarse a lo largo de todas las instancias conflictivas que se generarían en torno a la disputa por el rol de la ciencia, aunque finalmente el argumento preponderante, por encima de la apelación a la tradición, se vería representado por la imposibilidad de separar la razón y la fe.

Y conviene detenerse en este señalamiento que se hace del “filósofo” como el sujeto más proclive a caer en el escepticismo y el error. Ya en estos años puede observarse una clara defensa de la fe en cuanto aliada ineludible y suprema de la ciencia: “En el orden intelectual y material las ideas cristianas de ninguna manera se oponen á los verdaderos intereses de la sociedad. La iglesia ama las ciencias y siempre ha protegido su difusión: bajo la influencia de las ideas cristianas se ha desarrollado una

¹⁰³ *La Religión*, 27 de noviembre de 1858.

civilización rica y variada¹⁰⁴”. Es razonable preguntarse, sin embargo, de qué se está hablando aquí cuando se habla de “ciencia”.

Dicho término, a pesar de no ser quizá central, posee una presencia nada desdeñable en los artículos de *La Relijión*. Sin embargo, en ningún caso parece asociárselo con las ciencias naturales, como sería el caso en las décadas finales del siglo –y mucho menos aún con el algo que pueda conceptualizarse como “ciencias sociales”, cuya primera sólida manifestación en el país vendría de la mano, posiblemente, de la criminología lombrosiana. La significación que se le otorga se muestra mucho más cercana a la filosofía y a las “ciencias morales”¹⁰⁵. En esta línea, se afirma desde el periódico que

“Impotente el racionalismo para resolver por si mismo las grandes cuestiones que ajitan al hombre, hace de la vida del ser inteligente un enigma que nadie puede comprender: solo la fé explica de una manera satisfactoria al hombre su origen, destino y las relaciones morales que le unen á su Criador”¹⁰⁶.

Y en otro artículo se enuncian algunos de los sistemas que se encuentran reñidos con la fe:

“Empero hubo quien se atrevio á negar á Dios el sublime atributo de creador, admitiendo la materia eterna como él. Otros enseñaron ser la materia formada de átomos imperceptibles, que uniendose y combinandose al acaso entre ellos, formaron este órden admirable de cosas, que llamamos universo sensible. Otros confundiendo no con menos absurdidad, á Dios y la materia afirmaron que el mundo era una emanacion de Dios y asi Dios y la naturaleza fueron para ellos una misma cosa”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ *La Relijión*, 18 de octubre de 1858.

¹⁰⁵ Si se observa los periódicos laicos de la década de 1850 y comienzos de la década de 1860, tales como *La Tribuna* y *El Nacional*, también puede apreciarse una relativa falta de precisión con respecto al uso del término “ciencia”. En primer lugar, su presencia es muy marginal, sobre todo si se la compara con la ubicuidad que manifestaría en las publicaciones periódicas de fines de siglo. Por otro lado, sus contornos son también relativamente imprecisos. El 10 de enero de 1858, por ejemplo, *La Tribuna* presentaba el periódico *El Tipógrafo Argentino. Repertorio artístico, científico y literario*. Se afirmaba que la nueva publicación editaría “novelas, cuadros típicos de costumbres, biografías, cuentos, anécdotas, poesías, viajes, descubrimientos, episodios históricos, rasgos sublimes de nuestros héroes y todo cuanto á la imaginación pueda instruir y deleitar”. El único término que puede vincularse a la divulgación científica, que más tarde tendría una presencia muy fuerte en la prensa periódica de Buenos Aires, es la ambigua categoría de “descubrimientos”, en cualquier caso perdida entre la marejada de otras clasificaciones.

¹⁰⁶ *La Relijión*, 18 de octubre de 1858.

¹⁰⁷ *La Relijión*, 18 de diciembre de 1858.

Más que adecuarse a una problemática relativa a la ciencia, como sería entendida más adelante, las denuncias vertidas en *La Religión* apuntan hacia los sistemas filosóficos ilustrados, propios del siglo anterior. Las críticas suelen estar dirigidas, menos hacia las ciencias experimentales que hacia las formulaciones ligadas al panteísmo, al materialismo –en una versión que dista de poseer los mismos componentes que a finales del siglo- y, en general, al escepticismo¹⁰⁸. La denuncia de estos sistemas no desaparecería del discurso católico en las décadas posteriores, pero se entrelazaría fuertemente con la crítica de teorías vinculadas al mundo científico tales como el darwinismo y, posteriormente, la criminología lombrosiana.

El hecho de que las ciencias naturales no aparecieran todavía como referentes discursivos claros puede tener que ver con que, como afirman Alex Levine y Adriana Novoa, durante la primera mitad del siglo XIX “la educación se encontraba orientada hacia lo que se llamaba ciencias morales”¹⁰⁹. Así,

“...dado que los intelectuales argentinos se encontraban educados primariamente en filosofía moral, su comprensión de la ciencia en general y de la biología en particular era desorganizada. Juan B. Alberdi escribió que, gracias a su desordenada educación, él y sus colegas eran ‘nulos en las ciencias físicas y naturales. Según él, el motivo ‘ era que sólo se nos enseñaban *ciencias morales*’¹¹⁰.

Como muestra Miguel De Asúa, los tiempos anteriores a la conformación del Estado argentino unificado –y particularmente durante los años que mediaron entre la “feliz experiencia” rivadaviana y la caída de Rosas- no se mostraron muy fértiles para el desarrollo de la ciencia en la Argentina. A pesar de que el período de Rivadavia como Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores de Buenos Aires demostró ser propicio para el avance de las ciencias, debida a la combinación de un impulso reformista en el gobierno y el accionar de ciertos miembros de la elite con intereses científicos, dicho escenario no logró sostenerse en el tiempo. Según De Asúa, “Dado que las turbulencias ahuyentaban a los profesores extranjeros, que los jóvenes de Buenos Aires preferían el

¹⁰⁸ Según John Hedley Brooke, la crítica ilustrada de la religión estuvo mucho más centrada en la formulación de ciertos sistemas filosóficos-especulativos que en la apelación a la ciencia contemplada como el estudio positivo de la naturaleza –aunque quienes defendían dichos sistemas pudieran recurrir a éste, del mismo modo que lo hacían los cristianos que defendían la teología natural. En opinión de Brooke, durante el siglo XVIII las mayores amenazas a la religión provinieron del deísmo, el materialismo y el agnosticismo. Ver BROOKE, “The Enlightenment”, en *op. cit.*

¹⁰⁹ NOVOA y LEVIN, *op. cit.*, pág. 38.

¹¹⁰ *Ibid*, pág. 40.

lucrativo comercio o la cría de ganado a las profesiones, y que muchos miembros de la elite científico-profesional porteña estaban más comprometidos con sus carreras políticas que con sus logros académicos, la primavera de los años 20 pronto llegó a su fin”¹¹¹.

Esta situación se extendería a la época de Rosas, en cuya cultura, de acuerdo nuevamente con De Asúa, la ciencia no fue un factor importante¹¹². A pesar de que durante el período de secesión entre Buenos Aires y la Confederación se produjeran ciertos avances a este respecto, en parte fustigados por la competencia entre ambos Estados, fue preciso esperar hasta la presidencia de Sarmiento para que se produjera una primera “explosión de instituciones científicas” en el país¹¹³.

Es razonable argumentar, a partir de lo anterior, que al momento de producirse el conflicto entre el obispo Espinosa y la masonería argentina la ciencia –conceptualizada como el estudio positivo de la naturaleza, con sus métodos e instituciones particulares– no se encontraba arraigada como un significador claro a la hora de defender las respectivas cosmovisiones de los grupos en pugna. Es posible que como consecuencia del escaso desarrollo que manifestaban las instituciones científicas nacionales, y el espacio relativamente menor que se le otorgaba a su enseñanza, no se hubiera instalado del todo, de un modo socialmente amplio, la noción de un campo científico con intereses particulares que se encontrara desligado de la filosofía y de las “ciencias morales”. No tenía ningún sentido, por lo tanto, apelar a una categoría de ciencia que, todavía no consolidada, difícilmente pudiera actuar como herramienta de legitimación – o incluso como fundamento– de las propias opiniones. Pocos años después, sin embargo, la ciudad de Buenos Aires se vería súbitamente sacudida por ese “conflicto entre la ciencia y la religión” que tantas polémicas generaría en las décadas siguientes.

El debate entre Estrada y Minelli como irrupción del “conflicto entre la ciencia y la religión”

En enero de 1862 se produjo un episodio que, sin acarrear el peso conflictivo de la ruptura entre la Iglesia y la masonería, levantaría ciertas olas en el escenario cultural porteño. El emigrado italiano Gustavo Minelli, arribado a Buenos Aires poco tiempo

¹¹¹ DE ASÚA, Miguel, *Una gloria silenciosa*, pág. 51.

¹¹² *Ibid*, pág. 63.

¹¹³ *Ibid*, pág. 85.

antes, recibió el encargo de dictar un curso sobre historia universal de parte del entonces rector de la Universidad, Juan María Gutiérrez. La prensa periódica se hizo eco del proyecto de Minelli, enfatizando la utilidad que un curso de historia podía aportar a los estudiantes de la ciudad. Desde *El Nacional*, por ejemplo, se afirmaba que “El Gobierno en el interés de dotar a la Universidad de este utilísimo ramo de la instrucción científica, podrá aprovechar los conocimientos del Dr. Gustavo Minelli, recientemente llegado a Buenos Aires, de Venecia, su patria”. A lo que agregaba que “El Rector debería empeñarse en recabar con oportunidad del gobierno, la creación de esa cátedra para que funcione con las demás este año”¹¹⁴. El 27 de enero el emigrado dictó la clase inaugural de su curso, que según la prensa contó con una “numerosa y escogida asistencia entre la que se cuenta el rector Juan María Gutiérrez, algunas personas de ciencia y muchos estudiantes”¹¹⁵. Las lecciones de Minelli darían lugar a un conjunto de expresiones laudatorias –canalizadas sobre todo a través del periódico *La Tribuna*- y críticas, de las cuales la respuesta elaborada por José Manuel Estrada sería la que acarree una mayor repercusión.

Esta contienda fue ya analizada por distintos autores¹¹⁶, pero conviene detenerse en ella dado que manifiesta una primera instancia clara de lo que posteriormente se instalaría en la esfera pública como el conflicto –o la armonía- entre la ciencia y la religión. Muchos de los argumentos esgrimidos por Estrada, de hecho, serían expuestos una y otra vez por distintos voceros del catolicismo, aunque con distintas variaciones a lo largo del período que estudiamos.

Es pertinente, en primer lugar, referir brevemente a Minelli, que representa por sí mismo un personaje de enorme interés. Como señala Edoardo Piva, Gustavo Niccolò Giovanni Luigi Minelli nació en Rovigo en 1831, cuando el Véneto se encontraba bajo dominio austríaco. Según Piva, “La vida de este individuo fue de las más aventuradas”¹¹⁷, lo que parece ser corroborado por los datos biográficos que acerca de él sobreviven. Combatió en la Primera Guerra de Independencia Italiana (1848-1849) bajo el mando de Giuseppe Garibaldi, y estuvo junto a los voluntarios que defendieron la efímera República Romana, que declaró el fin del poder temporal del Vaticano, y fue

¹¹⁴ *El Nacional*, 16 de enero de 1862.

¹¹⁵ *El Nacional*, 28 de enero de 1862.

¹¹⁶ Puede mencionarse a Néstor Auza, Miguel De Asúa, Marcelo Montserrat y Adriana Novoa Y Alex Levin.

¹¹⁷ PIVA, Edoardo, “Una pagina della vita di un avventuroso polesano in America: Gustavo Minelli”, en AA. VV., *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, v. 3, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, pág. 91.

posteriormente sometida con por las tropas austriacas. Acabado el conflicto, Minelli dedicó la siguiente década de su vida a viajar dentro de Italia y a Grecia, mientras se empleaba en diversas ocupaciones y escribía algunas breves piezas literarias¹¹⁸. En 1859 zarpó hacia Montevideo, para trasladarse rápidamente a Buenos Aires. Según su propio relato, logró ser aceptado en el barco luego de afirmar, falsamente, que era un médico titulado. Y como tal fue recibido en Buenos Aires, a pesar de que sus estudios de medicina hubieran sido, en realidad, brevísimos e incompletos. Por temor a que su impostura fuera descubierta, de acuerdo con lo que escribiera en esos años a su madre, se trasladó rápidamente a la Patagonia, y vivió entre los habitantes de la región durante dos años, actuando como médico para los indígenas que lo acogieron. Retornó luego a Buenos Aires, en 1862, y se dedicó a diversas ocupaciones: enseñó italiano, escribió una columna mensual, en esa lengua, para el diario *La Tribuna*, y dictó su curso de Historia Universal –primero en la Universidad de Buenos Aires y luego, cuando el rector Gutiérrez decidió prescindir de su cátedra, en el Colegio San Martín. Sobre la base de su apócrifo título de medicina fue altamente elogiado por algunos de los principales periódicos del período –como *La Tribuna* y *El Nacional*–, y el propio Héctor Florencio Varela dedicó algunas páginas de *La Tribuna* a defender al emigrado. Su acogida, sin embargo, fue mucho más fría por parte de la Iglesia y de sus defensores más aguerridos.

Recuperando la correspondencia de Minelli con su madre, afirma Piva que:

“La lección inaugural y el pequeño volumen titulado *Introducción á al historia universal* [sic], impreso en español, produjeron, según sus palabras, ‘frenesí’ y ‘fanatismo’. Baste decir que no hay academia que no le haya abierto las puertas, no hay un número de ningún periódico de toda la República que no hable de la ‘sabiduría’ del poeta Minelli, ‘de la horrorosa doctrina del profesor Minelli, del ilustrado dr. Gustavo, del italiano enciclopédico’”.¹¹⁹

Minelli sin dudas exageraba, quizá para elevar su figura a ojos de su madre. No puede dudarse, sin embargo, que sus discursos cosecharon fuertes elogios y críticas, aunque de ningún modo al punto en que él mismo lo describe. En cualquier caso, Minelli señala que poco tiempo después fue excomunicado por la Iglesia de Buenos Aires. Se marcharía de Buenos Aires algunos meses más tarde, y a su paso por Rosario

¹¹⁸ CAVRIANI, Marco, “Minelli, Antonio”, AA. VV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 74, 2010, en http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-minelli_%28Dizionario_Biografico%29/.

¹¹⁹ PIVA, *op. cit.*, pág. 99.

se le solicitaría que otorgue una lección de historia en el teatro de la ciudad¹²⁰. Posteriormente viajaría, “con objetivos científicos”, por Paraguay y Chile. En 1866 regresaría a Italia para participar de la Tercera Guerra de Independencia Italiana, otra vez bajo las órdenes de Garibaldi. La resolución del conflicto no lo conduciría a la inmovilidad, sin embargo, y en los años subsiguientes partiría hacia África y Asia en busca de información antropológica que le permitiera confeccionar un tratado de geografía universal. La muerte finalmente lo encontraría en Las Palmas, en noviembre de 1886¹²¹.

Minelli bien puede ser considerado un personaje extraordinario. En una carta al rey Vittorio Emanuele II, escrita en la década de 1870 con el objeto de conseguir un empleo gubernamental, afirmó sobre sí mismo que “En los intervalos de nuestras campañas militares, he alcanzado mi objetivo: conseguí viajar y estudiar todo el mundo sin un céntimo propio y sin la ayuda de nadie, expandiendo por doquier un poco de la civilización que me gloriaba de proclamar italiana”¹²². No hay dudas, a partir de lo que escribió en sus cartas, de que así se concebía a sí mismo: como una suerte de viajero, italiano y civilizador, que anhelaba a su vez estudiar destinos remotos y llevar a ellos la ilustración propia de su patria. Y su visión liberal y anticlerical, de ribetes garibaldianos, le aportaría tanto elogios como fuertes rechazos. Minello arribó a una Buenos Aires ya agitada por las polémicas entre la Iglesia y sus –en mayor o menor medida- detractores. Allí abriría un nuevo eje polémico, relativo al vínculo entre la ciencia y el catolicismo. Una discusión que, en apariencia irrelevante en años anteriores, cobraría una actualidad cada vez mayor durante las siguientes décadas. Era tal la novedad de las ideas de Minelli que incluso Héctor Florencio Varela, uno de sus mayores defensores, manifestaría cierto estupor con respecto a algunas de sus proposiciones. Luego de que el obispo Escalada publicara un artículo en *El nacional* criticando a Minelli y a quienes se hacían llamar sus discípulos¹²³, acusando a *La Tribuna* de prestar sus páginas para

¹²⁰ *La Tribuna*, 29 de junio de 1862.

¹²¹ CAVRIANI, *op. cit.*

¹²² Citado en PIVA, *op. cit.*, pág. 91.

¹²³ El 12 de junio de 1862 se publicó un artículo en *La Tribuna*, firmado por “Los discípulos de Minelli”, en el que se atacaba duramente la recusación realizada por Estrada sobre las lecciones del italiano. Se expresaba allí que “El Sr. D. Juan Manuel Estrada ha intentado vanamente oscurecer las verdades de la ciencia”. Se manifiesta allí un discurso violentamente anti-católico. Afirman quienes escriben que, si Estrada profundizara en el estudio de la ciencia, “...bien pronto quedará convencido de que son apócrifos la mayor parte de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; y que los primeros pueden formar, y forman sin duda alguna, el evangelio de los bandidos, la historia sangrienta de un pueblo bárbaro, la fuente envenenada de la Inquisición, la blasfemia mas torpe contra la Justicia Divina”. Señalan, a su vez, que “...el orijen del hombre es el mismo que el de un insecto cualquiera”. Y concluían con una clara

extender dichas doctrinas, Varela aprovecharía para realizar una fuerte recusación de los excesos en que podía caer la censura eclesiástica¹²⁴. Sin embargo, en un texto algo anterior, mostraba una cierta cautela al enfrentarse a la idea de Minelli de que el diluvio universal no hubiera sido efectivamente universal, y que quizá ni siquiera hubiera ocurrido. Varela mencionaba esa posibilidad como una noción extraordinariamente revulsiva. Se preguntaba, con respecto a ella, “¿Qué es esto? ¿Es una opinión sostenible? ¿O es un absurdo?” Agregaba que:

“Si esto no fuese un simple artículo de periódico, escrito con la misma precipitación de los que diariamente entregamos á este especie de monstruo, q’ se llama la composición; si nos fuera dado disponer de algunos instantes para profundizar esta cuestión, ofreceríamos mil ejemplos, que están en oposición con lo que dice el inteligente historiador italiano; ejemplos que casi atestiguan de una manera casi irrecusable, la universalidad del Diluvio”¹²⁵.

Emanadas de la pluma de un personaje que no manifestaba mayores simpatías por la Iglesia, dichas palabras ilustran las dificultades para absorber la problemática planteada por Minelli en el territorio argentino. Dificultad que, sin embargo, no impedía a Varela identificar al italiano como un referente de peso en cuanto a su erudición e ilustración:

“...concluiremos el análisis de esta lección sobre el génesis, haciendo un elogio á la erudición de que Minelli ha hecho alarde al dictarla.

[...] Lo único que sentimos es que el General Mitre, cuya ilustración todos conocen, no dé á Minelli la Cátedra de Historia Universal en la Universidad. Eso honraria a su gobierno”¹²⁶.

Adentrándonos ahora en los puntos más específicos de la polémica, es importante remarcar, como señala Miguel De Asúa, que “no sabemos exactamente qué dijo Minelli y sólo lo podemos inferir a partir del discurso de Estrada”¹²⁷. A pesar de que su “Discurso preliminar” fue publicado como folleto poco tiempo después de ser

apelación a la ciencia como redentora de la humanidad y en completo antagonismo con la Iglesia: “Mientras los pueblos despiertan y examinan sus derechos, y aspiran al reinado universal de la ciencia, los sacerdotes desaparecen bajo el fango de la corrupción, del idiotismo y de la venganza. [...] Así concluye el papado su misión, pues ya brilla la ciencia para todos, y resuenan plácidamente en los aires las armonías del amor”.

¹²⁴ *La Tribuna*, 19 de junio.

¹²⁵ *La Tribuna*, 18 de mayo.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ DE ASÚA, “Abogados, médicos y monos...”, pág. 39.

dictado, no hay ningún registro de las clases sobre antropología, cosmografía, geografía y estadística que dictaría más tarde¹²⁸. Auza y De Asúa coinciden, sin embargo, en que Minelli desarrolla una concepción “racionalista” de la historia humana. Aunque el término pueda resultar algo laxo, se lo puede vincular al conjunto de corrientes que John Hedley Brooke enunciaba como las principales antagonistas del cristianismo durante el ilustrado siglo XVIII: el deísmo, el materialismo y el agnosticismo, que en estas lecciones se combinan –a la vez que intentan salvaguardar un cierto nexo con el catolicismo, o al menos la apariencia de ello- para resultar en una sumatoria de ideas algo desordenadas pero representativas de una cierta lectura de la realidad que proponía una epistemología sustentada sobre la razón, auxiliada por la ciencia, en detrimento de la tradición religiosa.

Para Minelli, en este sentido, el punto de partida de la historia era el hombre, que sólo se diferenciaba de los animales por poseer habla y memoria. Y, a partir de dicho marco, explicaba la existencia de un Dios afirmando que los hombres, atemorizados, habían sentido la necesidad de crear un Ser Supremo; de este modo se dio vida al politeísmo¹²⁹. Puede rastrearse el origen de dicho planteo en el ensayo *The natural history of religion* (1757), de David Hume –aunque sea difícil saber si el autodidacta Minelli efectivamente lo hubiera leído. Allí Hume rechazaba que el monoteísmo fuera la religión “natural” del hombre, y expresaba que la modalidad religiosa originaria de la humanidad era el politeísmo. Agregaba también que “Los orígenes de las prácticas religiosas debían buscarse ni en el ejercicio de la razón natural ni en la contemplación del orden natural, sino en el miedo, la ignorancia y los intentos por aplacar a las deidades locales”¹³⁰.

Minelli también se acerca a una posición materialista cuando afirma, siguiendo una perspectiva lamarckiana, que el hombre desciende de otros animales y que no puede establecerse una ruptura esencial entre unos y otros. Y, por otro lado, niega también la existencia histórica del diluvio universal, apelando a fuentes que es difícil precisar pero que pretende revestir de legitimidad científica. El emigrado italiano, entonces, combina los elementos de una crítica típicamente ilustrada con argumentos extraídos de las ciencias naturales que se habían desarrollado a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX. Sin embargo, como afirma Auza, “Ello no le impide afirmar que cuando

¹²⁸ AUZA, *op. cit.*, pág. 105.

¹²⁹ *Ibid*, pág. 103.

¹³⁰ BROOKE, *op. cit.*, pág. 188.

‘aparecieron y se esparcieron por el mundo esos dos libros divinos’, la Biblia y el Evangelio, por su influencia volvió la paz, la razón y la dignidad del hombre”¹³¹. A su vez, cuando Minelli expone la teoría de las “razas progresivas” afirma que “Un teólogo católico me enseñó esta doctrina...”¹³² –aunque resulta difícil saber a quién se refiere exactamente. Pareciera que el autor del Discurso Preliminar no pretendía romper todo lazo con al menos un cierto “cristianismo genérico” –como lo enuncia Di Stefano. Es difícil saber si esto respondía a una convicción propia de Minelli o a una cierta auto-coacción frente a las características de su auditorio. Interesa, sin embargo, en cuanto demuestra que incluso este discurso tan alejado de la ortodoxia y vinculado al pensamiento racionalista no cercenaba *por completo* sus lazos con la religión. Los ataques realizados desde una plataforma totalmente ajena a lo religioso tardarían todavía en llegar.

Como antes se mencionó, las lecciones de Minelli generaron reacciones dispares en la escena pública, tanto en Buenos Aires como a nivel nacional. Según refiere Auza su conferencia generó un debate periodístico en Tucumán, iniciado por una advertencia del Vicario Foráneo de esa provincia. José María Gutiérrez también envió el folleto al sacerdote Juan José Álvarez, perteneciente al clero entrerriano, quien respondió a Gutiérrez y a Félix Frías molesto por la denigración del papel de la Iglesia en la historia. En cualquier caso, la serie de artículos que José Manuel Estrada escribiría para refutarlo se convertiría indudablemente en la expresión crítica más vigorosa expresada en su contra. A pesar de sus cortos 20 años, Estrada ya se encontraba involucrado en distintos espacios culturales porteños. Según Paula Bruno:

“Durante su juventud, Estrada participó activamente en iniciativas editoriales y sociabilidades intelectuales, además de ser un precoz docente. La obtención, en 1858, de una medalla del Liceo Literario por una monografía sobre Cristóbal Colón no fue más que el paso inicial de un creciente reconocimiento público. Durante los años posteriores a Caseros escribió en varias publicaciones, como *La Paz*, *Las Novedades* y *La Religión*”¹³³.

Más allá de su juventud, y de ocupar un espacio quizá no todavía central en la sociabilidad intelectual de Buenos Aires, de ningún modo Estrada escribía desde fuera

¹³¹ AUZA, *op. cit.*, pág. 103.

¹³² ESTRADA, José Manuel, *El Génesis de Nuestra Raza. Refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli sobre la misma materia*, Buenos Aires, Imprenta de La Bolsa, 1862, pág. 38.

¹³³ BRUNO, Paula, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2011, pág. 70.

de ella. A su vez, y aunque éste distara de ser el eje único de su trabajo, Estrada comenzaba a despuntar en esos años como un polemista que hacía suyos los intereses del catolicismo. Así, dice Bruno, sus dos escritos de mayor aliento estuvieron dedicados a rebatir a Francisco Bilbao y al propio Minelli, quienes, desde su perspectiva, “se ocupaban de manera inapropiada de resaltar los defectos de la cultura teocrática”¹³⁴.

Estrada publicaría su respuesta a las lecciones de Minelli en el periódico *La Tribuna*, con el título de *El Génesis de nuestra raza. Al profesor de Historia Universal, Dr. Gustavo Minelli*. Ese mismo año sus escritos serían reunidos y publicados en un folleto con ese mismo nombre. Con respecto a dicho texto, Miguel De Asúa plantea un conjunto de cuestiones que es muy pertinente reproducir. Por un lado, y esto se sostendrá como un punto muy importante a lo largo del período que aquí analizamos, afirma que:

“...Estrada utiliza un recurso argumentativo (o más bien retórico) que fue muy frecuente en la apologética católica en cuestiones controvertidas con la ciencia. “No os pido que respetéis la Biblia, dice, pero respetad la ciencia y respetad la historia”. [...] ...lo que nos interesa aquí es que la idea de que la ciencia “verdadera” confirma las doctrinas religiosas y que toda la ciencia que no lo hace es insuficiente o falsa, se transformó en un lugar común en este tipo de polémicas. Así, los dos bandos reclamaban la autoridad de “la ciencia” por razones simétricamente opuestas”¹³⁵.

Esta idea de que existe una “verdadera” ciencia, aliada de la doctrina católica, y otra “falsa”, que olvida los límites de la razón humana y, soberbia, se sumerge en elucubraciones fantásticas, efectivamente atravesará esta problemática mientras sus banderas se agiten en la esfera pública. Como afirma Di Stefano, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX “cada vez más la cultura, la educación, la información, se traducen en actitudes críticas hacia la Iglesia, de manera que en el ámbito católico se abre paso y se afirma progresivamente una distinción entre buena y mala cultura, buena y mala prensa, buena y mala educación”¹³⁶. Dentro de este esquema, que manifiesta la percepción de un cisma cultural dentro de las filas católicas, debe también señalarse el desdoblamiento sufrido por la ciencia, que luego se ubicará como un fuerte eje de las polémicas con el anticlericalismo. Poseer la legitimidad otorgada por la ciencia, en un mundo en el que dicho concepto desbordaba las fronteras del mero trabajo científico

¹³⁴ *Ibid*, pág. 71.

¹³⁵ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 40.

¹³⁶ DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, pág. 285.

institucional para convertirse en una suerte de luminaria en el viaje humano hacia su propio auto-perfeccionamiento, implicaba sin dudas un poderoso apuntalamiento para quien pudiera esgrimirla.

Por otro lado, De Asúa se detiene sobre las fuentes utilizadas por Estrada para elaborar sus escritos. Más allá de algunos autores que no analizaron el papel de la ciencia, afirma, puede observarse la centralidad de dos personajes cuyos trabajos resultan centrales en la réplica de Estrada: Jean Jacques Auguste Nicolas –abogado y apologista laico, progresivamente devenido ultramontano, que en su libro *Études philosophiques sur le christianisme* escribió extensamente sobre “Moisés frente a las ciencias”- y el cardenal Nicholas Patrick Stephen Wiseman, autor de *Twelve lectures on the connection between science and revealed religion*¹³⁷.

Antes de avanzar sobre las fuentes que Estrada utilizara, es pertinente describir brevemente los puntos más importantes que desarrolla en sus artículos. Con respecto a la armonización entre el catolicismo y las ciencias naturales, su texto cubre tres grandes cuestiones: el relato mosaico de la creación, el origen del hombre y el diluvio universal.

En cuanto a la creación del universo según es descrita en la Biblia, Estrada despliega dos vertientes argumentativas diferentes. En primer lugar, contra la afirmación de Minelli según la cual todos los pueblos antiguos tienen ideas muy distintas sobre este punto, desarrolla una argumentación “histórica” con la que intenta demostrar que todos los pueblos antiguos manifiestan un origen común en sus relatos de la creación, lo cual ratifica la exposición mosaica¹³⁸. Agrega Estrada que, sin embargo,

“el espíritu del que se entrega á la duda, jamas se satisface, -- y la incredulidad llamó á la ciencia a su apoyo. Se ha negado la cronología mosaica, suponiendo al mundo de una antigüedad remotísima; se han examinado los fósiles sepultados en las entrañas del globo, las capas volcánicas intermedias de tierra vegetal [...] y con estas autoridades se ha pretendido desmentir al sublime historiador hebreo”¹³⁹.

¹³⁷ DE ASÚA, *op. cit.*, págs. 40-41.

¹³⁸ Para esto refiere a las obras de personajes históricos tales como Diógenes Laercio, Hesíodo, Aristófanes, Eurípides, Ovidio y Epicarmo, a la vez que hace referencia a las tradiciones culturales egipcia, islandesa, griega y fenicia, entre otras. Resulta evidente que las preocupaciones derivadas de la “alta crítica”, que tantos debates generarían para la exégesis católica algunas décadas más tarde, se encuentran totalmente ausentes de la exposición. Los textos históricos son tomados sin una mayor problematización, lo cual permite inferir que la crítica histórica no se había constituido todavía como un asunto cuya gravitación fuera ineludible.

¹³⁹ ESTRADA, *op. cit.*, pág. 13.

En ese contexto Estrada afirma, citando a Francis Bacon, que “poca filosofía aparta de la Religión, y mucha filosofía conduce á ella” –frase que se verá repetida una y otra vez, durante las décadas siguientes, en los textos apologeticos católicos. Siguiendo ese principio, apela a algunas de las personalidades científicas más renombradas de su época –como Georges Cuvier, Jean-Baptiste Dumas, Alexandre Brongniart, Marcel de Serres y André-Marie Ampère- para defender la narrativa mosaica¹⁴⁰. A esto agrega la idea de que debe comprenderse a los días del Génesis como si fueran épocas –lo cual, como antes se expuso, era una opinión muy extendida en aquellos años- para concluir que la geología no sólo se encuentra en acuerdo con las Escrituras, sino que se ve prácticamente prefigurada en ellas¹⁴¹.

El segundo punto tratado por Estrada involucra la pregunta sobre la antigüedad y origen del hombre. Señala, a ese respecto, lo que considera dos errores en la exposición de Minelli: la negación de la unidad de la raza humana y el rechazo de la creación directa del hombre. El problema del origen individual o múltiple de la humanidad, al menos dentro del cristianismo, posee hondas raíces, y pueden observarse debates sobre el tema ya en el siglo XVII. En su libro *Pre-adamitae* (1655), Isaac de la Peyrère postulaba que sólo los judíos eran descendientes de Adán, y que los otros pueblos del mundo provenían de ancestros pre-adámicos. Esto apuntaba a resolver las dificultades generadas por las historias y tradiciones de los pueblos “paganos”, que se temía pudieran ser previas a lo que se narraba en la Biblia, y permitía dar cuenta de la procedencia de los pueblos del Nuevo Mundo¹⁴². Durante las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX se observaría una mayor “cientifización” de esta problemática, cuyos teorías antagónicas pasarían a conocerse como *poligenismo* y *monogenismo*. Según David N. Livingston,

“Entre los católicos americanos, una oposición sostenida al poligenismo era inminente. Partiendo de la insistencia del Cardenal Nicholas Wiseman (1802-65) de que el poligenismo amenazaba la base del catolicismo, los católicos norteamericanos lo vieron como el mayor desafío de la ciencia decimonónica, más significativo aún que la geología uniformista o la biología darwiniana”¹⁴³.

¹⁴⁰ *Ibid*, pág. 14.

¹⁴¹ Estrada cita una frase del naturalista francés Néréé Boubée, según quien la Biblia es “...tan superior á su siglo bajo el respecto de la ciencia...”. Ver ESTRADA, *op. cit.*, pág. 14.

¹⁴² Ver LIVINGSTON, David N., “The origin and unity of the human race”, en FERNGREN, *op. cit.* pág. 518.

¹⁴³ *Ibid*, pág. 521.

Estrada enarbola dos argumentos para defender el monogenismo: la idea que todas las lenguas poseen un origen común –para lo cual refiere al postulado de Humboldt según el cual el lenguaje debe haberse generado por medio de una Revelación directa- y la posibilidad de hibridación entre todos los seres humanos. Sostiene, a su vez, la noción tradicional de que los diferentes tipos humanos se vinculan a la descendencia de los hijos de Noé: Cam, Sem y Jafet. Los escritos de Estrada se ciñen a una vertiente apologética que, como antes se mencionó, es fuertemente literalista y propugna que la Biblia puede ser tomada como fuente de conocimiento científico –perspectiva que la Iglesia tendería a abandonar, lentamente, a partir de las décadas finales del siglo XIX. Escribe, siguiendo esa línea, que:

“He ahí la Biblia, Dr. Minelli, -- Al ver esas decisiones terminantes y sin réplica, duda uno de si es Moisés ó es Humboldt el que habla. Se ha perdido el idioma genésico de la raza, y ¿por qué? Ah! Por que Dios habló un día contra el hombre, que pretendiera levantar la orgullosa cerviz, donde solo alcanza la diestra de su omnipotencia, y el hálito de su infinito; porque Dios, Doctor Minello, castigó al hombre en sus locas y quiméricas pretensiones...”¹⁴⁴.

Es interesante que, a pesar de proponer que el debate sobre el origen único o múltiple se reduce a una “cuestión de ciencia” –que sin embargo se entremezcla íntimamente con las narraciones bíblicas-, Estrada afirma que la pregunta sobre su creación directa o su transformación progresiva es “una cuestión filosófica, racional y dogmática”¹⁴⁵. A pesar de que se postula una diferencia entre estas dos esferas, resulta evidente que la una no puede mostrarse por completo desvinculada de la otra. Esta *liaison* sería fuertemente reforzada con el avance del tomismo en amplios sectores católicos a lo largo del siglo XIX y, como antes se expuso, seguiría jugando un papel fundamental en la no aceptación del evolucionismo aún en los últimos años del siglo¹⁴⁶.

Estrada adjudica a la exposición realizada por Minelli sobre el origen del hombre una clara raigambre lamarckiana; las ideas de Darwin, cuyo libro *El origen de las especies* se había publicado cuatro años antes, posiblemente no se hubieran difundido demasiado en el territorio argentino por esos años. Las ideas de Lamarck, por otro lado, y aunque de un modo sin dudas no sistemático, sí pueden observarse ejerciendo una influencia sobre algunos personajes del período. Dicen Novoa y Levin

¹⁴⁴ ESTRADA, *op. cit.*, pág. 27.

¹⁴⁵ *Ibid*, pág. 23.

¹⁴⁶ Esto puede verse con claridad en, por ejemplo, el caso de John Augustine Zahm, expuesto en el Capítulo 1.

que “Lamarck es rara vez mencionado directamente, pero está claro que algunas de sus opiniones se ven reflejadas en las obras de [Guillermo] Rawson y Sarmiento”¹⁴⁷. Como ya mencionamos, estos autores consideran que el conocimiento de las ciencias naturales era fragmentario en la Argentina de la primera mitad del siglo XIX: “Las ciencias naturales eran secundarias [frente a las ciencias morales] y conocidas sobre todo por discusiones en revistas extranjeras, leídas ávidamente por aquellos interesados en las ideas europeas”¹⁴⁸. Recuperando el planteo de De Asúa, resulta evidente que las principales fuentes utilizadas por Estrada son las obras de Nicolas y Weisman. A pesar de que también menciona a otra infinidad de autores, todas las referencias que hace a ellos pueden encontrarse en los trabajos de dichos personajes. Es muy probable, por lo tanto, que Estrada no hubiera leído directamente a ninguno de los exponentes de las ciencias naturales a los que cita en su favor, lo cual reafirma el postulado de que la formación en esa área, en el territorio argentino, era ciertamente “desorganizada” –por no decir incluso azarosa, en cuanto subordinada a la disponibilidad de textos que pudieran conseguirse.

Estrada propone dos argumentos para refutar el lamarckismo. En primer lugar afirma que, desde que los pueblos antiguos comenzaran a escribir sus historias, no se tiene noticia de que ningún animal haya manifestado alguna transformación observable. En segundo lugar, y adentrándose en un terreno más filosófico-teológico, intenta demostrar la existencia del alma, que permite al hombre distinguirse esencialmente del resto de los animales –para esto último desarrolla la idea de que el alma como sustancia es naturalmente inmortal, para lo cual se apoya en citas de Leibniz y La Bruyère que muy probablemente extrajera de la obra de Nicolas.

Es por otro lado muy interesante cómo la argumentación de Estrada fluctúa entre un hilo que pretende sostenerse sobre una exposición racional, apoyada en argumentos de autoridad, y otro que se sumerge en una condena casi emocional, que manifiesta una suerte de sensibilidad herida por las ramificaciones de las ideas de Minelli¹⁴⁹. Luego de referir, por ejemplo, al “cuadro grandioso que la teología católica presenta de la creación”, desafía: “Comparadlo con el sucio y descolorido borron que formais,

¹⁴⁷ LEVIN y NOVOA, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Se podría afirmar, apelando a las categorías de la retórica clásica, que la argumentación de Estrada resbala de una exposición sostenida en el *logos* hacia una centrada en el *pathos*.

vosotros los que quereis hacer al hombre descendiente de una marsopla que se parte la cola, ó de un mono acatarrado, que alarga la nariz”¹⁵⁰. Y agrega en otro pasaje que:

“¿Creeis en las *razas progresivas*, creeis en el hombre *pre-adamico*?... Entonces no creeis en el alma; creeis en un bruto mortal y sin destino; en un ser sin conciencia del *yo individual*, sin la nocion de la justicia absoluta, -creeis, Dr. Minelli, creeis en Virey y en Lamarck, creeis en Proudhon y en Lucrecio, -pero no creeis en Dios! –Sois ateo”¹⁵¹.

Como antes señalamos, de acuerdo con De Asúa “Las consecuencias de tal modo de ver [vinculado a la evolución] afectaban no ya la religión, sino al mismo tejido social”, dado que ubicaban el fundamento de la moral en un nivel biológico. Este autor afirma, a su vez, que “La sensibilidad cultural de mediados del siglo XIX consideraba altamente ofensiva la lisa y llana equiparación del ser humano con los animales”¹⁵². Esto puede observarse nítidamente tanto en el texto de Estrada como en los de muchos apologistas católicos que lo seguirían. Una y otra vez apelarían a la denuncia y a la burla –que ya Di Stefano destacara como una de las armas privilegiadas utilizadas por los anticlericales, pero que distaba de pertenecer únicamente a ellos- con respecto a la posibilidad de que el hombre proviniera de otros animales. A su vez, puede notarse que la perspectiva evolucionista se encuentra inflexiblemente asociada al ateísmo. Esto se sostendría por mucho tiempo, dado que muchos sectores verían este tipo de teorías como una suerte de arma contra la religión, lo cual tornaría difícil, como posteriormente se quejaría Leroy, sopesarlas de un modo equilibrado.

Un tercer punto tratado por Estrada es el de la realidad histórica del Diluvio Universal. Para probar su veracidad apela a las mismas vertientes argumentativas que utilizara para analizar la cronología mosaica: por un lado afirma, citando a Nicolas Antoine Boulanger, que “la tradición del diluvio está conservada por todos los pueblos y en todos los idiomas de la tierra”¹⁵³; por el otro, refiere a ciertos geólogos de renombre para sostener su posición. Así, menciona los trabajos de Cuvier y Buckland para sostener la historicidad del Diluvio, a pesar de que Cuvier rechazara que su investigación pudiera reflejar algún tipo de “geologismo bíblico” y que Buckland hubiera ya abandonado la teoría diluvianista en la década de 1840. En cambio, como

¹⁵⁰ ESTRADA, *op. cit.*, pág. 36.

¹⁵¹ *Ibid*, pág. 49.

¹⁵² DE ASÚA, *op. cit.*, págs. 213-124.

¹⁵³ ESTRADA, *op. cit.*, pág., 55.

señala Marcelo Montserrat, Estrada descarta la geología uniformista de James Hutton y Charles Lyell señalando su impugnación entre los “sabios” contemporáneos, a pesar de que por ese tiempo dicha perspectiva hubiera ganado mucho terreno sobre la “catastrofista”.

Estrada, en esta misma línea, plantea el quiebre entre un pasado en que las ciencias se habían sumido en la impiedad y un presente en el que retomaron su cauce junto a la religión y la Biblia. Afirma, así, que:

“La geología como todas las ciencias, mientras estuvo abandonada á hombres que se entregaron á apilar sistemas sobre sistemas, y que librados al soplo de las pasiones, examinaban la naturaleza con ánimo prevenido, y con ojos que mal miraban las verdades bíblicas, no pudo producir otra cosa que las dudas y las monstruosidades, de que, no sé por qué estraña aberracion, [dice a Minelli] quereis constituiros campeon.

Pero, cuando hombres despreocupados y de recta intencion tomaron en la mano, por decirlo asi, el escalpelo con que habian de disecar la tierra, los resultados fueron tales, que hoy, como dice muy felizmente un escritor francés, todos los sabios, tanto los que creen como los que no creen, están penetrados del mas profundo respeto al legislador de los hebreos y al libro sagrado, que nos ha transmitido”¹⁵⁴.

Estrada en general sitúa ese momento en que las ciencias se extraviaron en el siglo XVIII. Puede, así, preguntar acusatoriamente a Minelli “...cómo un hombre que se precia de ilustrado, puede en pleno siglo XIX, sostener acaso la parte mas ridícula de las extravagancias de aquellas cabezas huecas del siglo pasado, que todo lo despreciaban antes que deponer la fortaleza de su espíritu?”¹⁵⁵. Una lectura histórica similar se manifestaría, como luego veremos, en artículos publicados años más tarde en diversos periódicos católicos. Puede argumentarse, recuperando la hipótesis de Miranda Lida, que a lo largo del siglo XIX los voceros del catolicismo apuntaron a construir una gran narrativa que pusiera a la Iglesia en el centro de la historia humana¹⁵⁶. Esto es, una visión especularmente opuesta al relato secularista que ubicaba al hombre racional –o, incluso, al hombre científico- como motor de la historia. La significación del siglo XVIII, en ese marco, ocupaba un espacio por completo divergente dependiendo del lugar desde el cual fuera enunciado. Thomas Broman afirma que:

¹⁵⁴ *Ibid*, pág. 57.

¹⁵⁵ *Ibid*, pág. 67.

¹⁵⁶ LIDA, *op. cit.*

“Para los cristianos conservadores, la Ilustración introdujo la cultura occidental en un camino secularizador que generó caos social y miseria espiritual. Los no creyentes, también, ven a la Ilustración como el comienzo de un camino, pero uno conducente a la liberación del espíritu humano de las cadenas de la intolerancia y la ignorancia. Para ambos grupos, la Ilustración inició esa ‘guerra’ interminable entre la ciencia y la religión por la cual tantos árboles inocentes sacrificaran sus vidas”¹⁵⁷.

De allí que Estrada pueda referir al siglo XVIII como una suerte de desviación de una ruta teleológicamente determinada. Esto se observa en las distintas postulaciones que Estrada y Minelli realizan sobre *qué es* la historia. El primero sostiene que “la humanidad y la humanidad confesando á Jesu-Cristo, es la historia, que nos canta el aparato ruidoso de lo siglos, y la inmensa balumba de las generaciones, que van pasando bajo la mirada de Dios!”¹⁵⁸. Para Minelli, en cambio, el punto de la partida de la historia es el hombre.

Uno puede preguntarse, de todos modos, por qué Estrada sostiene con tal convicción que, en el momento en que él escribe, las ciencias abandonaron el camino de la impiedad para reconciliarse completamente con la narración bíblica. Debe tenerse en cuenta, para responder a dicho interrogante, el clima conservador que, con respecto a dichas temáticas, había primado en la Europa posterior a la Restauración –muy particularmente en Inglaterra. Según De Asúa, los temas desarrollados por Wiseman, y recuperados por Estrada, “eran los que hacían furor en Inglaterra en ese momento: el estudio comparativo de los lenguajes, la historia natural de la raza humana, las ciencias naturales, la historia temprana de la humanidad, la arqueología y la literatura oriental...”¹⁵⁹. La ciencia inglesa se caracterizó, durante la primera mitad del siglo XIX, por su fuerte vinculación con la teología natural, lazo que comenzaba a deshacerse al momento de producirse la disputa entre Estrada y Minelli. Tenía sentido, remitiendo a personajes como Bucklando, Sedgwick e incluso Cuvier, argumentar que la ciencia y la Revelación efectivamente marchaban de la mano. Con el paso de los años, sin embargo, este tipo de posturas apoloéticas se tornarían cada vez más difíciles.

Puede observarse, entonces, que los elementos “científicos” de la réplica de Estrada se encuentran atravesados por diversas líneas que difícilmente puedan reducirse, esterilizadamente, a cuestiones de ciencia –y, de más está decir, lo mismo puede decirse

¹⁵⁷ BROMAN, Thomas, “The Enlightenment”, en FERNGREN, *op. cit.*, pág. 184.

¹⁵⁸ *Ibid*, pág. 4.

¹⁵⁹ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 41.

sobre las lecciones de Minelli. Los discursos de ambos manifiestan lo que podría concebirse como una creciente divergencia entre una cosmovisión que pretendía ceñirse a la ortodoxia católica y otra que, postulándose como heredera de la Ilustración, anhelaba cercenar los lazos con una tradición religiosa que consideraba opresiva y retrógrada. Esto no significa que estas dos posiciones puedan absolutizarse, olvidando sus infinitos matices y variaciones. Sin embargo la ruptura simbólica entre católicos y anticlericales se expresaría de un modo cada vez más radicalizado. Y la polémica entre Estrada y Minelli se demuestra particularmente interesante al dar el puntapié inicial, dentro de la Argentina, a una guerra semántica que tendría como eje la significación de la ciencia.

Todavía en 1862 el campo científico argentino era muy pequeño, y la formación universitaria en ciencias naturales se mostraba muy deficiente. Pero este panorama cambiaría en las décadas siguientes, y la ciencia ocuparía un espacio simbólico cada vez más fuerte en las luchas libradas por el dominio de la esfera pública. Durante la primera mitad del siglo XIX la actividad científica no se encontraba por completo institucionalizada, del modo en que se la encontraría medio siglo más tarde. No era todavía un axioma el pensar que la ciencia debía aislarse de cualquier interpretación divina o sobrenatural, al constituirse como un espacio totalmente autónomo de la actividad humana. Esto también cambiaría con el paso de los años, lo cual generaría nuevas oportunidades y desafíos para aquellos que pretendían adueñarse de la ciencia y situarla como fundamento de su propio pensamiento.

Capítulo III

La consolidación de las polémicas en torno a la ciencia (1876-1900)

Si la disputa entre Minelli y Estrada parece irrumpir como una suerte de rayo, que introduce súbitamente una noción de conflicto entre la ciencia y la religión que parecía estar ausente del universo simbólico argentino, poco más de una década después dicha temática se encontraría por completo instalado en la esfera pública. El periódico de orientación católica *La América del Sud*, publicado entre 1876 y 1880, difundiría a través de sus páginas una infinidad de artículos que postulaban la divergencia entre una “buena ciencia”, aliada del catolicismo, y una “mala ciencia” incrédula cuyo objetivo era atacar a la religión y que respondía a los intereses anticlericales. También Estrada, luego de un larguísimo hiato al respecto de estos temas, dedicó fuertes críticas al ya vigoroso darwinismo mientras se convertía en un referente político del catolicismo y adoptaba posiciones cada vez más ultramontanas.

Las luchas en torno a la ciencia, otra vez, deben comprenderse en el contexto más amplio del conflicto entre católicos y anticlericales. Puede hablarse de dos fuertes hitos que en este período sacudieron las aguas e insuflaron una nueva virulencia a las polémicas que, como vimos, tenían ya una larga historia. El primero de ellos ocurrió en 1875, cuando una convocatoria anticlerical que pretendía mostrarse a sí misma como moderada, y cercana a al menos una cierta vertiente del catolicismo, devino en una manifestación violenta que culminó con los saqueos del Palacio Arzobispal, la iglesia de San Ignacio y la de la Merced, y el incendio del Colegio del Salvador. Resultaba evidente que un sector de la sociedad porteña contemplaba a las instituciones eclesiásticas como un enemigo, aunque, dado el carácter en apariencia desarticulado del suceso, resulte difícil establecer en qué medida estos actos se llevaron adelante en repudio del catolicismo en general o sólo de algunas de sus manifestaciones particulares.¹⁶⁰

Una segunda instancia revulsiva, representada menos por un hito puntual que por una sucesión de acontecimientos, tiene que ver con el proceso de laicización de instituciones y funciones que, tradicionalmente en manos de la Iglesia, quedarían

¹⁶⁰ Para más información sobre este episodio puede consultarse SÁBATO, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización*. Buenos Aires, 1862-1880, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, capítulo 8, y DI STEFANO, *Ovejas Negras...*, págs. 238-245.

durante la década de 1880 bajo control del Estado. Las dos cristalizaciones más importantes de estos desarrollos, aunque no las únicas, fueron la ley de educación común 1420, aprobada en 1884, y la ley de matrimonio civil, de 1888. En torno a dichos eventos los campos se polarizaron, aunque nunca se produjera una ruptura totalmente clara y general entre un sector católico y un sector laicista –y mucho menos entre un sector anticlerical, si se considera dicho concepto en alguna de sus acepciones más extremas¹⁶¹.

Puede observarse durante este período una radicalización discursiva en ambos bandos. En cuanto a los católicos, puede señalarse la publicación del *Syllabus*, en 1864, como un impulso temprano para el endurecimiento de sus posiciones. El periódico *La América del Sud* erigiría la defensa del *Syllabus*¹⁶² como una de las bases de su programa, y Estrada, devenido protagonista de la causa católico, haría lo propio en sus intervenciones públicas. Estrada, de hecho, encarna este giro radical que se observaría en algunos sectores católicos durante el período. Según Paula Bruno, a comienzos de la década de 1880 puede observarse una transformación en su biografía: a partir de ese momento “...asumió de manera enérgica la defensa de las posturas católicas en el contexto de polarización generado luego del Congreso Pedagógico y con los sucesivos proyectos de reformas laicas”¹⁶³.

También en el campo anticlerical se puede observar un desplazamiento hacia posiciones más duras. Como afirma Di Stefano,

“Se producen cambios sustanciales, en este medio siglo, en los contenidos de la crítica de la religión. Si hasta la década de 1850 ella había permanecido circunscripta dentro de los límites del catolicismo y hasta la de 1870 en los del cristianismo, en las postrimerías del siglo se astilla en un abanico de posturas entre las que no faltan –ahora sí– discursos ateos explícitos y manifiestos, enemigos por principio de cualquier creencia sobrenatural y de toda práctica religiosa. Las condenas que habían animado la lucha anticlerical [...] se extienden hasta abrazar en algunos casos la idea misma de religión, por lo general en nombre de la razón y de la ciencia”¹⁶⁴.

¹⁶¹ Como afirma Roberto Di Stefano, “La cuestión religiosa por lo general no modela precisas identidades partidarias. Tanto en el Partido Autonomista Nacional como en la Unión Cívica Radical y en el Partido Demócrata Progresista –en este período– conviven anticlericales furibundos y católicos militantes”. Ver DI STEFANO, *op. cit.*, pág. 249.

Podría mencionarse como contrajemplo la Unión Católica, partido que defendía los intereses del catolicismo, pero no logró afianzarse políticamente y su gravitación fue relativamente escasa.

¹⁶² El *Syllabus Errorum* fue un documento publicado por la Santa Sede bajo el pontificado de Pío IX, en 1864. Con un discurso fuertemente anti-liberal y anti-moderno, fue en general señalado por los anticlericales del período como la máxima expresión del oscurantismo de la Iglesia.

¹⁶³ BRUNO, *op. cit.*, pág. 85.

¹⁶⁴ DI STEFANO, *op. cit.*, págs. 248-249.

La ciencia, efectivamente, se convirtió durante este período en un referente simbólico de una potencia extraordinaria. Puede decirse, en acuerdo con Marcelo Montserrat, que hacia las décadas de 1870 y 1880 el *progreso* devendría en un artículo de fe para la humanidad¹⁶⁵. Y la ciencia, en su potestad de sistematizar e impulsar el control del hombre sobre la naturaleza y sobre su propio destino, componía uno de los sustentos fundamentales de esta fe laica. Resulta por demás interesante, en este sentido, citar a Nicolás Avellaneda, dado que los sectores anticlericales habían observado –o temido– en él una excesiva aproximación a la Iglesia. Poco después de dejar la presidencia, Avellaneda prologaba la obra *El Gran Chaco*, de Luis Jorge Fontana, y escribía que:

“Todos estos trabajos empiezan a dar un nuevo aspecto a nuestro desarrollo intelectual. Valen por la utilidad directa que llevan consigo, y porque bajo su acción se inicia entre nosotros la propagación del *espíritu científico*, que cuando se halla difundido como una atmósfera, da elevación a la mente nacional, solidez a sus convicciones y prosperidad a los pueblos... No hay civilización consistente fuera del espíritu científico... En el orden físico no hay fenómeno que no se halle regido por una ley; y la rotación de la vida social se compone también de causas y efectos, de tal manera que nada subsiste en el presente que no deba ser explicado por el pasado... El espíritu científico ha suprimido lo *arbitrario* en el gobierno del universo”¹⁶⁶.

El “espíritu científico” se convertía, así, en una figura basal para la Argentina finisecular. Por medio de él nada estaría negado al esfuerzo humano, y permitiría al país situarse inequívoca y triunfalmente en la senda del progreso.

Fue este el período, a su vez, que atestiguó la consolidación de las instituciones científicas argentinas. Si, como afirma De Asúa, durante la presidencia de Sarmiento (1868-1874) éstas se multiplicaron explosivamente, en las décadas posteriores dicha dinámica se profundizaría y se ampliaría aún más. Durante las últimas décadas del siglo XIX se fundaron la Academia Nacional de Ciencias (1869), el Observatorio de Córdoba (1871), la Sociedad Científica Argentina (1872), el Círculo Médico Argentino (1875) y el Museo General de La Plata (1884), entre muchas otras. También en esos años tuvieron actuación algunos de los personajes que se convertirían casi en los fundadores casi míticos de la ciencia nacional, tales como Francisco Pascasio Moreno, Eduardo

¹⁶⁵ MONTESERRAT, *op. cit.*, pág. 51.

¹⁶⁶ Citado en *ibid*, pág. 53.

Holmberg y Florentino Ameghino –por no mencionar a los especialistas previamente llegados del extranjero, como Hermann Burmeister o Benjamin Gould. Las universidades argentinas vieron asimismo ampliados sus recursos, a la vez que se reorganizaban y modernizaban: en 1876, por ejemplo, se creaba la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad Nacional de Córdoba, y en 1891 se creó la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. La educación en ciencias naturales, por lo tanto, alcanzaría una sistematicidad que difícilmente poseyera en la primera mitad del siglo.

Es cierto que no todos los integrantes de las elites veían en la ciencia a esa fuerza desbordante que permitiría sortear todo obstáculo. Oscar Terán afirmó sobre Miguel Cané, en un texto ya clásico, que “sus acercamientos hacia las intervenciones fundadas en la ciencia revelaban que se trataba de un canon impostado sobre alguien que provenía de un estrato intelectual colocado en el borde anterior del positivismo, y que tempranamente había lamentado que ‘la invasión del positivismo en las artes y en las letras va ahogando en el sociedad universal todo germen de adoración a la belleza eterna’”¹⁶⁷. Una posición como la de Cané se mostraría sin embargo minoritaria por aquellos años, prácticamente barrida por esa fe desmesurada en ese progreso cuyos frutos podrían recolectarse del árbol de la ciencia.

La América del Sud, defensor del progreso y del Syllabus

El 15 de febrero de 1876 comenzó a publicarse el periódico *La América del Sud*, que ostentaba una explícita orientación católica. Su aparición es relevante dado que, como señala Miranda Lida, se lo puede considerar el primer diario católico argentino que desplegó algunas características más cercanas a los periódicos liberales de esa época¹⁶⁸. Coordinado por religiosos y laicos, la publicación pretendió ser más que un mero boletín eclesiástico, apelando a un público amplio que involucrara fuertemente al laicado, y prestando sus páginas a la publicación de todo tipo de noticias que en muchos casos excedían las cuestiones doctrinarias. Entre sus principales colaboradores puede señalarse a Santiago Estrada, hermano de José Manuel, que de hecho se convertiría en su director en 1878; éste contaba con una extensa trayectoria en el periodismo porteño,

¹⁶⁷ TERÁN, *op. cit.*, pág. 66.

¹⁶⁸ LIDA, Miranda, “Algo más que un diario católico. *La América del Sud* (1876-1880)”, en GARABEDIAN, Marcelo; SZIR, Sandra; y LIDA, Miranda, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires, Teseo, 2009.

habiendo escrito artículos para periódicos católicos y no católicos como *La Religión*, *La Nación Argentina*, *La Tribuna*. Más adelante se convertiría en un colaborador asiduo de la que posiblemente se convertiría en la publicación católica más influyente del período: el periódico *La Unión*¹⁶⁹. *La América del Sud* puede considerarse, de hecho, como el primero de diversos esfuerzos católicos por dar vida a un periódico que siguiera el modelo de los diarios liberales y que intentara competir con ellos: luego le seguirían el ya mencionado *La Unión* (1882-1890), *La Voz de la Iglesia* (1883-1911) y, como instancia cúlmine, *El Pueblo* (1900-1960).

Lida también afirma que *La América del Sud*, a diferencia de la prensa católica que vería la luz en la década siguiente, poseyó un tono relativamente moderado en sus interpelaciones a las autoridades públicas, en gran parte como consecuencia de ser publicado durante un período sin grandes conflictos entre el gobierno y los católicos. Esto no significa, sin embargo, que el diario se mantuviera en un estado de aplacada neutralidad, puesto que se enzarzó en numerosas disputas con otros medios periodísticos en el contexto del conflicto siempre latente entre católicos y anticlericales. En el contexto post *Syllabus* y post Concilio Vaticano I, *La América del Sud* desplegó un discurso fuertemente ultramontano que señaló entre sus principales enemigos a liberales y materialistas –quienes para los redactores eran, en cierta forma, las dos caras de una misma moneda. La defensa de una cosmovisión católica frente a un conjunto de perspectivas que parecían disolver los cimientos del dogma se tornó por lo tanto fundamental.

Resulta sumamente interesante, en este sentido, el artículo con que se inaugura la publicación del periódico. Puede observarse allí el reconocimiento de que existe una esfera pública, vinculada al periodismo, en proceso de expansión, y que es preciso que el catolicismo cuente con sus propios medios para exponer sus propias perspectivas:

“Cuando todos los partidos políticos, todos los intereses, todas las sociedades, y aun las sectas tienen sus órganos; cuando por todas partes, gracias al medio poderoso de la imprenta, se difunden principios y conclusiones no siempre ortodoxas, con fines mas ó menos encubiertos y tendencias mas ó menos sanas; cuando la literatura, la sátira, la moda, y otros asuntos de distinto género se lanzan a la calle en forma de periódico, invaden las casas y penetran hasta el mas retirado gabinete para comunicarse íntima y frecuentemente con sus lectores, parece muy natural que la Religión, ese don precioso con que

¹⁶⁹ PELLETTIERI, Osvaldo, *Historia del teatro argentino en Buenos Aires*, Buenos Aires, Galerna, 2005, pág. 566.

Dios ha querido hacer felices á los pueblos, tenga también sus órganos encargados de defenderla, propagarla y dar a conocer sus hechos y sus glorias”¹⁷⁰.

El artículo plantea que, a pesar de no querer involucrarse en la política partidaria, el diario tiene como objetivo intervenir en el espacio público en defensa del catolicismo. Y, como era corriente en buena parte de la retórica católica del período, el enemigo contra el que debía combatirse era el liberalismo, que hacía la guerra a la religión y representaba el “abuso de la verdadera libertad”¹⁷¹.

Al mismo tiempo, el periódico pretendía abocarse a la defensa del progreso, aunque pensado en concordancia con la religión:

“Clara es por tanto, la necesidad de un diario católico, que, consagrando sus columnas á la exposición y al triunfo de las doctrinas religiosas, promueve la verdadera ilustracion amenizandola con otros varios ramos de literatura y ciencias, y fomente el desarrollo del comercio, de la agricultura, de la industria y de todo cuanto pueda contribuir á la prosperidad de nuestra bella República”¹⁷².

Tiene sentido, entonces, que en este proyecto que pretende amalgamar la defensa del catolicismo y el progreso del país, *La América del Sud* designe como sus principios fundamentales al *Syllabus* y la Constitución –aunque tomada esta última, es pertinente aclarar, “en lo que no se oponga á la ley de Dios”¹⁷³–: el respeto por la doctrina católica podía –y debía– conciliarse con un país civilmente ordenado y colocado en la senda del desarrollo.

Del mismo modo que la noción de *progreso*, la representación de la ciencia poseería una fuerte gravitación en este periódico católico. Si puede hablarse del debate entre Estrada y Minelli como una irrupción de las polémicas en torno a la religión y la ciencia, desencadenada por la llegada del italiano a un territorio que parecía mostrarse ajeno a las especificidades de esa discusión, en la segunda mitad de la década de 1870 esta problemática se encontraría ya arraigada en la esfera pública porteña –e incluso nacional. Y no sólo es esto así, sino que puede incluso observarse una cierta convergencia con las luchas discursivas que se estaban librando en Europa.

¹⁷⁰ *La América del Sud*, nº1, 15 de febrero de 1876.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

Un ejemplo de ello se puede observar en la fuerte atención que *La América del Sud* mostraría frente al libro que, en general, se identifica como uno de los fundadores de lo que posteriormente se conocería como la “tesis del conflicto entre la ciencia y la religión”: *History of the Conflict between Science and Religion*, del científico norteamericano John William Draper. Como ya mencionamos, esta obra realizaba una crítica virulenta de la Iglesia Católica, al afirmar que a lo largo de toda su historia se había constituido en una institución que una y otra vez había bloqueado el avance de la ciencia y de la libertad de pensamiento. Draper consideraba, así, que el catolicismo *no podía* conciliarse con el progreso científico, y que ambos términos se mostraban, de un modo esencial, como mutuamente excluyentes.

El libro de Draper, según se afirma en *La América del Sud*, fue reimpresso en Londres siete veces en sólo un año, lo cual permite considerar que su difusión fue extremadamente amplia en el mundo angloparlante¹⁷⁴. A su vez, la obra fue traducida a diferentes lenguas en los años subsiguientes a su publicación: pueden contarse dos ediciones españolas¹⁷⁵, una italiana y otra francesa en 1876 –dos años después de que el libro viera la luz por primera vez.

La obra, a su vez, provocó airadas respuestas por parte de autores católicos. Gustavo Bueno menciona, para el caso español, los siguientes libros: *Luz en la Tierra; demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos*, de Abdón de Paz –publicada en 1881 como ganadora de un concurso sobre el tema organizado por la Real Academia de Ciencias Morales–; *Harmonia entre la ciencia y la religión* (1879), de Miguel Mir; *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (1879), de F. Tomás Cámara; *Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia* (1880), de A. Comellas Cluet; y *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas* (1883), de José Mendive¹⁷⁶.

Con respecto al tratamiento de este tema en *La América del Sud*, un primer artículo, relativamente aislado, fue publicado en octubre de 1876 en el que se criticaba una nota previa de *La Tribuna* que elogiaba el trabajo de Draper. Sin embargo en dicho caso la referencia es estrictamente tangencial, y es utilizada como plataforma para lanzar un ataque contra las declaraciones anticatólicas de *La Tribuna*¹⁷⁷. El año siguiente, sin embargo, se iniciaría una carga frontal contra la *Historia del Conflicto*

¹⁷⁴ *La América del Sud*, 1 de agosto de 1877.

¹⁷⁵ BUENO, Gustavo, *Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, pág. 41

¹⁷⁶ *Ibid*, pág. 42.

¹⁷⁷ *La América del Sud*, 1 de octubre de 1876.

entre la Religión y la Ciencia, dando lugar a una muy larga serie de artículos que se extenderían desde agosto a octubre de 1877 y que ocuparían la columna central en múltiples ediciones del periódico. Al llevar adelante dicha empresa, *La América del Sud* manifestaba un fuerte interés por construir la imagen de una Iglesia Católica en armonía con la ciencia, práctica recurrente en sus páginas durante los años en que fue publicado. Esta serie en particular encuentra su justificación en un nuevo artículo del autor que un año antes había comentado el texto de Draper, esta vez editado por *La Libertad*, en el que se dedica a elogiar nuevamente dicha obra. Para abordar el tema, los redactores de *La América del Sud* no desarrollaron un texto propio, sin embargo, sino que tradujeron un trabajo publicado algún tiempo antes en *La Civiltà Cattolica* –periódico al que refieren como “el arsenal más completo que para combatir en el terreno de la ciencia tienen actualmente los católicos”¹⁷⁸.

Ya referimos anteriormente al contenido del “Examen crítico de la Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia”¹⁷⁹, pero vale la pena recuperar algunos de sus postulados dado que se ve en ellos la línea apologética que seguirían la mayor parte de los textos católicos escritos sobre este tema en la Argentina. Encontramos allí, por un lado, una muy marcada discriminación entre la “buena ciencia” y la “mala ciencia”. Mientras que la primera reafirma los dogmas católicos, y se encuentra enraizada en los principios de la escolástica, la segunda se encuentra representada por un cúmulo de teorías “no probadas” cuyo objetivo fundamental es socavar las bases del catolicismo. Por otro lado, se afirma que la Iglesia fue a lo largo de la historia la principal impulsora tanto de la ciencia como de la civilización occidental; esto es, la narrativa opuesta a los planteos anticlericales, que ya habíamos observado en la réplica de Estrada a Minelli. Estas dos proposiciones serían repetidas una y otra vez por los voceros católicos. Las líneas apologéticas alternativas, que sobre todo en la vuelta de siglo comenzarían a surgir en Europa, no tendrían virtualmente ninguna representación en las intervenciones públicas de los católicos argentinos. Los trabajos de, por ejemplo, Leroy, Zahm, Loisy, Blondel o Duhem, que en diferentes áreas impugnaron ciertos elementos de la ortodoxia, no parecen haber tenido ningún asidero en el contexto local. Es pertinente detenerse, aunque sea brevemente, en los interrogantes generados por esa ausencia de discursos alternativos en el marco del catolicismo argentino.

¹⁷⁸ *La América del Sud*, 1 de agosto de 1877.

¹⁷⁹ Ver Capítulo I.

Un modo de aproximarse a dicha problemática implica analizar la incidencia de la *romanización*. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta definen este concepto como un “esfuerzo del papado por consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los Estados y a las ideologías seculares”. Así,

“...este proceso condujo a la concentración en el Pontífice y su curia del poder dogmático –del cual fue emblemática la sanción del dogma de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano del 1870-, del poder doctrinario –como lo reveló el carácter crecientemente normativo y dirigido a todo el mundo católico asumido por las encíclicas- y el poder disciplinario, con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las Iglesias locales”¹⁸⁰.

Tomando esto en consideración, resulta interesante el modo en que los escritos apologéticos de los católicos argentinos tienden a converger con el discurso elaborado desde el Vaticano. La idea de que existe una perfecta armonía entre los dogmas católicos y la ciencia y de que ésta no sólo no impidió, sino que fue la principal promotora de la “buena ciencia” pueden encontrarse en diferentes documentos pontificios, tales como el *Syllabus*, la encíclica *Quanta Cura* y en la constitución dogmática *Dei Filius*, promulgada en el contexto del Concilio Vaticano I. A su vez, una apelación tan fuerte a la autoridad de un periódico como *La Civiltà Cattolica*, que actuaba como una suerte de vocero no oficial de la Curia Romana, genera ciertas preguntas sobre el modo en que esta información se transmitía y el propio sentido de su circulación.

Al abordar esta cuestión, es llamativo observar que el discurso elaborado por *La América del Sud* diverge parcialmente con respecto a las cartas pastorales que en esos mismos años publicaba el Arzobispo Federico Aneiros; aunque esta divergencia no tuviera que ver con principios dogmáticos, sin dudas, sino con las temáticas específicas tratados por ellos. Como ya se afirmó, y esto será luego analizado con mayor profundidad, *La América del Sud* parece encontrar en los temas científicos un eje fundamental a partir del cual desplegar su discurso. Posee una infinidad de artículos publicados a este respecto, que apuntan a defender una lectura literalista de la Biblia a la par que se apropian de ciertas teorías científicas que la favorecen y atacan aquellas que no lo hacen. Las pastorales de Aneiros, por su parte, aunque igualmente virulentas y

¹⁸⁰ DI STEFANO, R. y ZANATTA, L., *op. cit.*, pág. 342.

combativas, encuentran su centro en temáticas que, al menos hasta cierto punto, podrían denominarse como filosófico-teológicas.

Sería absurdo, es preciso aclararlo, realizar una separación a todas luces artificial entre la ciencia y la filosofía-teología en el pensamiento católico ortodoxo de este período. En el marco del tomismo, cuyo influjo puede observarse mucho antes de su oficialización por medio de la encíclica *Aeternis Patris* de 1879, ambas cumplen roles diferenciados pero se encuentran, sin embargo, completamente entrelazadas. A pesar de ello, cuando se observa los textos escritos por los católicos argentinos en este período, resulta evidente que en ciertas ocasiones se enfatiza la centralidad de las ciencias naturales –aunque siempre enfatizando el trasfondo materialista o panteísta de aquellas teorías que contradicen el relato bíblico- y en otras se remite a cuestiones de orden más estrictamente “filosófico”, que en general involucran la condena de aquellos sistemas cuyo origen se adjudica a la Ilustración o incluso a la antigüedad clásica.

Afirmamos, en el capítulo anterior, que el periódico *La Relijión* tendía a centrarse en esos tópicos “filosóficos”. Y es interesante que Federico Aneiros, fundador de dicho órgano y arzobispo de Buenos Aires durante la década de 1870, mantuviera en las cartas pastorales del período que ahora analizamos un discurso centrado en dicha línea. En marzo de 1876, por ejemplo, dio luz a una pastoral en la que denunciaba al ateísmo por ser el pilar y el origen de todos los errores de la “filosofía moderna”. Analizaba, en ese marco, los principales sistemas filosóficos que a su juicio habían errado su camino: el ateísmo, el dualismo, el panteísmo y la idea según la cual la materia es increado y su existencia es eterna. Y afirmaba, a partir de ellos, que:

“Los trabajos de los filósofos, las luces, de la filosofía no han hecho más que sustituir con doctrinas enteramente negativas, que nada esplicaban, una doctrina solidamente positiva que lo esplicaba todo; esos trabajos no han producido otro resultado que reemplazar lo cierto con lo quimérico, lo sublime con lo necio, el saber con la ignorancia, la certidumbre con la duda, la razón con el delirio, las verdades mas grandes con errores lamentables y funestos, añadir una demostración más á lo que la esperiencia de treinta siglos había demostrado ya, á saber: [...] [la razón humana] renegando de Dios se ve obligada á renegar de si misma”¹⁸¹.

Y, en una carta pastoral sobre la cuaresma publicada en febrero de 1877, Aneiros profundizaba dicha línea al afirmar que:

¹⁸¹ *La América del Sud*, 5 de marzo de 1876.

“Nos dirigimos á hombres prácticos, (a) no de imaginación que se exalta en la soledad de su gabinete, no á hombres á quienes el odio del catolicismo ó simplemente el odio á los Jesuitas, quita la facultad de apreciar sanamente las cosas, sino hombres que conocen á la vez los límites de la especulación y las necesidades de la vida práctica y les preguntamos lo que piensan acerca del proyecto de confiar á la filosofía, sólo reducida á sus propios recursos y en la hipótesis de la disolución de las instituciones religiosas todo el ejercicio del ministerio espiritual en las sociedades modernas. Tenemos á los filósofos encargados de hablar á los hombres de la libertad y de la vida futura”¹⁸².

El eje del discurso de Aneiros, como puede observarse, se ve constituido por una crítica de la *filosofía* más que de las ciencias naturales o de las disciplinas abocadas al estudio de la historia. En aquellas ocasiones en que utiliza la palabra “ciencia”, de hecho, parece remitir a una categoría cercana a la “filosofía natural” –en cuanto análisis más especulativo que experimental de la naturaleza- que a una noción de ciencia tendiente a la aplicación del método hipotético-deductivo¹⁸³.

Los artículos publicados en *La América del Sud*, por otro lado, se encuentran mucho más centrados en cuestiones que podrían situarse dentro del marco de lo que convencionalmente comenzaba a definirse como “ciencia”. Dicho periódico se ocupa de temáticas vinculadas a la geología, la biología, la astronomía y la historia que no encuentran ningún lugar en los escritos de Aneiros. Más allá de que, como ya indicamos, estos textos entremezclan los tópicos “científicos” con cuestiones de índole filosófico-teológica –una distinción conceptual que los voceros católicos bien podrían haber considerado espuria- la divergencia temática no deja de ser notable.

Esta exposición nos conduce, nuevamente, a la pregunta sobre la *romanización*. Es preciso aclarar, en cualquier caso, que nuestra aproximación de ningún modo pretende agotar dicha problemática, cuyas aristas se ramifican en direcciones que no podríamos aquí abordar. Dos son los fenómenos que pueden resultar de interés, con respecto a este tema. En primer lugar, lo que parece ser una total ausencia de expresiones heterodoxas vertidas por aquellos que se erigen como voceros públicos del catolicismo; a pesar de los conflictos políticos que atravesarían buena parte del período, y que llegarían a enfrentar a los defensores de la Iglesia con aquellos católicos que optaban por el laicismo, en ningún momento parece observarse la expresión de

¹⁸² *La América del Sud*, 14 y 15 de febrero de 1877.

¹⁸³ Cabe recordar que, como afirman Artigas, Glick y Martínez, en ocasiones era difícil conciliar el pensamiento metafísico de muchos miembros del clero con los requerimientos del método hipotético-deductivo que suele aplicarse en las ciencias naturales. Ver ARTIGAS, GLICK y MARTÍNEZ, *op. cit.*, pág. 92.

opiniones dogmáticas que se puedan considerar contrarias a la ortodoxia en lo que respecta a estas cuestiones –lo que sí ocurría y ocurriría en Europa y en Estados Unidos, sobre todo en lo que concierne a la exégesis bíblica *vis à vis* los avances de las ciencias naturales y de la “alta crítica”. En segundo lugar, resulta interesante que los temas “científicos”, que parecían obsesionar a los laicos y religiosos que escribían en *La América del Sud*, se hallen virtualmente ausentes de las pastorales del arzobispado¹⁸⁴.

Con respecto al primer punto puede ser pertinente mencionar un artículo escrito años más tarde por Gustavo Franceschi, cuando, en la década de 1900, la problemática “modernista” agitaba las aguas del mundo católico. En la edición de 1907 de la *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, Franceschi escribía que

“En nuestra república, no ha tenido, que sepamos, entrada alguna el modernismo. Esto se debe entre otras causas á que el clero no tiene tiempo ni oportunidad de consagrarse á las arduas cuestiones de teología, exégesis y filosofía. No conocemos en castellano autor alguno que trate de una manera algo completa el asunto en debate. Los libros y revistas que lo estudian están escritos principalmente en francés, inglés e italiano”¹⁸⁵.

Lo anterior apunta a una línea similar a la que sostiene Miguel De Asúa, según quien: “...durante este período no hubo naturalistas católicos de significación en Argentina. El tema de Darwin y la evolución, al menos en la escena pública, estuvieron en manos de personajes de la vida política, periodística e intelectual, abogados y médicos en función de polemistas”¹⁸⁶. En la Argentina de esos años no existían instituciones intelectuales católicas que pudieran compararse con aquellas que funcionaban en Francia o Alemania. De hecho, durante la última década del siglo XIX comenzaría a tomar fuerza el proyecto de creación de una universidad católica, que pudiera elevar el nivel de instrucción del clero y el laicado para paliar justamente la ausencia de adecuados centros de instrucción¹⁸⁷. Las teorías exegéticas y dogmáticas heterodoxas tendieron a surgir en aquellas instituciones católicas que contaban con un

¹⁸⁴ Esto no sería siempre así. En una pastoral de 1894 el mismo Aneiros aludiría muy puntualmente a la ciencia. Afirmaría allí la no contradicción entre ésta y el catolicismo, sustentando su planteo en una enumeración de científicos que eran, a la vez, “sabios, piadosos y creyentes”. *La Voz de la Iglesia*, 8 de febrero de 1894.

¹⁸⁵ FRANCESCHI, Gustavo, *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, Año VII, 1907, pág. 801.

¹⁸⁶ DE ASÚA, *op. cit.*, págs. 50-51.

¹⁸⁷ En las cartas pastorales y artículos editados en publicaciones del período, de hecho, tampoco se puede observar una elaboración muy profunda con respecto al neotomismo, que en ese momento se consolidaba en el Vaticano. Más allá de algunas menciones aisladas de Santo Tomás y su pensamiento, es difícil encontrar una exposición erudita con respecto a dicho tema. Esto a pesar de que el discurso de los católicos argentinos, con respecto a la ciencia, se ciñera a postulados neotomistas.

sólido desarrollo intelectual: los casos de Loisy y Zahm posiblemente sean los más claros a este respecto.

En el contexto argentino, como puede extraerse de los pasajes antes citados, el debate sobre cuestiones de orden científico o exegético resultó más bien limitado, y parece haberse subordinado en su mayor parte a las necesidades políticas dictaminadas por las coyunturas cambiantes. Así, los discursos más cercanos a la ortodoxia, llegados desde el Vaticano o desde órganos periodísticos particularmente autorizados como *La Civiltà Cattolica*, se convertían en una herramienta para librar esa “guerra cultural” que, a pesar de contar con numerosos antecedentes, terminó de eclosionar en la década de 1880. Las exigencias de un contexto marcado por el conflicto con sectores anticlericales y/o laicistas, sumadas a la relativa debilidad de las instituciones intelectuales católicas del país, impulsaron este proceso de *romanización*, pero, de algún modo, invertido: más que pensar en la imposición vertical de discursos y contenidos dogmáticos, tiene sentido pensar en su apropiación activa por parte de sujetos que los requerían para librar sus propias batallas. Como ya afirmaran Di Stefano y Zanatta¹⁸⁸, este proceso requiere ser pensado en su doble direccionalidad.

Por otro lado, sería difícil comprender estos desarrollos sin referir a lo que Eric Hobsbawm denomina la “unificación del mundo” que se desarrolló en esos años. Según dicho autor, desde mediados del siglo XIX resultó de extraordinaria importancia el “principio de unión entre las regiones más apartadas de la Tierra, a través de medios de comunicación que no tenían precedentes en cuanto a regularidad, a capacidad para transportar gran número de personas y productos y, sobre todo, en cuanto a velocidad, esto es, el ferrocarril, el barco de vapor y el telégrafo”¹⁸⁹. Si en 1862, cuando Estrada se abocó a refutar las lecciones de Minelli, centró su argumentación en dos libros que tenían veinte años de antigüedad –o aún más-, y cuyo recorrido hasta llegar a sus manos resultaría difícil precisar, el escenario se mostraba muy distinto menos de veinte años más tarde. El nivel de conocimiento que manifiestan los articulistas de *La América del Sud* sobre las principales discusiones desarrolladas en Europa parece relativamente elevado, como lo demuestra el caso de Draper. Su libro, *History of the Conflict between Religion and Science*, se publicó en Estados Unidos en 1874. En 1876 la obra era

¹⁸⁸ Según dichos autores, “Inmersa en un clima en el que la vida pública se emancipaba de la tutela de la Iglesia y de su doctrina, aquella identificó en el cordón umbilical que la unía a la Santa Sede una fuente vital de defensa contra sus enemigos y de energías para resistir, reforzarse y preparar la contraofensiva”. DI STEFANO y ZANATTA, *op. cit.*, pág. 343.

¹⁸⁹ HOBBSAWM, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica, 1998, pág. 64.

traducida en España y ese mismo años se la mencionaba por primera vez en *La América del Sud*, como respuesta a un artículo laudatorio publicado por *La Tribuna*. En 1877 *La Civiltà Cattolica* editaba el “Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza”, de G. M. Cornoldi. Ese mismo año, algunos meses más tardes, el “Examen crítico” aparecía en las páginas de *La América del Sud*. Lo mismo ocurría con el libro *Del darwinismo ó el hombre-mono*, del médico católico francés Constantine James. Publicado en Francia en 1877, ese mismo año era resumido en una serie de artículos del periódico argentino.

Los publicistas católicos podían acceder a un enorme caudal de información con mucha más velocidad que antes, lo cual resultaba de gran utilidad para combatir a enemigos anticlericales que apelaban a argumentos científicos para atacar a la Iglesia; un área en la que difícilmente se mostraran muy avezados. Esta voraz absorción de información internacional, en cualquier caso, no parece repetirse en todas las instancias: como antes se señaló, el arzobispo Aneiros se atenía a un discurso casi idéntico al que había sostenido veinte años antes. Cualquiera que sea el motivo de esta divergencia, puede observarse que no existía una monolítica homogeneización discursiva en los distintos espacios del catolicismo argentino, más allá de algunos puntos que posiblemente no pudieran transgredirse. Y, en este marco, la “unificación del mundo” descrita por Hobsbawm actuó como un factor que acercó la posición de los católicos argentinos al de la Iglesia Romana, aunque menos por una imposición de dogmas y contenidos que por la necesidad de los primeros de incorporar un discurso pretendidamente legítimo –aquel emanado del Vaticano- para enfrentarse a una fuente de legitimidad alternativa que se volvía cada vez más poderosa –aquella que emanaba de los hombres de ciencia y sus instituciones.

Más allá de que en este período, entonces, la Curia Romana intentara cimentar su control sobre las Iglesias locales y el mundo católico en general por medio de la romanización, debe tenerse en cuenta que no fue éste el único factor que hizo a los católicos –al menos en la Argentina- más *romanos*. Como ya se afirmó, es preciso considerar que, en lo que respecta a sus intereses inmediatos, los católicos argentinos posiblemente ubicaran un interés mucho mayor en las batallas locales contra el laicismo y el anticlericalismo que en las potenciales imposiciones dogmáticas –o incluso institucionales- que pudieran provenir del Vaticano. No hay dudas de que, al menos en lo relativo a la ciencia, muchos católicos buscaron activamente incorporar ese flujo informativo que manaba de allí. Y, por otro lado, es necesario considerar que, incluso si

el catolicismo argentino se romanizaba, de algún u otro modo, esto no significó que se viera sometida a una uniformización de sus contenidos. Como muestra la diferencia entre los textos de Aneiros y aquellos que se publicaban en *La América del Sud*, una miríada de circunstancias –desde la trayectoria personal, hasta el público al que se apelaba y el espacio institucional ocupado- podían incidir en los intereses específicos que perseguía cada discurso. Es posible que en otros ámbitos nacionales, donde un mayor desarrollo de los centros intelectuales vinculados al catolicismo quizá generara intereses diferentes a aquellos centrados en un combate sin cuartel contra el vilipendiado liberalismo, la situación fuera muy distinta. Pero éste distaba de ser el caso en la Argentina finisecular.

En el contexto de esta circulación internacional, y apropiación local, de información relativa a la ciencia, puede observarse que el marco general del discurso apologético católicos es similar al que se observaba en los escritos de Estrada, aunque los referentes se fueran adaptando a las teorías científicas que se habían difundido por aquellos años. El ejemplo más claro de ello es, sin dudas, la fuerte atención prestada al tema del darwinismo. Según Levin y Novoa, “Para 1880 se podía encontrar referencias a Darwin virtualmente en todos los periódicos y revistas, y es probable que la mayor parte del público ilustrado se hubiera formado algún tipo de opinión sobre la nueva ciencia”¹⁹⁰. Y la prensa católica no escaparía a esta tendencia general.

En julio de 1877 *La América del Sud* comenzó a publicar una extensa serie de artículos en los que se reseñaba un libro recientemente publicado en Francia: *Del Darwinismo ó el hombre-mono*, escrito por el Dr. Constantine James. La persona encargada de escribir la presentación del libro situaba el debate sobre el darwinismo, inflexiblemente, en el marco del conflicto entre el catolicismo y sus enemigos. En sus propias palabras:

“Si lo que hoy se conoce con el nombre de *Darwinismo* no fuera una doctrina, sistema o cosa así radicalmente en oposición con el catolicismo; si no tuviese en su favor el para muchos título inapreciable de pretender nada menos que destruir la enseñanza infalible de la Iglesia, de juro que no contaría con tantos decididos partidarios como hoy se echan, sin saber lo que se pescan, tras las aguas del naturalista inglés, autor del sistema acaso más disparatado y absurdo que haya salido del humano meollo, ora se lo mire por su aspecto científico, ora se lo considere desde el punto de vista del más vulgar sentido común”¹⁹¹.

¹⁹⁰ LEVIN y NOVOA, *op. cit.*, pág 84.

¹⁹¹ *La América del Sud*, 21 de julio de 1877.

Se afirmaba, entonces, que científicamente el darwinismo constituía un absurdo, y que sólo podía sostenerse al haber sido erigido como ariete privilegiado del anticatolicismo. Así, se le negaba al darwinismo cualquier novedad verdaderamente esencial al inscribírselo como un exponente más –aunque fuera “su expresión más abyecta y vil”- en aquella larga tradición materialista que reunía a personajes tan dispares como Epicuro, Lucrecio, Carl Vogt y Ludwig Büchner. A través del libro de James, que en cualquier caso desarrolla más una sátira del darwinismo que una refutación sistemática de sus postulados, se pretendía demostrar la imposibilidad de que tal sistema poseyera algún tipo de validez.

Y la crítica de las teorías de Darwin, ciertamente, no se limitaba a la ciudad de Buenos Aires. En 1883, Monseñor Pablo Cabrera publicó en Córdoba su libro *Fundamentos de la religión*. El caso de Cabrera es interesante dado que, entre los miembros del clero que vivieron en esos años, parece haber sido uno de los pocos que logró una relativa inserción, a partir de sus trabajos etnológicos, en los círculos científicos argentinos. Como señala Mariela Eleonora Zabala,

“Él había desempeñado distintos cargos en la Universidad [de Córdoba] relacionados con el cuidado de los documentos históricos, había representado a la institución académica en el Congreso Científico Internacional de Americanistas de 1910 con un trabajo sobre Los Lules, y en el espacio editorial de la casa publicaba incesantemente artículos sobre las poblaciones pasadas y la historia de la universidad. También era miembro desde 1915 de la Academia Nacional de la Ciencia, y en el ámbito de la Provincia de Córdoba ocupaba desde 1919 el cargo de Director del Museo Histórico Nacional”¹⁹².

Cabrera, de hecho, fue uno de los pioneros de la antropología cordobesa, y cuando dicha disciplina comenzó a dictarse en la Universidad Nacional de Córdoba, en 1925, fue convocado para dictar el curso de “Investigaciones sobre Etnografía Argentina”¹⁹³.

Mucho antes de comenzar su extensa trayectoria dentro de las instituciones académicas laicas, Cabrera dio a conocer esta primera obra, *Fundamentos de la religión*. Corría el año de 1883, y el ambiente se encontraba ya caldeado por las arduas polémicas que había suscitado el Congreso Pedagógico organizado el año anterior. En

¹⁹² ZABALA, *op. cit.*, pág. 19.

¹⁹³ *Ibid.*

ese contexto, un Cabrera de 23 años y recién ordenado como sacerdote publicó un libro que representa una suerte de oda al ultramontanismo. El texto refleja el espíritu de documentos pontificios como el *Syllabus* y de la Constitución Dogmática *Dei Filius*. Su sección final, de hecho, está dedicada a realizar una enérgica defensa del *Syllabus*:

“El Syllabus no condena el verdadero progreso y la verdadera civilizacion. Condena si, al vicio y á la barbarie disfrazados con el nombre de civilizacion y de progreso, y que no se ocupan mas que en el bien material, y que halagan á las pasiones con daño de las buenas costumbres y de la salud de las almas. Esta civilizacion es falsa y tiende á la ruina y desquicio de la sociedad. Con razon, pues, la ha condenado el Syllabus”¹⁹⁴.

En este universo de antinomias, la pugna entre la ciencia “verdadera” y “falsa” encontraba también su lugar. Y, como sería usual en esos años, el darwinismo se convertía en el estandarte más detestable de esa ciencia equivocada. Al igual que en el artículo de *La América del Sud* que antes mencionamos, sitúa indeclinablemente al darwinismo en el marco del materialismo, según el cual “el hombre no difiere esencialmente de los brutos ó de los vegetales”¹⁹⁵. En dicho contexto, puede afirmar Cabrera que:

“Célebre es por su ridiculez y absurdidad el sistema inventado por Darwin, segun el cual, el hombre no es mas que un *mono transformado y perfeccionado*. Esta estúpida aberracion no ha dejado de tener algunos paregiristas –Pero la ciencia verdadera, la crítica séria y el sentido comun desprecian este sistema y lo miran como una teoria descabellada, y á Darwin y sus secuaces como unos soñadores é ilusos dignos de lástima ó de desprecio”¹⁹⁶.

A pesar de que tanto en la aparente totalidad de los casos es la “ciencia verdadera” la que emerge como inexpugnable refutación de las teorías evolucionistas, no puede soslayarse el espíritu fuertemente emocional y patético que manifiesta el discurso católico al respecto de este tema –que induce a Cabrera, por ejemplo, a desdeñar las teorías de Darwin como una “estúpida aberración”. Recuperando las palabras antes citadas de Miguel De Asúa, “La sensibilidad cultural de mediados del siglo XIX consideraba altamente ofensiva la lisa y llana equiparación del ser humano

¹⁹⁴ CABRERA, Pablo, *Fundamentos de la religión, al alcance de todos*, Mendoza, Tipografía Bazar Madrileño, 1883, pág. 44.

¹⁹⁵ *Ibid*, pág. 13.

¹⁹⁶ *Ibid*.

con los animales”¹⁹⁷. No sólo quienes se identificaban como defensores de la Iglesia, por lo tanto, podían sentir un fuerte resquemor con respecto a las ideas de Darwin. Como refiere Marcelo Montserrat, en un ensayo de 1875 Miguel Cané se preguntaba: “¿El hombre es mono o ángel? Yo, señor, me pongo del lado de los ángeles. Repudio con indignación y asco esas novedosísimas teorías”¹⁹⁸. La ocasión de dicho alegato venía dada por la publicación, pocos meses antes, de la novela *Dos partidos en lucha*, escrito por el joven Eduardo Holmberg. Éste relataba, en dicha obra, un ficticio debate entre darwinistas y anti-transformistas –que de hecho involucraba al propio Darwin, arribado a Buenos Aires para participar de la polémica- que concluía con la victoria de los primeros. Por medio de personajes que, de acuerdo con Montserrat, representaban a figuras contemporáneas de la ciencia argentina, Holmberg delimitaba los dos campos en pugna tanto en términos tanto científicos como ideológicos. Paleolitz, detractor de Darwin, defiende la doctrina “sagrada para algunos por cuanto no rechaza la narración mosaica, la que sostiene que descendemos de barro sucio, lo que es más noble que descender del mono”. Pascasio Griffitz, paladín del evolucionismo, reflexiona por su parte que:

“Si triunfan los rabianistas [anti-evolucionistas], veremos la propaganda del *status quo*, con toda su sombra, con toda su necia firmeza. Las ciencias no adelantarán, y si adelantan, será de una manera negativa, a mi modo de ver. Si por el contrario triunfamos los darwinistas...es incuestionable que tiene que tener que alterarse por completo la norma social, y, o estalla una revolución filosófica de una trascendencia incalculable, o llega la indiferencia hasta el extremo de no saber apreciar la influencia de una doctrina científica en la marcha de una sociedad”¹⁹⁹.

Quienes se oponían a la evolución, vinculados a la irracionalidad dogmática que ve el origen del hombre en el “barro sucio”, no permitirán el avance de la ciencia si triunfan. Los darwinistas, en cambio, son los profetas de una pronta “revolución filosófica” que necesariamente alterará la “norma social”. La dicotomía no podía ser más tajante. Esto no significa, como podrá inferirse, que efectivamente existieran dos “bandos” tan nítidamente diferenciados y homogéneos en sus características. El científico de mayor prestigio con el que contaba la Argentina en ese momento, el prusiano Hermann Burmeister, rechazaba la evolución aunque por motivos más ligados

¹⁹⁷ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 214.

¹⁹⁸ CANÉ, Miguel, *Ensayos*, págs. 111-114- Citado en MONTSERRAT, *op. cit.*

¹⁹⁹ Citado en MONTSERRAT, *op. cit.*, pág. 41.

a su formación científica que a sus convicciones religiosas. A su vez, muchos defensores de la evolución tenían dificultades para asimilar la selección natural darwiniana. Según Levin Y Novoa:

“...para 1870 estaba claro que el Darwinismo no era una mera continuación de la vieja tradición representada por la filosofía natural o las ideas de la Ilustración Francesa, sino una radical desviación de ellas. El reconocimiento de este hecho puso en peligro la concepción de la ciencia como la expresión de una cultura universal inherente en la construcción de naciones civilizadas. Darwin no estaba interesado en crear una narrativa universal que pusiera a la naturaleza y a las sociedades humanas en términos análogos. Más importante aún, su noción de temporalidad fue quizá la parte más dañina de su teoría, porque su exposición de la contingencia evolutiva socavaba la noción de una escala de tiempo universal a lo largo de la cual el progreso compartido de todos los individuos hacia su destino unificado podía ser medida. [...] la revolución Darwiniana dejó un vacío filosófico que era difícil de llenar²⁰⁰”.

El propio Sarmiento, uno de los más apasionados del evolucionismo en la Argentina, tendría serias dificultades para lidiar con la aridez moral del darwinismo; si las ideas de Lamarck le habían permitido imaginar un perfeccionamiento constante de la humanidad, los planteos de Darwin generaban un espacio menos propicio para ese tipo de extrapolaciones. Es por eso, señala Montserrat, que el ex-presidente se decantaría por las teorías cosmológicas de Spencer frente a un Darwin que se mantenía neutral en cuanto al hombre y el futuro de su desarrollo moral. Así, en una carta escrita a Francisco P. Moreno en 1883, Sarmiento declaraba que:

“Bien rastrea usted las ideas evolucionistas de Spencer que he proclamado abiertamente en materia social, dejando a usted y a Ameghino las darwinistas, si de ello los convence el andar tras su ilustre huella. Yo no tengo la pretensión ni el derecho de serlo. Con Spencer me entiendo, porque andamos el mismo camino”²⁰¹.

En el caso de los artículos anti-evolucionistas publicados por *La América del Sud* también puede observarse la presencia de un cierto contenido que va más allá de la estrecha discusión científica, o incluso de la discusión religiosa. Aunque siempre asociada a estos dos elementos, se manifiesta en dichos textos una percepción de afrenta a la dignidad humana, que pone de cabeza al mundo como había sido conocido hasta ese momento. En un artículo aparecido en el diario en agosto de 1877, en el que se

²⁰⁰ LEVIN y NOVOA, *op. cit.*, pág. 74.

²⁰¹ Citado en MONTSERRAT, *op. cit.*, pág. 26.

comentaban las diferentes teorías existentes sobre el origen del hombre, su autor reflexionaba:

“...supongamos que se ponen de acuerdo todos los sabios, ¿qué es lo que se pretende probar? ¿Que somos animales perfeccionados, y de consiguiente con un alma mortal?

Es decir, animales sabios, nada más.

Pero entonces, ¿donde está lo sublime, lo infinito? ¿De qué sirven las aspiraciones del hombre? ¿Porque premia la virtud y castiga el vicio? ¿Porque tiene el sentimiento de lo justo y de lo injusto? Como aprecia lo bueno, lo bello, lo generoso?”²⁰².

La respuesta a estas preguntas, como puede esperarse, remitía a que el hombre, en cuanto poseedor de un alma inmortal y subordinado “á la sabiduría que es Dios”, ocupa un lugar esencialmente particular en el ámbito de la Creación. Esta percepción de absurdo y de pérdida de sentido, de hecho, acompañaba en general al juicio sobre el “materialismo”, del cual las teorías evolucionistas se percibían como un –muy importante- componente. Resulta de particular interés citar *in extenso* un artículo que explicita muy claramente dicho punto. En referencia a estos asuntos, se afirma que:

“Hay en la naturaleza del materialismo un no sé qué de antipático y repulsivo, que hace necesaria cierta violencia hasta para refutarle. Tratar en serio el asunto, plantear esas teorías horriblemente degradantes que admiran á la naturaleza, desconciertan á la razón y ultrajan a la fé, detenerse en refutar esos prodigiosos descubrimientos, que sobre el hombre mono, el hombre pez, el hombre molusco y demás insignes farsas nos regalan *los sábios de nuestros tiempos*, es inferir un agravio demasiado pesado á la dignidad humana.

[...] En nombre del progreso de la humanidad se busca con el escalpelo en cerebros helados y en apagados corazones el misterio de la existencia, como si la muerte pudiera revelar los secretos de la vida, pero por más que trabajéis en vuestros laboratorios no nos intimidáis, obreros de la muerte. Por más que pulvericéis los cadáveres, nunca hareis brotar de ellos, ni un gérmen de libertad, ni un grano de virtud, ni una chispa de ingenio, ni un átomo de progreso. Os empeñáis en no encontrar en el hombre más que materia, huesos, tendones, filamentos, sangre, vida carnal y grosera; os gozáis en no presentarnos sinó haces de huesos, cadáveres y más cadáveres, corrupcion y mas corrupcion, disolucion y más disolucion, podredumbre y más podredumbre, pero, ¿qué podeis probar con tan ingrata tarea?”²⁰³

²⁰² *La América del Sud*, 9 de agosto de 1877.

²⁰³ *La América del Sud*, 2 de septiembre de 1886.

Se desprende de este pasaje una sensibilidad que recuerda a ese “lamento de Cané” del que hablara Terán, en el que se renegaba de esa invasión positivista que ahogaba “todo germen de adoración a la belleza eterna”. Pero, si Cané pretendía defender una cultura humanista que se nutría de las artes y las letras, en este caso se defendía una visión del mundo que reivindicaba la dignidad especial del hombre en el marco del plan omnicomprendido trazado por la Providencia. Dicha apreciación se combinaba con una defensa del dogma católico y la apelación a una apropiación particular de la ciencia para condenar a aquellos “sublimes doctores fisiológicos” que en sus “perfumados gabinetes” no hacían más que desquiciar el orden del mundo. Y, como ya afirmamos, esto no era nuevo: “...es el materialismo del siglo diez y ocho cubierto con la gasa transparente de retumbantes términos”²⁰⁴.

Los editores de *La América del Sud* no articularon este tipo de discurso a la manera de un soliloquio, sino que accionaban y reaccionaban frente a las novedades que emergían en la esfera pública y a lo actuado por aquellos a quienes percibían como sus adversarios. La refutación de Draper es sólo un caso entre otros que atestiguan el enfrentamiento entre dicho periódico y *La Tribuna*, que se convertiría en un antagonista recurrente²⁰⁵. El 5 de marzo de 1876, en su “Sección científica”, *La América del Sud* publicó un artículo llamado “Algunas observaciones a los que defienden los hombres prehistóricos”²⁰⁶. En él –a partir de razonamientos que ponían de manifiesto un fuerte *dilettantismo* en materia científica- se afirmaba que el hombre no podía tener 300.000 años de antigüedad, dado que, asumiendo una determinada tasa de periódica duplicación poblacional, la cantidad de personas sobre la Tierra sería enorme. Y, de acuerdo con “el famoso economista inglés” Malthus, el planeta no podía sostener más habitantes que los existentes en aquel momento, puesto que faltaría el territorio necesario para producir alimentos.

Algunos días más tarde desde *La Tribuna* se respondía que la autoridad de la doctrina revelada era “dudosa” y que “La ciencia ha formado en medio del espanto de

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *La Tribuna* (1853-1884), fundado por los hermanos Héctor y Mariano Varela, fue un periódico que – además de dedicarse a actividades político-facciosas, que lo condujeron a apoyar las candidaturas de Sarmiento y Avellaneda- se caracterizó por mantener una mirada crítica con respecto a la Iglesia Católica. Si bien nunca renegando de, como mínimo, un cierto cristianismo genérico –como señala Di Stefano para algunos anticlericales del período-, el periódico se mostró enfrentado a muchas decisiones adoptadas por la Iglesia, tales como el decreto de la infalibilidad papal.

²⁰⁶ *La América del Sud*, 5 de marzo de 1876.

las generaciones aferradas á los viejos dogmas, una nueva concepción del creador y de la creación”²⁰⁷. Publicaba este periódico, en contra de la cosmogonía mosaica, que:

“En el principio se extendía la mar de las primeras edades, y la tierra estaba oculta bajo las olas. Debajo de las olas se formaba una vegetación marina, fucoide [...]. El segundo día empezó a asomar en aquellos mares tibios, algo como la cabellera empapada de un hombre, que sale del fondo de las aguas. Eran las primeras plantas terrestres, los líquens, los musgos que empezaban á brotar en los légamos formados por las algas y las conchas del mar silúrico”²⁰⁸.

En *La América del Sud* se niega que una explicación como ésta represente una novedad, puesto que “Ellos podrán vestir de nuevo los antiguos fantasmas; pero no os delinearán una nueva figura, aunque sea deforme, porque no son capaces ni de un absurdo original”²⁰⁹. Y para negar el relato postulado por *La Tribuna* recurren – sugestivamente- a una triple argumentación: filosófica, histórica y geológica. Con respecto al primer punto, afirman que ese “mar de las primeras edades” reviste en la lectura de dicho periódico un carácter eterno que no puede ser posible: “La mar no puede ser eterna. Siendolo, ó sería independiente de Dios, ó ella misma sería Dios”. Si el mar fuera eterno, y por lo tanto convergiera con Dios, sería contradictorio que contenga a la vez la esencia de la quietud y del movimiento. Si existió en él un momento de quietud, una fuerza externa debería haberle impreso el movimiento que tiende a manifestar. Solo Dios puede ser “simplicismo e inmutable”. “El no se muda: El solo se modifica; solo se mudan, modifican y salen á la luz las cosas que El, en su ciencia infinita y en su poder ilimitado, conoce desde la eternidad, con prevención de que salgan a la luz en tal o cual tiempo”²¹⁰. Desde un punto de vista filosófico, y reactualizando una discusión característica de la Ilustración, la materia no podía existir por sí misma.

El segundo argumento, que ya se encontraba presente en la exposición de Estrada antes analizada, apunta a demostrar la veracidad del Génesis a partir de la comparación con las tradiciones históricas de diferentes pueblos antiguos. Se apela, así, a crónicas como aquella redactada por Beroso el Caldeo, o la historia de Egipto y China,

²⁰⁷ Citado en *La América del Sud*, 18 de marzo de 1876.

La Tribuna, como puede notarse, no niega la existencia de un Creador, aunque modifique fuertemente su lugar y el sentido de la Revelación. Realiza una recusación de las creencias católicas desde ese “cristianismo genérico” señalado por Di Stefano.

²⁰⁸ Citado en *La América del Sud*, 17 y 18 de marzo de 1876.

²⁰⁹ *La América del Sud*, 18 de marzo de 1876.

²¹⁰ *Ibid.*

para demostrar las similitudes con la narración mosaica. Desde *La Tribuna* se responde ante dicha exposición que:

“Aun no ha concluido su réplica el diario que defiende no solo las ideas y los intereses de la iglesia, sino sus preocupaciones...

En vano exhuma citas de autoridades ortodoxas, en vano reproduce los argumentos que tuvieron razón de ser en otra época, cuando aún no había nacido la geología, y rehecho los MUNDOS ANTERIORES, compulsando sus cálculos en documentos de piedra.

El colega gasta su tiempo, el caudal de sus fuerzas intelectuales, en juegos estériles de gimnasia, la gimnasia del sofisma”²¹¹.

Desairado por dicha respuesta, el articulista de *La América del Sud* denuncia que se pueda considerar una “fábula” el relato de la Biblia y remite al propio terreno que *La Tribuna* pretende dominar: la geología. Las ideas esgrimidas, sin embargo, difieren con respecto a aquellas que utilizara Estrada en su polémica con Minelli. Si éste, siguiendo a Weisman y a Nicolas, se había apropiado de las últimas teorías científicas en un afán por demostrar que confirmaban el relato mosaico, el articulista de *La América del Sud* apela más bien a una *puesta en duda*, lo cual será recurrente en los años posteriores: “Hay más de ochenta sistemas geológicos: todos ellos se creen fuertes, todos sábios, todos coronados con la aureola brillante de la ciencia; pero todos ellos son distintos. ¿Cómo así? Si la verdad es una, si no puede haber razón para los que digan ‘sí’ y para los que digan ‘no’ ¿por qué tantas discrepancias?”²¹². Refieren, por su parte, al libro *Recherches philosophiques sur les Américains* (1771), de Cornelius de Pauw, para mostrar que los fósiles pueden tener muchos menos años de lo que suele considerarse. Por otro lado, “Las conchas y cuerpos marinos que se descubren en lugares tan distantes no prueban otra cosa que la verdad del diluvio, que tan grande trastorno causó en toda la naturaleza”²¹³. Y estos argumentos se completaban con la afirmación de que la Iglesia había actuado siempre como una fuerte impulsora de la ciencia, aduciendo por ejemplo que las teorías de Copérnico habían sido aceptadas por los sabios católicos a él contemporáneos.

Éste y otros ejemplos indican que la ciencia se había ya instalado como un referente disputado en la Argentina de ese período. Mientras que sectores anticlericales

²¹¹ Citado en *La América del Sud*, 24 de marzo de 1876.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

pretendían recurrir a ella para demostrar el absurdo de apearse a los relatos expuestos en la Biblia, los defensores del catolicismo procuraban invertir dicha ecuación y, modificando el sentido de “lo científico” utilizado por los primeros, introducir a la ciencia como un elemento central de su propia narrativa. Y este eje discursivo no se reduciría a una pura polémica lanzada desde los periódicos, sino que comenzaría a infiltrarse, sobre todo en la década de 1880, en las discusiones políticas de aquellos años.

La penetración de la polémica en torno a la ciencia y la religión en los debates parlamentarios nacionales

El 25 de agosto de 1877 el senador Jerónimo Cortés presentó un proyecto de ley según el cual los alumnos de colegios particulares podrían presentarse a examen en los colegios nacionales, y así recibir los mismos certificados que quienes habían concurrido a dichas instituciones. El debate de fondo, vinculado a los alcances de la “libertad de enseñanza”, tendió a convertirse en una polémica sobre la posibilidad de que la educación brindada por instituciones confesionales fuera analogada a la que se dictaba en los colegios nacionales. Al presentar Cortés su proyecto afirmaba que “Sin consideración alguna al culto dominante y oficial, nada les impide [a los profesores de los colegios nacionales], si así les place, atacar al catolicismo, refutar la Biblia, ridiculizar las cosas sagradas y aun blasfemar de Cristo...”²¹⁴. Ese monopolio “desvergonzado” podría ser aniquilado a través de su proyecto de ley, lo cual permitiría acabar con esa afrenta a “los más bellos principios consignados en la Constitución”.

Los argumentos esgrimidos en el debate fueron de diversa índole, incluyendo cuestiones de orden económico y dudas sobre la calidad educativa que podrían proveer los colegios particulares. La cuestión religiosa, sin embargo, alcanzó una particular estridencia que por momentos subsumió todo el debate a sus propios términos. Es cierto, como afirma Héctor Recalde, que las posiciones sostenidas por Vicente Fidel López, del lado liberal, y Félix Frías –junto al cordobés Pedro Funes, a quien Recalde no menciona- del lado católico, “fueron posiciones extremas, que la mayoría de la

²¹⁴ ODENA, Ernesto León, *Debates parlamentarios sobre instrucción pública*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1904, pág. 9.

Cámara dejó de lado, inclinándose por una solución en apariencia equidistante”²¹⁵. Pero los extensos y declamatorios discursos de dichos personajes otorgaron un cierto tono de radicalidad a los debates. Y, en el marco de dicha escalada en la virulencia de las posiciones, la ciencia se introdujo como un referente central para defender las opiniones antagónicas.

Vicente Fidel López, con una larga trayectoria en el ámbito político y cultural argentino a cuestas, se erigió como el vocero de la posición liberal y “libre pensadora”. Había dejado el cargo de rector de la Universidad de Buenos Aires, que ocupó entre 1874 y 1877, poco tiempo antes de que Cortés presentara su proyecto, y encaró la polémica como representante de ese universo letrado. Afirmaba que “nosotros debemos dirigir la educación a fin de hacer amar la libertad y sus progresos en todo sentido; y no podemos admitir ni doctrinas, ni teorías, ni principios, que vengan del siglo XIV, y que traen en pos de sí todas las miserias de los malos hábitos y de una educación retardataria, como la que imperaba en esos tiempos de despotismo”. Este anhelo comprendía, entre otras cosas, que la enseñanza no fuera impartida “á condición de presentarle [a los profesores] cada mes el boleto de confesión”²¹⁶. Y, en este marco, retomaba ciertas banderas del anticlericalismo tales como el rechazo del *jesuitismo*: “Lo que se busca, es privar á la Universidad de esta ciudad del derecho de examen y de aprobación, para trasladarlo á los Colegios de jesuitas entregándoles las mesas de examen”²¹⁷.

Félix Frías, frente a dicho ataque, replicó que era necesario derramar en el pueblo “la luz de la moral, la luz de la ciencia, la luz de la filosofía”. Y, citando a Adolphe Thiers, aseguró que la filosofía y la religión debían entenderse una con otra. Afirmaba Thiers, y recuperaba Frías, “que la religión no podía destruir la filosofía; que la filosofía no arruinaría jamás la religión”²¹⁸.

La refutación de López, frente al intento concordista de Frías, no se hizo esperar. A su modo de ver, como éste era católico ultramontano y, por lo tanto, defensor del

²¹⁵ RECALDE, Héctor, *El Primer Congreso Pedagógico (1882)*, Buenos Aires, CEAL, 1887, pág. 84. El senador José A. Terry, por ejemplo, argumentaba que “Se ha querido vincular esta cuestión con la de la religión, haciendo de ella una contienda de libres pensadores y clericales”. En Argentina, sin embargo, tales enemistades no tenían razón de ser dado que la Constitución consagraba la libertad de enseñanza y de conciencia. ODENA, *op. cit.*, pág. 180.

²¹⁶ ODENA, *op. cit.*, pág. 33.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, pág. 140.

Syllabus, de ningún modo podía ser un defensor genuino de la libertad de enseñanza²¹⁹. Ésta, por su parte, era un medio para conseguir lo que algunos “notables escritores de nuestros días”, como Locke y –debe remarcarse- Draper, habían establecido como “la fórmula más alta de la civilización y de la libertad moderna: ‘la emancipación de la razón individual’”²²⁰. La antinomia era clara: la razón subyugada del catolicismo ultramontano, de Frías, contra la razón emancipada, moderna, de los liberales y libre pensadores. Porque, continuaba López, el catolicismo nunca podría permitir la libertad filosófica. Pero, en el tiempo que corría, era mucho más importante enseñar “la química, la historia natural y la filología”. Y contra estas disciplinas fundamentales el ultramontanismo generaba un daño extraordinario. De acuerdo con López. “[en la ciencia] no hay disidencia de principios, no hay incompatibilidad de principios, ni de métodos, sino cuando se trata de la Iglesia; y no en vano el célebre Draper, ha titulado su famoso libro: *Conflictos de la religión y de la ciencia*”²²¹.

La disputa por la ciencia y su sentido se instalaba, de ese modo, en la arena parlamentaria. Esto a pesar de que algunos diputados, como José Terry, pretendían apaciguar los ánimos afirmando que “La bandera de la ciencia es muy grande, es tan grande como lo absoluto, entre sus pliegues bien pueden cobijarse, sin peligro, desde los liberales intransigentes hasta los católicos fanáticos”²²². Frías, sin embargo, tomó el guante extendido por López y planteó que “Según el señor Disputado [sic], solo hay en el mundo unos hombres que saben lo que es la filosofía, lo que es la ciencia, lo que es la libertad; y esos son los libre-pensadores, son los hombres de la razón emancipada”²²³. En contrapartida, según Frías, el catolicismo es en sí mismo una filosofía, que puede encontrarse íntegramente en el catecismo. Y el catecismo, de hecho, no deja sin respuesta ninguna de las preguntas fundamentales de la humanidad²²⁴.

A pesar de que le otorga a la filosofía una particular relevancia en su exposición, Frías no deja de lado a la ciencia:

“El señor Diputado nos ha dado á entender que la ciencia es cosa cuyo dominio nos está vedado. Según él, no puede darse un paso en la vía de la ciencia, sin que una luz católica se apague; estamos condenados los creyentes á ser enemigos de la ciencia y de sus progresos.

²¹⁹ Esto no significa, sin embargo, que López se declarara como un anti-católico. Se definía a sí mismo, en cambio, como un “católico argentino”, así liberado del yugo extranjero del Vaticano. *Ibid*, pág. 183.

²²⁰ *Ibid*, pág. 200.

²²¹ *Ibid*, pág. 213.

²²² *Ibid*, pág. 181.

²²³ *Ibid*, pág. 239.

²²⁴ *Ibid*, pág. 240.

[...] los sabios más afamados de nuestro tiempo son católicos, que no ha necesitado ninguno de ellos emancipar su razón para conquistar el respeto y la admiración del mundo, y para elevar sus nombres á las alturas en que brillan los genios”²²⁵.

Para defender su idea Frías recurre a una estrategia común para apologistas católicos del período: la enumeración de grandes personajes científicos que adscribieran a la fe católica. Menciona, así, al químico Jean-Baptiste Dumas, el astrónomo y matemático Urbain Le Verrier y al fisiólogo Claude Bernard. Por otro lado, si López había señalado que la “nueva ciencia” filológica había demostrado que el lenguaje no había necesitado la “palabra divina” para desarrollarse, Frías apelaba a la autoridad de Humboldt, Muller, Farran y Wiseman para argumentar que la filología, en sí misma, no se contradice con ningún dogma.

Si, como antes mencionamos, la exposición de Frías parece centrarse más en una defensa del vínculo entre el catolicismo y la filosofía que del catolicismo y la ciencia, el discurso del diputado Pedro Funes resulta de interés al constituir un ataque frontal a los postulados de López según los cuales estas dos categorías resultaban contradictorias. Luego de realizar una defensa de los jesuitas, y de referir al libro *Estudios filosóficos sobre el cristianismo* –ya utilizado por Estrada en contra de Minelli- para examinar las postulaciones que en nombre de las ciencias naturales se hicieron contra la religión, Funes se detiene en la discusión sobre la filología, a la que parece otorgarle una dimensión mucho más amplia que la que encierran sus límites disciplinares. Dice el diputado, y es pertinente citarlo extensamente, que:

“Yo le diré al señor Diputado, que es absolutamente falso que con la filología se puede demostrar cuál fué la naturaleza y la forma del primer hombre. Se lo voy á demostrar ante las personas ilustradas, con las doctrinas de autores que se llaman librepensadores. Todos dicen: opinamos... puede ser... es probable... Ninguno ha dicho: tengo seguridad que el hombre ha sido antropomorfo, como decía el señor Diputado; es decir, que había sido animal racional. Algunos dicen que puede ser que muchos siglos antes haya sido, por aquellos sistemas de herencia y selección natural ó artificial. Pero ninguno se atreve á asegurarlo. Ninguno ha visto el hecho de la transformación. Con los mismos autores que respeta el señor Diputado, con Littré y Augusto Comte, le diré que, que tratándose de la ciencia positiva, lo que no se ve, y no está probado, no se cree. La moralidad, la facultad de concebir la abstracción, lo bello, lo verdadero, lo infinito, la aptitud á la cultura de las ciencias y de las artes, la sociabilidad, etc, son los atributos esenciales de la humanidad: y no hay apariencia alguna que jamás la familia de los monos ú otros animales llegue a gozar de la más

²²⁵ *Ibid*, pág. 242.

mínima de esas facultades. Por consiguiente, ¿con qué autoridad vienen estos pretendidos liberales á hacer creer lo que no ha probado nadie, ni ellos, ni otro alguno, se atreverían á asegurarlo?²²⁶.

En su algo confusa argumentación, que apela luego a la geología aunque sin profundizar en ella, Funes ataca el “transformismo” asegurando que ninguna teoría acerca de ese punto ha sido probada. Afirma luego que, a diferencia de lo que enunciara Funes, no puede sostenerse que el primer hombre haya sido ni “antropomorfo” ni “hermafrodita”²²⁷. Advertía el diputado, a partir de ello, que “no se confunda la ciencia con el vano orgullo. La ciencia proporcionará nuevos medios para el descubrimiento de las verdades. Pondremos en el plan de estudios la filología y cuantas ciencias nos sea posible. No puede esto inspirarnos temor alguno...”²²⁸.

A diferencia de lo que ocurriría algunos años más tarde, con la sanción de la ley 1420, en esta oportunidad el proyecto triunfante fue el que defendían quienes se arrogaban la defensa de los intereses católicos –aunque no fueran éstos los únicos que votaran en su favor, y no fuera el fundamento religioso el único que condicionara la votación. El proyecto aprobado, de hecho, otorgaría más privilegios a los colegios particulares que el propuesto por el senador Cortés. Como señala Recalde, mientras que éste pedía que se examinara a los alumnos en mesas conformadas por profesores de los colegios nacionales, finalmente se aprobó una resolución que daba lugar a la conformación de mesas mixtas, con profesores de los colegios nacionales y de los colegios particulares²²⁹ –lo cual, en opinión de Vicente Fidel López, sería la vía de entrada del *jesuitismo* en la educación nacional.

Entre 1877, cuando este proyecto de ley fue presentado, y 1883, año en que comenzaron los debates parlamentarios en torno a la ley 1420, el vínculo entre los defensores de la Iglesia y quienes preferían una vía laicista se tensaron extraordinariamente. Es en este período, como señala Di Stefano, que “En el plano político, la construcción del aparato estatal despoja a la Iglesia de su control casi completo sobre áreas que le son sensibles, en particular la educación y la vida

²²⁶ *Ibid*, pág. 270.

²²⁷ En los registros parlamentarios no se consigna que López dijera tales cosas, de hecho en una sesión posterior Funes se quejaría de que, al no encontrarse asentadas dichas palabras en el diario de sesiones, algunos diarios habían escrito que no comprendían la argumentación su argumentación. Sin embargo Funes afirma: “Yo respeto el hecho de que un señor Diputado redacte sus discursos como quiera, pero no admito que los diarios vengán a sancionar una cosa falsa, cuando lo contrario está en conocimiento de toda la Cámara”. *Ibid*, pág. 319.

²²⁸ *Ibid*, pág. 274.

²²⁹ RECALDE, *op. cit.*, pág. 74.

familiar”²³⁰. Y, entre los múltiples argumentos lanzados a la arena por ambos bandos – tales como la extranjería de uno u otro modo de pensamiento, las tradiciones nacionales y el espíritu de la Constitución- la ciencia tendería a emerger como el eje de algunas polémicas entre los católicos y sus detractores.

Como pone de manifiesto Miguel De Asúa, los conflictos en torno a la figura de Darwin y del evolucionismo tendrían una fuerte presencia en estos años²³¹. Si Estrada había omitido toda referencia al naturalista inglés en su ya vieja disputa con Minelli, éste se convertiría, en sus discursos de comienzos de la década de 1880, en el representante central de una cierta cosmovisión que amenazaba con devorar la virtud y la vida espiritual en nombre del utilitarismo y de una biologicista lucha por la vida. En una conferencia denominada “El naturalismo y la educación”, pronunciada en el Club Católico en agosto de 1880, Estrada planteaba que era necesario optar entre la idea de Dios y la idea de que “el hombre es un producto finito o fatal de la materia y de la fuerza, nacido de elementos físico-químicos virtualmente vivíficos y por lo tanto destinados a desaparecer en la nada”²³². La segunda opción distaba de ser inocua en sus consecuencias: “Negado Dios, convenido en que el bienestar material del hombre es el fin supremo del hombre y que en la lucha darwiniana por la vida el éxito es el signo de la justicia, y cualquier victoria legítima, por ser expresión de la fuerza, la enfermedad ha llegado a su colmo”²³³. En ese marco, el juicio de Estrada sobre el mundo contemporáneo estaba lejos de ser benévolo:

“...la sociedad del siglo XIX, plasmada por el naturalismo, enronquecida por las ciencias físico-matemáticas, regida por la economía política, bajo la tenaz inspiración de Adam Smith, predecesor de MacLeod y la larga progenie de sofistas, sobre la cual descuellan Bentham y Franklin, los patriarcas de la utilidad, los grandes técnicos de la virtud calculada”²³⁴.

Esta visión tan aparentemente sombría no conducía al orador, sin embargo, a un ataque sobre la ciencia en sí misma. En sus palabras, “Es excelente la ciencia, y la aplaudo y la amo, porque es ley del hombre dominar la naturaleza, pero también es ley nuestra aspirar a fines suprasensibles e inmortales”²³⁵. La labor científica se mostraba,

²³⁰ DI STEFANO, *op. cit.*, pág. 247.

²³¹ Ver DE ASÚA, *op. cit.*, págs. 42-48.

²³² *Ibid*, pág. 42.

²³³ *Ibid*.

²³⁴ MONTSERRAT, *op. cit.*, pág. 46.

²³⁵ DE ASÚA, *op. cit.*, pág. 42.

de este modo, como una actividad loable, pero siempre y cuando no pretendiera ocupar un espacio que no le correspondía y reemplazara a la moral como fundamento de la acción.

Estas polémicas no sólo involucraron a los más prominentes defensores de las posiciones católicas –como es el caso de Estrada-, sino que también convocaron a algunos de los personajes más importantes en el ámbito de la ciencia y la política contemporáneas. Como señala De Asúa, la muerte de Darwin en 1882 propició la organización de un homenaje en su honor por parte del Círculo Médico. En el marco de dicho acto, Sarmiento –que había erigido al evolucionismo como uno de los pilares de su pensamiento- y Holmberg –un ardiente defensor de Darwin- pronunciaron discursos encomiando al naturalista fallecido. Este elogio, sin embargo, no sería universal: unos meses después el estudiante de medicina católico Pedro S. Alcácer pronunciaría, en ese mismo espacio, un discurso en el que intentaría desacreditar sus teorías²³⁶. Según De Asúa, Alcácer recurrió a uno de los argumentos más consistentes contra la teoría de Darwin, sobre la no viabilidad de las formas intermedias, y argumentó que las especies son variables, pero no transmutables. Las palabras del estudiante anti-evolucionista provocarían sendas respuestas de Sarmiento y Holmberg: el primero replicaría burlona y desdeñosamente en un artículo publicado en el diario *El Nacional*, y el segundo haría lo propio, apelando a una extensa recapitulación de autores, en una nota en el apéndice del folleto en el que fue editado su discurso²³⁷.

De Asúa se pregunta por qué Holmberg y Sarmiento pueden haberse tomado la molestia de rebatir la exposición de un estudiante mayormente ignoto, y su respuesta es que “la polémica sobre Darwin, tal como fue actuada por católicos y liberales, era una parcela del más vasto y feroz enfrentamiento ideológico entre ambos grupos”²³⁸. Uno de los puntos más álgidos de esta contienda se produciría al debatirse la ley que debía regir la educación primaria de la Capital Federal y los territorios nacionales. La problemática sobre el carácter religioso o laico que debía asumir la enseñanza se convirtió virtualmente en el eje del debate, incluso con mayor intensidad que durante la polémica de 1877 en torno a los colegios particulares. El diputado católico Pedro Goyena, en este sentido, afirmaba que una ley que proclamara la educación laica se convertiría en precursora de un “sistema de legislación” que, sustentado sobre el liberalismo,

²³⁶ *Ibid*, pág. 44.

²³⁷ *Ibid*, págs. 46-47.

²³⁸ *Ibid*, pág. 47.

permitiría al Estado “legislar con entera prescindencia de la idea de Dios y de toda noción religiosa”²³⁹. Y describía, con tono lóbrego, el destino de una sociedad que se encaminara por dicha senda:

“El Estado lo llena todo; mata toda iniciativa; y orgulloso de su predominio, con el deseo de conservarlo, legisla de esta manera. Nace un niño: no hay por qué buscar el sacerdote que lo bautice; basta que se inscriba en el registro que lleva un oficial civil.

El niño crece; llega la edad de educarlo; vaya á una escuela donde ni siquiera se pronuncia el nombre de Dios.

El se ha hecho hombre; va á ser padre de familia: se trata de su matrimonio: nada de ritos ni ceremonias religiosas; nada de vínculos sagrados, nada de promesas solemnes contraídas bajo la invocación de Dios; -que lo case el Juez de Paz; que se extienda un simple contrato.

Muere el hombre: el cementerio no es un lugar religioso, como lo era hasta para los paganos; ahí está el enterratorio municipal: es un depósito de basura, en ciertas condiciones de ornato y en ciertas condiciones de higiene!”²⁴⁰.

Esta realidad ominosa, de acuerdo con Goyena, respondería a la aplicación del “liberalismo condenado por la Iglesia”. Y éste, en el fondo, era “una aplicación del materialismo, del ateísmo a la vida civil, a las funciones del Estado”. Por eso el Syllabus había condenado a la “civilización moderna”: porque consagraba el predominio de los intereses materiales frente a los espirituales. Éste juicio se extendía a la ciencia, “á la que la Iglesia jamás fue hostil”, pero que “ha tomado una dirección extraviada”. Los hombres entregados a la investigación científica, a pesar de sus enormes logros a lo largo de ese siglo, “no son por eso más abnegados que en otros momentos de la historia; su egoísmo, por el contrario, se refina y se hace más poderoso; y las sociedades contemporáneas ofrecen un desnivel chocante entre su grandeza material y la exigüidad, la pobreza, la debilidad de sus elementos morales!”. Sin embargo Goyena concluía con la reafirmación, para que no quedara ninguna duda al respecto, de que “No ha habido ninguna conquista del espíritu humano, en el orden científico, en el orden social, que haya sido desconocida ó rechazada por la Iglesia”²⁴¹.

Dicho pie dio entrada a Eduardo Wilde en el debate, que actuaba en ese momento como Ministro de Justicia, Culto e Instrucción bajo el presidente Roca, y que señaló la existencia de un conflicto insalvable entre la ciencia y la religión. Wilde, de

²³⁹ ODENA, pág. 618.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, pág. 522.

hecho, comenzó su exposición auto-constituyéndose como el legítimo vocero de la ciencia: “Lo que se me conteste no será contestado verdaderamente a mí, será contestado á los libros y á la ciencia moderna; yo no haré más que repetir lo que he leído, lo que he estudiado...”²⁴². Y, desde dicha elevada posición retórica, podía preguntarse:

“¿cómo no han de ser opuestas las ciencias y la religión en sus afirmaciones, cuando la misma ciencia está en contradicción consigo misma, con diferencia de años, no de siglos siquiera? ¿Cómo se puede pretender que la religión católica, nacida hace mil ochocientos ochenta y tres años, pudiera prever, adivinar lo que iba a suceder en la ciencia de estos tiempos? ¿Cómo puede exigirse de una religión dogmática que proclame principios y haga afirmaciones contrarias á las creencias de los hombres que vivían en el tiempo en que ella nació y que tenían como verdades las nociones de la época?”²⁴³.

Porque, en opinión de Wilde, “La ley del progreso tiene que verificarse forzosamente, y el progreso está en todo”²⁴⁴. Si los añejos dogmas católicos pudieran ser conciliados con la ciencia contemporánea eso negaría la fuerza inextinguible de la “ley del progreso”, lo cual resultaba en un completo absurdo. Ciencia y religión, por lo tanto, no podían más que estar en desacuerdo. Esto no significa que el ministro llegara a un tal punto de radicalidad que propusiera descartar la religión, en cuanto modalidad desfasada del pensamiento humano, en favor de una ciencia emancipada. A pesar de que entre ambos términos no hubiera acomodo posible, era perfectamente posible que convivieran en la cabeza de un hombre, afectando dimensiones diferentes de su constitución: los sentimientos, en lo que respecta a la religión, y la razón, por el lado de la ciencia²⁴⁵.

La posición de Wilde de ningún modo resultaría aceptable para quienes reivindicaban la causa católica. Así, el diputado Tristán Achával Rodríguez tomó la palabra para realizar una defensa de la armonía entre el catolicismo y la ciencia. En sus palabras, “hay manifestaciones de la ciencia moderna que, por el contrario, dan una autoridad innegable en su carácter, á los libros sagrados en que se ha conservado la

²⁴² *Ibid.*, pág. 681.

²⁴³ *Ibid.*, pág. 696.

²⁴⁴ *Ibid.*, pág. 597.

²⁴⁵ *Ibid.* Tampoco Onésimo Leguizamón, uno de los mayores defensores de una ley de educación laica, cedía ante una desmesurada apoteosis de la ciencia. En sus palabras: “Pienso que todo hombre tiene una creencia, ó que debe tenerla. Más aún. Creo que en el estado actual de la filosofía y aun de las ciencias naturales, es imposible dejar de tener la idea de un Ser Supremo”. *Ibid.*, pág. 436.

verdad fundamental, y que demuestran la armonía y la conformidad que reinan entre ellos y la verdadera ciencia”²⁴⁶. Su ejemplo, no inusual en el marco de la apologética católica, refería al pasaje del Génesis según el cual la luz había sido creada antes que el sol. A pesar de que por mucho tiempo se observó en ello un absurdo, decía Achával Rodríguez, los avances de la ciencia habían permitido confirmar la veracidad de ese hecho. De acuerdo con Humboldt, continuaba, la luz responde a las ondulaciones del éter, y fue el éste la primera de las cosas creadas. La conclusión del diputado era tan esperable como inflexible: “No hay, pues, ni puede haber, oposición entre las verdades que profesa la religión católica y la ciencia moderna”²⁴⁷.

A partir de esa premisa, Achával Rodríguez explicaba lo que ocurriría si se desterraba la instrucción religiosa de las escuelas: la educación laica acarrearía la victoria del materialismo en las aulas. Porque:

“El maestro dictará al niño nociones respecto del hombre. Pero ¿qué le dirá del hombre si su enseñanza científica ha de ser ajena á toda noción religiosa?

[...] ...si el maestro no tiene creencias religiosas, ó ha de proceder como si no las tuviera: si se ha de mostrar extraño á estas verdades fundamentales, enseñará inevitablemente á los niños el más rudo materialismo.

¿Qué dirá de los destinos del hombre? ¿qué dirá de su origen y formación? Dirá que, según la ciencia de Darwin, somos monos convertidos en hombres, seres irracionales perfeccionados, que no tenemos mejor destino que cualquier otro ser de la escala inferior?”²⁴⁸.

Las consecuencias de esto serían particularmente catastróficas, dado que destruirían la cimiento de la moral y ahogarían al espíritu:

“Decía, señor Presidente, que el maestro no puede dejar de tener una religión, so pena de llevar la escuela en sus resultados á la más completa esterilidad, so pena de envolverla en un ambiente frío y cadavérico que debilitaría y concluiría por enfermar el alma del niño: porque quebraría sus fuerzas morales, porque quebraría sus fuerzas intelectuales, porque destruiría en él todos los elementos del carácter; al fin, el carácter no es otra cosa que la posesión de principios sólidos y consistentes en el espíritu, sobre los que descansan todas las nociones y conocimientos individuales. Cuando no se tiene estos principios, cuando á falta de ellos se concluye por hacer de todo cuestión de conveniencia y de utilidad, cuando no hay principios ni reglas fijas en el espíritu que sostengan las conclusiones á que arriba, el espíritu desfallece; se amenguan las fuerzas

²⁴⁶ *Ibid*, pág. 701.

²⁴⁷ *Ibid*, pág. 703.

²⁴⁸ *Ibid*, pág. 706.

morales; se debilita la voluntad y desaparece el carácter, la verdadera fuerza, el verdadero vigor del hombre”²⁴⁹.

Sin la enseñanza de la religión el alma del niño enfermaría, la moral se vería corrompida. Este tipo de discursos tendría un largo aliento, y volveremos a verlo cuando, frente al ascenso de la criminología positivista, los periódicos católicos repliquen una y otra vez que la corrupción de la sociedad tiene una sola explicación: el olvido de la religión. En cualquier caso, se observa en estos debates que la antinomia entre una “buena” y una “mala” ciencia es traída a colación por los defensores del catolicismo. A su vez, exponen con particular claridad las cosmovisiones que, en su opinión, acompañan a cada una de esas categorías. Si la ciencia se mantiene vinculada a la religión –y tiene sentido que lo haga, dado que no existe ninguna contradicción entre las teorías científicas modernas y lo que se narra en las Escrituras- ésta puede prosperar, la Iglesia de ningún modo pondrá trabas a su desarrollo. Una ciencia materialista, despiritualizada, acarrea por otro lado el hundimiento de la moral y la devaluación del hombre. Tanto por Goyena y Achával Rodríguez, defensores de las posiciones católicas, como para Wilde, vocero del liberalismo y el laicismo, la ciencia demuestra ser un referente ineludible. Pero la visión propuesta por ambos sectores es inconciliable; particularmente en cuanto se encuentra en el corazón de significaciones divergentes de la realidad social. Los católicos observaban en ciertas ramificaciones de la ciencia contemporánea otro eslabón de un ataque generalizado contra la religión, que pretendía desterrarla del Estado y, en general, ubicarla en un lugar subordinado. Para un personaje como Wilde, en cambio, una ciencia liberada de las cadenas religiosas era un pilar fundamental de ese *progreso* que, a fin de cuentas, funcionaba como la ley suprema que regía los destinos humanos.

Durante la década de 1880 los promotores del laicismo, en general, se mostrarían triunfantes. La ley 1420 finalmente sancionaría la educación primaria laica, y estaría acompañada de la laicización del matrimonio y el registro civil. Un decenio más tarde, sin embargo, la radicalización de los conflictos se habría calmado parcialmente y –si se excluyen algunas instancias de recrudecimiento, tal como los debates en torno a la ley de divorcio en 1902- los ánimos tenderían a apaciguarse. La prensa católica, sin embargo, no abandonaría su espíritu de cruzada en contra del

²⁴⁹ *Ibid*, pág. 708.

liberalismo –y posteriormente en contra del positivismo, el socialismo y el anarquismo-, y su pugna discursiva por apropiarse de la ciencia se sostendría por un largo período.

A pesar de que algunos viejos temas serían repetidos una y otra vez –sobre todo aquellos vinculados a la defensa del Génesis contra las teorías geológicas contemporáneas y el evolucionismo-, las modificaciones del contexto político, social y cultural generarían nuevos referentes –o, más bien, nuevos contendientes- para estos discursos. La década de 1890 daría lugar a un vigorizado interés por la “cuestión social” en la que, sobre todo después de que León XIII publicara la encíclica *Rerum Novarum* en 1891, los católicos depositarían un fuerte interés. Quienes mayor éxito, del lado de las elites, lograron para legitimar su propio abordaje de este problema fueron sin embargo los criminólogos positivistas. Apelando a la ciencia, los nuevos “patólogos sociales” –según la expresión de Julia Rodríguez²⁵⁰- apuntaban a realizar un diagnóstico de los males que aquejaban a la sociedad y, como si ésta fuera un organismo enfermo, aconsejar el mejor tratamiento que pudiera ayudar a resolver –o contener, al menos- sus problemas. Como los fundamentos antropológicos de este grupo resultaban completamente contradictorios con respecto a los que sostenía la Iglesia, los defensores de esta última denunciaron en él a un enemigo que se expandía peligrosamente y al que era preciso enfrentar.

La criminología positivista como nueva enemiga: el libre albedrío contra el “criminal nato”

En 1888 un conjunto de juristas y académicos, la mayoría de ellos vinculados – en ese momento o posteriormente- a la función pública, constituyeron la Sociedad de Antropología Jurídica en Buenos Aires para discutir las teorías de Cesare Lombroso. Entre ellos puede destacarse a Francisco Ramos Mejía, José Nicolás Matienzo, Norberto Piñero y Rodolfo Rivarola. Como señala Julia Rodríguez, estos personajes se veían a sí mismos como discípulos de Lombroso, y destacaban la necesidad de estudiar el carácter del criminal como base para la reforma de la ley penal, establecer su nivel de responsabilidad y peligrosidad y reformar la ley de acuerdo a los principios de la Nueva Escuela²⁵¹. Ya en 1876, según Rodríguez, pueden encontrarse referencias a la influencia

²⁵⁰ RODRÍGUEZ, Julia, *Civilizing Argentina. Science, Medicine, and the Modern State*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.

²⁵¹ *Ibid*, pág. 39.

del positivismo italiano: en este caso, un artículo, traducido del italiano, publicado en el primer volumen de los Anales de la Sociedad Científica Argentina²⁵². Hacia comienzos del siglo XX el avance de estas teorías llegaría a ser muy amplio en la Argentina, lo cual puede observarse en la relevancia cobrada por quien posiblemente sea su representante más famoso: José Ingenieros.

Ricardo Salvatore afirma que la Escuela Positivista de Criminología, edificado sobre los trabajos de Lombroso, Enrico Ferri y Raffaele Garofalo, se caracterizó por la adhesión a cuatro principios fundamentales: “a) el método experimental aplicado al estudio del delito y de las penas; b) la tesis de la responsabilidad social del delincuente – en oposición a la tesis del libre albedrío de la criminología clásica, c) la caracterización del delito como fenómeno a la vez natural y social y d) la concepción de la pena como un medio de defensa social, no de castigo, sino de rehabilitación”²⁵³. Sin embargo, apunta Rodríguez, la teoría lombrosiana que ejerció una mayor influencia –y a la que todo su sistema muchas veces se vio reducido- es la del “criminal nato”, o *homo delinquens*. En opinión de Lombroso, “el criminal era cognoscible, mensurable y predecible, en buena medida sobre la base de mediciones craneanas, faciales y corporales”²⁵⁴. En este marco, “consideraba al criminal nato como un ser atávico, un salto atrás hacia una conducta ‘primitiva’, similar a aquella del epiléptico o el lunático”²⁵⁵.

Desde la prensa católica se observaría el avance de estas ideas con creciente preocupación, y *La Voz de la Iglesia* sería quizá el periódico que más atención dedicaría a dichas temáticas. Esta publicación estaba fuertemente vinculada al clero porteño y al Arzobispado de Buenos Aires. Su dirección, luego de ser fundado en 1882, correspondió según Néstor Auza al Presbítero Juan M. Terrero –posteriormente nombrado obispo de La Plata-, quien sería reemplazado en el cargo por el presbítero Juan López a partir de 1887. Tanto Terrero como uno de los colaboradores principales del diario, el doctor José Arrache, habían finalizado su carrera eclesiástica en el Colegio Pío Latino Americano de Roma, y Arrache había recientemente retornado al país. Al mismo tiempo, el periódico funcionó durante la mayor parte de su existencia en un local

²⁵² *Ibid*, pág. 36.

²⁵³ SALVATORE, Ricardo, “Criminología positivista, reforma de prisiones y la cuestión social/obrero en Argentina”, en SURIANO, Juan (comp.), *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, La Colmena, 2000, pág. 129.

²⁵⁴ Citado en RODRÍGUEZ, *op. cit.*, págs. 35-36.

²⁵⁵ *Ibid*, pág. 36.

cedido directamente por el Arzobispado²⁵⁶. Como afirma Auza, “No podía, pues, *La Voz*, más que ser un órgano oficioso aunque no oficial, como lo daba a entender su nombre”²⁵⁷.

Desde ese lugar, dicho periódico dedicó una enorme cantidad de artículos a defender la “buena ciencia”, ligada al catolicismo, frente a las desviaciones de la “mala ciencia”. Y la criminología positivista encarnaría, en buena medida, todos los vicios y errores de esta última. Ya en un artículo de 1885 ridiculizaba el concepto de “psicopatía” utilizado en un tribunal de San Petersburgo para proponer que una acusada no podía ser castigada, dado que no se le podía acreditar una efectiva responsabilidad sobre sus actos. El caso, sin embargo, no era vinculado a un cierto corpus concreto de ideas positivistas. Se lo señalaba, más bien, como un ejemplo de los grandes males que pueden devenir al aplicar los “sabios” sus ideas a la sociedad humana: “Y es que los sábios son así: en cuanto ven que tienen que detenerse aturdidos y ciegos ante un simple microbio, vuelven sus arrogantes ojos hacia el espíritu humano, hacia sus fenómenos psicológicos y morales, y ¡aquí que no peco! allá van doctrinas á capricho y dogmas a gusto del consumidor.”²⁵⁸.

En una nota de 1889 ya se hacía una mención explícita del avance del positivismo, y a partir de ello el interés por desacreditar dicho sistema no haría más que aumentar. Se expresaba allí, con un cierto tono de alarma, los motivos de la oposición a la que se considera una doctrina profundamente equivocada y peligrosa:

“El materialismo nos invade y el orden moral peligra ante el desarrollo de teorías tan absurdas como ridículas, con que la escuela positivista pretende explicar los secretos del crimen y los progresos del vicio, buscando su origen caprichosamente en el exámen del organismo humano y haciendo caso omiso de lo que constituye esencialmente al ser racional y lo distingue del resto de la creación visible: su libre albedrío”²⁵⁹.

El autor del artículo considera que este tipo de nociones, particularmente peligrosas dada su favorable acogida en el ámbito de la medicina legal y el derecho penal, son “fruto legítimo de la influencia del materialismo filosófico”, señalado como

²⁵⁶ Según escribía el Arzobispo Mariano Antonio Espinosa en una comunicación al Presbítero Florencio Villanova Sanz, cuando en 1911 éste había propuesto comprar *La Voz de la Iglesia* y solicitaba para ello el apoyo de la Curia, “...desde la muerte del Señor Canónigo López q.e.p.d. dicho diario dejó de ser órgano de esta Curia, que se desprendió entonces de todo derecho de propiedad sobre el mismo y de toda ingerencia en su marcha económica”. *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, año XXI, 1911, p. 383.

²⁵⁷ AUZA, *op. cit.*, pág. 155.

²⁵⁸ *La Voz de la Iglesia*, “Cosas de la ciencia, o, ¿estamos divertidos!”, 7 de febrero de 1885.

²⁵⁹ *La Voz de la Iglesia*, “¡Ay de la sociedad!”, 9 de febrero de 1889.

una gran fuente de los males morales contemporáneos. La condena a estas teorías posee al mismo tiempo un componente dogmático –porque “El predominio de la razón y de la voluntad en los actos humanos, sobre el organismo material es un axioma”²⁶⁰- pero también uno de orden práctico: al descartarse la responsabilidad individual como elemento primordial del proceso penal, no se hace otra cosa que abrir las puertas a la impunidad y, de su mano, al caos.

La criminología positivista se convertía, así, en un referente muy concreto de dos viejos temores muchas veces repetidos por los apologistas católicos: en primer lugar, la expansión de una cosmovisión materialista, que negaba el alma y contemplaba al hombre como un mero producto de causas y efectos físicos –lo que se solía vincular, como ya hemos visto, a las nociones de una evolución orgánica del ser humano-; por otro lado, y fuertemente ligada a lo anterior, que la negación de lo espiritual y, en consecuencia, de lo supraterráneo, conduciría a la dilución del temor a las consecuencias negativas de los propios actos y, en suma, a la extinción de la moral.

Como en el resto de los casos examinados hasta ahora, sin embargo, la refutación de estas teorías procuraba realizarse en el propio campo científico. En el primero de una serie de artículos que *La Voz de la Iglesia* publicaría en 1890, por ejemplo, se afirma que:

“Convencidos, pues, de esta verdad [el avance del positivismo], y convencidos de que es el único medio de hacer algo por la causa de la verdadera ciencia, que siempre defenderemos, comenzamos la publicación de una serie de artículos, en los que trataremos de demostrar la falta de fundamento científico de muchas de las afirmaciones gratuitas en que funda su teoría la mal llamada ‘ciencia nueva’”²⁶¹.

Se intentaba, de este modo, prestar una mano a los “científicos verdaderos”, que encuentran cada vez menos espacios ante el avance irrefrenable del positivismo en los ámbitos académicos, quedando relegados y desprestigiados. Con ese objetivo, los artículos apuntaron a defender la primacía del libre albedrío y de la responsabilidad individual frente al crimen. Como se afirma en el artículo antes citado:

“El positivismo penal, al fundar su doctrina, comienza por descartar, ante todo, con un atrevimiento censurable, el principio que ha servido hasta el presente al derecho de castigar; niega

²⁶⁰ *Ibid*

²⁶¹ *La Voz de la Iglesia*, “La falsa ciencia. El positivismo científico”, 5 de septiembre de 1890.

el *libre albedrío* y por tanto la *responsabilidad individual*, lo niega dando por razón el que es un ‘principio controvertido’....

[...] ¿Y cual nos dan los positivistas, cual es el principio por el que cambian es libre albedrío? Otro mas teorico, mas controvertido y menos conocido: el de la ‘responsabilidad social, ó sea qul el individuo es responsable por el hecho de vivir es sociedad’²⁶².

En los posteriores textos que componen esta serie se intenta profundizar en estos puntos y demostrar con argumentos lógicos la falta de fundamento de la antropología positivista. Cabe aclarar que, aunque en el fragmento anterior se habla de “responsabilidad social”, los artículos publicados en este periódico definen como característica fundamental de la criminología positivista al determinismo biológico, de raigambre lombrosiana. De hecho, se reduce la antropología criminal a su expresión más simple: la de cómo los rasgos faciales demuestran la existencia de diversas degeneraciones.

El principal argumento que desde *La Voz de la Iglesia* se utiliza para refutar dicha teoría consiste en que la distribución de aquellas características físicas que pretendidamente funcionan como signos de tendencias criminales es en realidad muy amplia, y quienes las poseen exceden por mucho al conjunto de los criminales de los que es posible dar cuenta. Y, cuando se afirma que los no-delincuentes que poseen rasgos de este tipo en realidad canalizan sus impulsos a través de actos inmorales aunque no ilegales, se replica que eso atenta contra la supuesta determinación biológica de los actos. Por último, se postula que los criminólogos positivistas actúan de un modo falaz, puesto que sólo analizan a los delincuentes luego de que han efectivamente delinquido, y no es difícil encontrar alguno de los infinitos “rasgos desviados” en cualquier individuo si eso se pretende²⁶³. Se concluye, entonces, que “Los pocos caracteres del criminal, en que están de acuerdo todos los escritores positivistas, son también patrimonio de la mitad del género humano; por tanto, es un ataque á la ciencia, á la lógica y al sentido común pretender establecerlos como signos de criminalidad”²⁶⁴.

Otro ejemplo interesante de esta contienda contra el positivismo se manifiesta en el espacio otorgado a celebrar la tesis de un estudiante de derecho, Enrique Prack, que realiza una crítica de esta corriente y postula la prédica del cristianismo como

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *La Voz de la Iglesia*, “La falsa ciencia. La antropología jurídica no es científica”, 5, 6 y 9 de diciembre de 1890.

²⁶⁴ *La Voz de la Iglesia*, ““La falsa ciencia. La antropología jurídica no es científica””, 9 de diciembre de 1890.

herramienta para la valorización moral y la atenuación de la criminalidad. En el artículo donde se comenta dicho trabajo, publicado en 1892, se señala con preocupación el modo en que el pensamiento positivista infiltra las cátedras universitarias y, a través de ellas, las mentes de los jóvenes:

“Fácilmente se concibe que hayan echado raíces en el espíritu levantisco de la juventud estas teorías, trabajadas por el fermento revolucionario, q’ suenan como una protesta contra la ciencia antigua y contra el dogma eterno. No es extraño, por lo tanto, que el Dr. D. Norberto Piñero, su porta-voz en la cátedra, sin grandes condiciones de propagandista y sin el prestigio de la originalidad, haya impuesto, sin embargo, estos desvarios como artículos de fe”²⁶⁵.

La tesis de Prack, de hecho, sería publicada ese mismo año, y el propio autor afirmaría que “la admisión, entre las doctrinas penales, de ciertos postulados positivistas, será de funestos resultados para la rama más interesante de la ciencia jurídica”²⁶⁶. Afirmaba también que “si alguna vez, en el curso de este trabajo, hemos criticado al positivismo penal, con cierta dureza, ello ha sido, única y exclusivamente, porque es imposible á toda persona que se precie, mirar con calma ciertos postulados de la ‘Nueva Ciencia’, que tienden á colocar al hombre al nivel de los séres inferiores de la Creación”²⁶⁷.

La entera tesis de Prack es una crítica general de la criminología positivista italiana. Los puntos que en mayor medida condena son aquellos ligados al determinismo y al materialismo de dicha escuela. Así, Prack realiza una defensa de lo que denomina la “ciencia penal moderna”, que se centra en la acción delictiva y sus elementos circunstanciales más que en una valoración abstracta de la “temibilidad” del perpetrador y de los riesgos generales que su disposición orgánica genera contra la sociedad. Y, como antes señalamos, la religión resulta fundamental, a su modo de ver, para neutralizar la expansión de la criminalidad:

“Edúquese al niño en la moral religiosa, única que puede darle armas para luchar contra sus perversas inclinaciones, inculquésele sus sanos preceptos; abránse á Dios las inteligencias y los corazones y se habrán cerrado ‘al crimen los pasos más francos y espaciosos’”²⁶⁸.

²⁶⁵ *La Voz de la Iglesia*, “El delito, ante la nueva ciencia penal”, 14 de mayo de 1892.

²⁶⁶ PRACK, Enrique. *El delito ante la nueva ciencia penal*, Buenos Aires, Imprenta San Martín, 1892, pág. 173.

²⁶⁷ *Ibid*, pág. 174.

²⁶⁸ *Ibid*, pág. 170.

La crítica de la criminología positivista sería retomada por otras publicaciones católicas, como *La Revista Cristiana*²⁶⁹. En un artículo publicado allí en 1898, por ejemplo, se atacaban las inconsistencias del lombrosianismo y, en particular, se intentaba refutar la noción de *atavismo*. Con ella se aludía a la posibilidad de que un sujeto pudiera manifestar el influjo de una cierta herencia biológica potencialmente ausente, en sus ancestros, por muchas generaciones. De este modo, las personas podían retornar a un estado primitivo cuya desarticulación con las necesidades del mundo moderno representaba, para Lombroso, un componente fundamental de la tendencia hacia el crimen. Desde *La Revista Cristiana* se atacó dicho postulado apelando estrictamente a sus deficiencias teóricas: no puede pensarse como ley, sostenían, un proceso que se desarrolla sin respetar regla alguna, sin que nadie pueda afirmar cuándo va a primar y cuándo no. Para refutar a la escuela lombrosiana, a su vez, se apeló a las teorías de la “escuela criminológica francesa”, citando a algunos de sus mayores representantes tales como Gabriel Tarde y Alexandre Lacassagne. Podía así negarse, desde una posición científicamente legitimada, el determinismo de la criminología italiana en favor de una perspectiva que enfatizara la importancia del contexto social: “...la conducta de los individuos depende en gran parte de su educación, del medio en que viven, de su posición social y de mil otras circunstancias que influyen sobre su carácter y su modo de proceder”²⁷⁰.

A pesar de estos esfuerzos por combatir la influencia positivista –a la que más tarde se sumaría, en la década de 1900, la *Revista Eclesiástica del Arzobispado*- dicha vertiente criminológica mantendría una extraordinaria gravitación teórica durante las siguientes décadas. Más allá de los nuevos espacios que el catolicismo comenzaba a conquistar, ciertos lugares pertenecientes al ámbito académico y estatal se mostrarían, al menos en ese período, más esquivos a su penetración.

²⁶⁹ Los temas tratados por esta revista, y el modo en que está redactada, parecen apuntar a que se trataba de una publicación que pretendía desplegar un perfil más intelectual, más ligado a la “alta cultura”, que otros periódicos católicos del mismo período. Así, si *La Buena Lectura* se proponía alcanzar al público católico menos instruido –de acuerdo a la forma en que se presenta a sí misma, lo cual también se ve reflejado en el tenor de los artículos que en ella se publicaban-, *La Revista Cristiana* parece querer ocupar el otro extremo de ese espectro.

²⁷⁰ *La Revista Cristiana*, 8 de enero de 1898, pág. 2.

Conclusiones

En la década de 1900 los debates que involucraban a la ciencia y la religión tendieron a acallarse. Es sugestivo que el que se convertiría en el periódico católico de mayor influencia, *El Pueblo*, virtualmente no se ocupara de esa temática, que en tal medida había convocado la atención de las publicaciones católicas en el pasado²⁷¹. También en *La Voz de la Iglesia*, que a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 había prestado una atención extraordinaria a la apologética científica, disminuyeron notoriamente los artículos ligados a estos temas –a pesar de que nunca desaparecieran por completo. La que, por su parte, dedicaría una mayor atención a la cuestión científica sería la *Revista Eclesiástica del Arzobispado*, sobre todo en el contexto de la avanzada anti-modernista del Papa Pío X. Sin embargo, fuera de esta revista mayormente destinada al clero, las complejas disquisiciones filosóficas despertadas por el modernismo –tratadas en general por Gustavo Francheschi- no parecen haber generado un interés demasiado amplio.

Luego de varias décadas en las que la ciencia se convirtió en un referente de gran importancia en las disputas entre quienes se erigían como defensores de la tradición católica y sus enemigos anticlericales, la problemática parecía, al menos en parte, haberse apaciguado. La situación argentina no era, en este sentido, excepcional. Los primeros años del siglo XX atestiguaron también el acotamiento de los conflictos científico-religiosos en Europa. Es válido preguntarse, a partir de ello, cuáles fueron los motivos que condujeron a la difuminación de las contiendas en torno a “lo científico”, y por qué ocurrió en el momento en que lo hizo.

En esta última sección realizaremos, en primer lugar, una recapitulación general de las ideas vertidas en las páginas anteriores, y finalizaremos articulando algunas sugerencias, ciertamente muy tentativas, que ofrezcan un inicio de explicación de este aparente agotamiento del debate en torno al conflicto –o la armonía- entre la ciencia y la religión.

²⁷¹ *El Pueblo*, al igual que los restantes periódicos de masas con los que intentó competir, continuaría publicando artículos destinados a la divulgación científica. Las preguntas específicamente referidas al vínculo entre la ciencia y la religión, más allá de algunas instancias puntuales, tenderían sin embargo a menguar.

Las polémicas en torno a la ciencia y la religión tienen en la Argentina un nacimiento relativamente concreto: la trama se inicia cuando un emigrado italiano, Gustavo Minelli, dicta sus lecciones sobre historia universal en la Universidad de Buenos Aires, y José Manuel Estrada le dedica una virulenta refutación. Esto no quiere decir, es evidente, que nunca antes en el territorio nacional se hubieran discutido cuestiones atinentes a la relación de las nuevas teorías geológicas o biológicas con los dogmas católicos. Esa posibilidad implicaría imaginar a una Argentina completamente aislada de los debates intelectuales librados en Europa, y de hecho la prontitud con la que Estrada fue capaz de hilvanar una defensa de la perspectiva católica, a partir de libros arribados de ultramar, demuestra que dicha opción carece de asidero. Sin embargo, el debate entre Minelli y Estrada parece ser vivido como una novedad, y es razonable considerar que fue una primera instancia en la que, en la esfera pública, la ciencia moderna fue claramente presentada como una lectura del mundo que contradecía los dogmas tradicionales.

Este debate, a su vez, parece situarse en un momento de inflexión para la comprensión de la nueva autonomía que la ciencia comenzaba a manifestar. Si en los artículos de *La Religión*, publicado en la década de 1850, el término “ciencia” parece carecer de especificidades claras, y tiende a aplicarse en general a la instrucción en alguna área determinada –y, muy particularmente, en el área de la filosofía- Estrada remite a la ciencia en su acepción más contemporánea, representada sobre todo por las ciencias naturales. Es muy posible que esto se relacione con que, al promediar el siglo XIX, la enseñanza en las universidades argentinas versara sobre cuestiones ligadas, en su mayor parte, a ese entramado difuso de disciplinas que Alberdi denominara “ciencias morales”. En las décadas sucesivas, sin embargo, dicha situación se vería transformada, y la institucionalización de la actividad científica se vería acompañada por la creciente centralidad y legitimación de la ciencia como esfera específica de la actividad y el conocimiento humano.

Cinco años antes de que Estrada y Minelli se trabaran en su combate discursivo, en 1857, se había producido un acontecimiento que también, y quizá con una pertinencia mucho mayor, puede señalarse como un punto de inflexión. Ese año el obispo de Buenos Aires, Mariano José de Escalada, publicó una carta pastoral en la que condenaba a las sociedades masónicas. Ese acto daría nuevos bríos a la ya vieja animadversión entre quienes favorecían una aproximación tradicionalista a la fe católica y sus detractores, el nutrido y multifacético grupo de los anticlericales argentinos. El

conflicto entre ambos sectores distaba de ser una novedad, y sus albores pueden observarse tan temprano como en las reformas borbónicas. Las posiciones, no obstante, comenzarían a radicalizarse con el paso del tiempo, y si en un primer momento la crítica del catolicismo era realizada desde dentro del propio catolicismo, las décadas posteriores serían testigo de posiciones cada vez más heterodoxas, que llegaban a poner el sentido mismo de la religión en juego.

En este marco de desencuentros crecientes, la ciencia actuó como un elemento clave a la hora de proponer una cosmovisión alternativa a aquella defendida por los guardianes del catolicismo. La ciencia, junto a la razón, la libertad, y el progreso, habilitaba la construcción de antinomias que situaban a la Iglesia Romana en el reverso de todo aquello que consideraban benéfico y deseable. Muerto el régimen de cristiandad colonial, la esfera pública se convertía en una arena en la que las ideologías en pugna debían luchar por hacerse con una victoria a la vez simbólica y material. Simbólica, porque lo que ahora se encontraba en juego eran los espacios de lo sagrado, y junto a ello los fundamentos que debían regir a la sociedad, a la política y a las conciencias individuales. Material, porque las cosmovisiones divergentes apuntaban a la captura, parcial al menos, del Estado. Quienes hacían del catolicismo su bandera ya no podían dar por sentado que la religión actuaría como el cemento primordial que daba forma a las aristas dispares de la vida humana. La nación, la ciencia, posteriormente la clase, se constituían ahora como núcleos simbólicos tan legítimos como ella para ubicarse como fundamento de la totalidad.

Para la segunda mitad de la década de 1870 la disputa en torno a la ciencia se encuentra consolidada. El periódico católico *La América del Sud* se enfrenta repetidas veces con los editores de otras publicaciones, tales como *La Tribuna* y *El Nacional*, a cuenta del modo en que debe comprenderse el vínculo entre la ciencia y las Escrituras. Los temas, a su vez, se internacionalizan con una gran velocidad gracias a la general mejora de las comunicaciones, y figuras como John William Draper, que causaba furor en Europa y Estados Unidos con su *History of the Conflict Between Religion and Science*, eran rápidamente reivindicadas por unos y repudiadas por otros. El gran enemigo de los apologistas católicos, contra el que se lanza una antena tras otra, es en ese momento el materialismo. A él se remiten los fundamentos que subyace tanto al evolucionismo de Darwin como a la geología que profiere una edad extensísima del hombre sobre la Tierra y niega las verdades del Génesis. Porque, en el fondo, se considera que el objetivo final de los materialistas es destruir la civilización católica, y

junto a ella el propio fundamento de la moral. En este tipo de proposiciones se observan algunas preocupaciones que no carecen de lazos con aquellas manifestadas por miembros de la elite no identificados, al menos de un modo tan visceral, con la prédica del catolicismo. Miguel Cané, por ejemplo, argumenta en ese mismo período que la expansión avasallante de la ciencia empobrece el espíritu del hombre. Su respuesta, sin embargo, no es un retorno irrestricto a las tradiciones religiosas, sino la reivindicación de un humanismo estetizante que impida el olvido de la “belleza eterna”. Este famoso lamento de Cané, así como el lamento católico, se encontrarían sin embargo en minoría durante los años subsiguientes.

En este período, la polémica en torno a la ciencia también comenzaría a emerger en los debates parlamentarios. En el contexto de la discusión sobre los colegios particulares, a lo largo de 1878, y aún con mayor virulencia cuando, en 1884, se discutiría la ley de educación primaria, católicos y anticlericales apelarían alternativamente a la noción de conflicto o armonía entre la Iglesia y el avance científico para defender sus respectivas posiciones. ¿La ciencia era el pilar fundamental de la civilización y del progreso, que debía ser librada a sus propias fuerzas para guiar el desarrollo del país, o era en cambio una actividad loable, pero subordinada, que de no verse prolijada por la moral religiosa podía disolver los fundamentos más básicos de una recta sociedad y de un recto espíritu? Es cierto que, casi con seguridad, la mayor parte de los legisladores no adhirieron a ningún planteo tan radical, excluyendo de plano a uno de los dos elementos en juego. Personajes como Vicente Fidel López y Eduardo Wilde, por un lado, y Tristán Achával Rodríguez y Pedro Goyena, por el otro, sí se veían seducidos por esa retórica de ribetes extremistas, y en gran parte fueron estas posiciones extremas las que otorgaron la tónica general a los debates. La polémica sobre la educación, en cualquier caso, resultaría favorable para quienes anhelaban poner la ciencia al servicio de la causa laica. La década de 1880 sería para este sector, de algún modo, su momento de mayor triunfo.

Paralelamente, mientras el positivismo hacía su entrada en el país y encontraba un número cada vez mayor de adherentes, los apologistas católicos encontraron allí a una encarnación casi perfecta de aquello que rechazaban. El riguroso materialismo de quienes se plegaban a las teorías criminológicas de Lombroso y de sus seguidores parecía demostrar que era preciso actuar antes de que una mirada de ese tipo comenzara a permear la totalidad de las instituciones académicas, e incluso los organismos del Estado. Contra su determinismo biologicista, entonces, los católicos reivindicaron la

potencia inveterada del libre albedrío. Contra la búsqueda del orden social a partir de una clasificación y control metódica de sus peligros potenciales, propusieron la restauración de los valores religiosos como el único modo de enfrentar una creciente conflictividad social, cuyas potenciales ramificaciones se mostraban temibles. En su preocupación por las consecuencias de la “cuestión social” los católicos encontraban puntos en común con la elite dirigente. Pero, ante ella, su respuesta era antagónica con la de los cultores de la “ciencia positivista”. Sin embargo, con el paso de los años, la Iglesia lograría construir para sí misma –aunque el proceso fuera lento y no sin escollos– una posición de relativa centralidad en la esfera pública, y un sólido vínculo con el Estado. Las fortunas del positivismo, en el largo plazo, serían quizá menos brillantes.

A lo largo de la década de 1900, como antes mencionamos, las polémicas en torno a la ciencia y la religión tienden a perder centralidad. Esto no significa, de ningún modo, que la problemática se *resuelva*, o que desaparezca por completo de los medios católicos y no católicos. La ya añosa apologética científica sería defendida todavía en algunos artículos publicados por *La Voz de la Iglesia* y, en mucha menor medida, por *El Pueblo*²⁷². La lucha contra la criminología positivista, por su parte, también conservaría un cierto lugar en ellos, aunque ciertamente más pequeño que antes. En este período esta problemática parece revitalizarse sólo cuando ocurre algún hecho puntual que la fustigue, pero incluso en esos casos la atención que se le otorga es mucho más breve que lo que era en el pasado. En septiembre de 1907, por ejemplo, Pío X presentó la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, en la que criticaba a un conjunto de pensadores que agrupó bajo la denominación de modernistas. El texto pontificio era muy conservador en las cuestiones vinculadas a la exégesis bíblica y a la comprensión de los dogmas, lo que propició el ataque de diferentes periódicos liberales con respecto a la anti-cientificidad de la Iglesia. En *La Voz de la Iglesia* se publicaron algunos artículos en defensa de la visión armonizadora entre el catolicismo y la ciencia, y en *El Pueblo* se editó un breve texto en el que se enfatizaba el carácter ilustrado de Pío X²⁷³. En pocos

²⁷² Por ejemplo el artículo de *El Pueblo* titulado “Religión, ciencia é imaginación”, publicado entre el 22 y el 24 de septiembre de 1907. En una nota del 9 de agosto de 1906, *La Voz de la Iglesia* mantenía incólume su posición antievolucionista.

²⁷³ “Los católicos y la ciencia”, *El Pueblo*, 25 de septiembre de 1907. “Cosas de ‘La Razón’. Encíclica de la casa. Por inducción”, *La Voz de la Iglesia*, 18 de septiembre de 1907.

días, sin embargo, la cuestión parecía estar olvidada. Sólo el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado*, a través de la pluma de Gustavo Franceschi, se extendería larguísima sobre las cuestiones elevadas por la encíclica²⁷⁴. Pero resulta evidente que el ámbito de circulación de dichos escritos sería el de la gente instruida en teología, y no el público general.

La pregunta con la que esta tesis concluye, y que no apuntamos de ningún modo a clausurar, es la de por qué, luego de convertirse en un referente tan importante tanto para la crítica como la defensa de la religión, la ciencia parece ser parcialmente relegada como figura privilegiada para intervenir sobre el papel de lo religioso.

Es preciso destacar, en primer lugar, que éste parece ser un proceso global. Peter Bowler señala que la mayor parte de los historiadores que estudiaron la relación entre la ciencia y la religión tienden a detener sus estudios a comienzos del siglo XX, como si en ese momento las polémicas dejaran de ser relevantes²⁷⁵. Bowler no está de acuerdo con ello, pero su propia tesis, aunque se restrinja a Gran Bretaña, es muy sugerente. En su opinión, y a pesar de que los sucesos del siglo XX no sean comparables con los del XIX en su magnitud, el cambio de siglo aportó un nuevo acercamiento a esta problemática. Si el período victoriano se había caracterizado por un fuerte énfasis en el *conflicto* entre la ciencia y la religión, en esta nueva fase se intentaría alcanzar una reconciliación. Así, “Un cuerpo de científicos intelectualmente conservadores, pensadores religiosos liberales, y escritores populares intentaron convencer al público lector de que la ciencia le había dado la espalda al materialismo mientras que la religión se había tornado más abierta al tipo de cambios que eran consistentes con la nueva comprensión de la naturaleza”²⁷⁶.

Paralelamente, en Francia se asistía a la erosión de la epistemología y la mentalidad positivista. Con respecto al primer punto, un conjunto de científicos y filósofos como Pierre Duhem, Maurice Blondel, Édouard Le Roy y Henri Poincaré comenzaban a cuestionar, desde diferentes perspectivas, los alcances cognoscitivos de la ciencia, y la posibilidad de encontrar leyes deterministas que rigieran, de un modo

²⁷⁴ Las ediciones de 1907 y 1908 de la *Revista Eclesiástica del Arzobispado* se encuentran, efectivamente, pobladas de referencias a la polémica sobre el modernismo.

²⁷⁵ Por ejemplo MOORE, op. cit., BROOKE, op. cit. y CHADWICK, Owen, *The Victorian Church, Part Two: 1860-1901*, SCM Press, 1987.

²⁷⁶ BOWLER, Peter J., *Reconciling science and Religion. The Debate in Early Twentieth-Century Britain*, The University of Chicago Press, 2001, pág. 3.

inflexible, el devenir de los acontecimientos²⁷⁷. Con respecto al segundo punto, uno de los ejemplos más difundidos sería el de esa “bancarrotas de la ciencia” sugerida por Ferdinand Brunetière. Este renombrado crítico literario francés, racionalista y librepensador devenido católico, publicaría en 1895 un artículo llamado “Après une visite au Vatican”. Declaraba allí que la ciencia, a pesar de todos sus descubrimientos, había sido incapaz de suministrar respuestas significativas a las grandes preguntas sobre el origen de la humanidad, su destino y sus valores. Era necesario, en su opinión, recuperar la moral religiosa para evitar que la República Francesa cayera en el caos. La ciencia no podía convencer a la masa de los seres humanos de actuar moralmente²⁷⁸.

Este tipo de discursos encontraría adherentes en la Argentina de la vuelta de siglo. En el marco del catolicismo, *La Voz de la Iglesia* haría suyos los planteos de Brunetière, asegurando que cuando se quiere ubicar a la ciencia como base única de la moral y de todos los misterios, es preciso afirmar que ésta se encuentra en bancarrotas²⁷⁹. Desde este periódico también se enfatizaría el giro pesimista que Herbert Spencer, figura clave del cientificismo, desplegó en su *Autobiografía*. En los temores de Spencer de que las sociedades modernas se estuviera “rebarbarizando”, los editores de *La Voz*... clamaron encontrar la “bancarrotas de la moral independiente o positivista”²⁸⁰.

Pero no sólo en el ámbito de los más recalcitrantes defensores de la Iglesia se observaba una actitud de este tipo. Como un eco del lamento proferido por Cané más de veinte años atrás, en 1900 José Enrique Rodó publicaba su *Ariel*, que según Oscar Terán tendría una vasta influencia sobre la intelectualidad latinoamericana²⁸¹. En la Argentina este cambio de mentalidad se vería encarnado por escritores como Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, que pretendieron fundar nuevas genealogías nacionalistas –ya fuera a través del peculiar “indianismo” del primero, o de una recuperación del hispanismo católico en el caso del segundo- aquellos desafíos engendrados por la modernización del país. Rojas, de hecho, no manifestaría mayores simpatías por el catolicismo. Sus preocupaciones, sin embargo, manifiestan ciertas similitudes con aquellas proferidas por quienes se identificaban con la Iglesia. Explicando –retrospectivamente, en 1922- por

²⁷⁷ Ver PAUL, op. cit., y OTERO, Mario H., “Apuntes sobre la ‘bancarrotas’ de la ciencia ‘circa’ 1900”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 34, nº 73, 2011.

²⁷⁸ Ver HECHT, Jennifer Michael, *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France*, Columbia University Press, 2005, págs. 172-175.

²⁷⁹ *La Voz de la Iglesia*, 7 de noviembre de 1904.

²⁸⁰ *La Voz de la Iglesia*, 25 de enero de 1904.

²⁸¹ TERÁN, Oscar, “El primer antimperialismo latinoamericano”, en *En busca de la ideología argentina* Buenos Aires, Catálogos Editora, 1986, pág. 90.

qué había publicado el libro *La restauración nacionalista* en 1909, Rojas diría que su propósito era: “despertar a la sociedad argentina de su inconsciencia, turbar la fiesta de su mercantilismo cosmopolita, obligar a las gentes a que revisaran el ideario ya envejecido de Sarmiento y Alberdi”²⁸².

Al mismo tiempo, no puede descuidarse la transformación del vínculo entre la Iglesia y las elites dirigentes a fines del siglo XIX. De acuerdo con Lilia Bertoni, puede señalarse el fracaso de la ley de divorcio, presentada en el 1900 y discutida dos años más tarde, como un punto de inflexión con respecto al avance de la laicidad y al poder de la iglesia para arbitrar en asuntos civiles y públicos. Así, “la iglesia logró revertir el impulso del laicismo y limitar sus alcances, estableciendo un cierto poder de veto. Simultáneamente, comenzó a afirmar su presencia en el espacio público y en las instituciones del estado, a sostener su concepción católica de la sociedad y la nación, y a proclamar la idea de una religión de estado”²⁸³.

Roberto Di Stefano señala algunos elementos que influyeron en el acercamiento entre la Iglesia y el Estado a fines del siglo XIX: el avance del espiritualismo, opuesto al positivismo, la expansión de un cierto nacionalismo que anhela la homogeneidad cultural –en algunos casos a partir de la tradición hispánica- y la confluencia de la preocupación por la “cuestión social” y el giro que León XIII otorgó a la Iglesia en esa dirección²⁸⁴. En cualquier caso, continua Di Stefano, “No es tanto la confianza en el progreso y en la razón lo que empieza a resquebrajarse, como la certeza de que la Argentina moderna pueda o incluso deba prescindir de la religión y de la Iglesia”²⁸⁵.

Martín Castro, por su parte, secunda esta perspectiva al afirmar, por un lado, que “es engañoso presuponer la existencia de una elite liberal homogénea opuesta a toda influencia de la Iglesia Católica”, y, por otro lado, que “la laicización del Estado no fue completa y que la elite política en el cambio de siglo identificaba en la Iglesia a una

²⁸² Citado en DEVOTO, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pág. 64. Devoto enfatiza, por otro lado, que no debe pensarse en una ruptura tajante entre el nacionalismo de la nueva generación y las ideas sostenidas por los representantes de la generación del '80, en general identificados con el liberalismo y el positivismo. Tanto unos como otros mostraron una fuerte preocupación por la necesidad de nacionalizar a las masas inmigrantes, y creyeron encontrar en el Estado –particularmente a través de la educación pública- al mejor agente para llevarla adelante. Gálvez, Rojas y Lugones, sin embargo, manifestarían un interés en generar una gran narrativa nacionalista que es más difícil encontrar en sus antecesores. Ver DEVOTO, *op. cit.*, págs. 47-119.

²⁸³ BERTONI, Lilia Ana, “¿Estado confesional o Estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en BERTONI y DE PRIVITELLIO, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009, pág. 46.

²⁸⁴ DI STEFANO, *Ovejas Negras*, pág. 252.

²⁸⁵ *Ibid*, pág. 253.

institución que podía contribuir a la conservación del orden social (frente a la amenaza común del anarquismo, el socialismo y el sindicalismo) y a promover una identidad nacional común vista la amenaza del denominado ‘cosmopolitismo’”. De este modo,

“La misma Iglesia Católica en los años previos al Centenario buscaría subrayar la relevancia del aporte católico en la formación de la nación. [...] intentaba instalar una reconstrucción del pasado que brindaba una asociación privilegiada entre identidad nacional y religión católica, ofrecida también ésta como garante de la preservación del orden social frente a los riesgos de un incremento en la conflictividad social”²⁸⁶.

Este es el contexto que atestiguaría un relativo abandono de la ciencia, por parte de la elite letrada, como herramienta fundamental a la hora de erosionar el poder simbólico de la Iglesia. La erección de un “pacto laico”²⁸⁷, que adjudicaba a la Iglesia y al Estado papeles diferenciados –aunque, ciertamente, los límites impuestos al uno y a la otra siguieran siendo motivo de disputas parciales- tornaba innecesaria una búsqueda virulenta de des-sacralizar la autoridad eclesiástica. Es razonable argumentar que, de hecho, los más duros interlocutores del catolicismo serían, en el futuro, quienes adscribían a los movimientos socialista o anarquista²⁸⁸. En 1919, por ejemplo, se produciría un debate entre anarquistas y católicos en torno a Darwin y la evolución, que sería luego reproducido por *El Pueblo*. En términos generales, sin embargo, puede considerarse que para ese momento las fronteras entre la religión y la ciencia se habían establecido con una mayor solidez que en el pasado, y que el trabajo científico había dejado de actuar como ese ariete en apariencia indetenible que tantos anticlericales habían pretendido encontrar algunas décadas antes.

²⁸⁶ CASTRO, Martín, “Los católicos en el juego político conservador...”, pág. 45.

²⁸⁷ DI STEFANO, Roberto, “El pacto laico argentino (1880-1920)”.

²⁸⁸ Ver BARRANCOS, Dora, *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores, 1890-1930*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1996.

Bibliografía

ARTIGAS, Mariano, GLICK, Thomas F. y MARTÍNEZ, Rafael A., *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution (1877-1902)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

AUZA, Néstor T., *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas (Ministerio de Cultura y Educación), 1975.

... “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, en *Teología*. Tomo XXXVII, N° 73.

BARRANCOS, Dora, *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores, 1890-1930*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1996.

BERTONI, Lilia Ana, “La disputa entre librepensadores y católicos en la vuelta del siglo XIX al XX”, en BERTONI, Lilia y DE PRIVITELLIO, Luciano, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

BOWLER, Peter J., *Reconciling science and Religion. The Debate in Early Twentieth-Century Britain*, The University of Chicago Press, 2001.

... “Evolution”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

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

BROMAN, Thomas, “The Enlightenment”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Volumen XII, Buenos Aires, Don Bosco, 1982.

BRUNO, Paula, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2011.

BUENO, Gustavo, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989.

BUTTERFIELD, Herbert, *Origins of Modern Science, 1300-1800*, London, G. Bell and Sons, 1962.

... *The Whig interpretation of History*, New York, Norton, 1965.

CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires, 1995.

CASTRO, Martín, *El ocaso de la República Oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

... “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, n° 193, abril-junio de 2009.

CAVRIANI, Marco, “Minelli, Antonio”, AA. VV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 74, 2010.

CHADWICK, Owen, *The Victorian Church, Part Two: 1860-1901*, SCM Press, 1987.

DE ASÚA, Miguel, *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2010.

... *La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*, Buenos Aires, FCE, 2010.

... *De cara a Darwin. La teoría de la evolución y el cristianismo*, Buenos Aires, Lumen, 2009.

... “Abogados, médicos y monos. Darwin y los católicos en Argentina del siglo XIX”, en DE ASÚA, Miguel, (dir.), *Los significados de Darwin*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009

DEVOTO, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

... “Catolicismo y clericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX”, *Estudios sobre la emigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.

DEVOTO, Fernando y BARBERO, María Inés, *Los nacionalistas*, CEAL, Buenos Aires, 1983.

DI STEFANO, Roberto, *Ovejas Negras, Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

... “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, en *Prohistoria*, N° 6, 2002.

... “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, vol. 15, n° 1, Santa Rosa, enero/junio de 2011.

... “El pacto laico argentino”, *PolHis*, N°8, 2° semestre de 2008.

... “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack. Revista electrónica semestral*, 2013.

DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

DRAPER, John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York, Appleton, 1928.

FOUCAULT, Michel, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE, 2012.

GILLESPIE, Charles Coulton, *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850*, New York, Harper Torchbooks, 1959.

HARRIS, Steven J., “Roman Catholicism Since Trent”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

HART, D. G., “Nineteenth-Century Biblical Criticism”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

HECHT, Jennifer Michael, *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France*, Columbia University Press, 2005.

HOBBSAWM, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica, 1998.

KOYRÉ, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957.

KHUN, Thomas, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, New York, Vintage, 1957.

LIEBSCHER, “Institucionalización and Evangelización in the Argentine Church: Córdoba under Zenón Bustos, 1905-1919”, *The Americas*, Vol. 45, no. 3.

LIDA, Miranda, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires, 1900-1960*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

... “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, UNSTA, 2010.

... “Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo”, *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*, CIESO-Universidad Nacional de Rosario, n° 2.

... “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Vol. 63, N° 1.

... “¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934”, *Revista de Indias*, N° 250.

... “Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)”, *Prohistoria*, N° 10, Rosario, 2006.

... “Algo más que un diario católico. *La América del Sud (1876-1880)*”, en GARABEDIAN, Marcelo; SZIR, Sandra; y LIDA, Miranda, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires, Teseo, 2009.

LIVINGSTON, David N., “The origin and unity of the human race”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

MAURO, Diego, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa fe, 1900-1937*, Santa Fe, UNL, 2010.

... “Imágenes especulares. Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe (1900-1940)”, *Prohistoria*, N° 12, 2008.

... “Las voces de Dios en tensión. Los intelectuales católicos entre la interpretación y el control. Santa Fe, 1900-1935”, *Signos Históricos*, N° 19, 2008.

... “Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009.

MC GEAGH, Robert, *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástica en la Argentina*, Itinerarium, Buenos Aires, 1987.

MERTON, Robert K., *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, New York, Harper and Row, 1976.

MOORE, James R., *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

MONTSERRAT, Marcelo, *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, 1993.

NOVOA, Adriana y LEVIN, Alex, *From man to ape. Darwinism in Argentina, 1870-1920*, Londres, The University of Chicago Press, 2010.

NUMBERS, Ronald L., “Cosmogonies”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

ODENA, Ernesto León, *Debates parlamentarios sobre instrucción pública*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1904.

O’LEARY, Don, *Roman Catholicism and Modern Science. A History*, New York, Continuum, 2007.

OTERO, Mario H., “Apuntes sobre la ‘bancarrota’ de la ciencia ‘circa’ 1900”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 34, n° 73, 2011.

PAUL, Harry, *The edge of Contingency. French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, Florida, University Press of Florida, 1979.

PIVA, Edoardo, “Una pagina della vita di un avventuroso polesano in America: Gustavo Minelli”, en AA. VV., *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, v. 3, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

PELLETTIERI, Osvaldo, *Historia del teatro argentino en Buenos Aires*, Buenos Aires, Galerna, 2005.

RECALDE, Héctor, *El primer Congreso Pedagógico*, Buenos Aires, CEAL, 1987.

RODRÍGUEZ, Julia, *Civilizing Argentina. Science, Medicine, and the Modern State*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.

RUUPKE, Nicolas A., "Geology and paleontology", en FERNGREN, Gary B. (ed.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, 2000.

... "Christianity and the sciences", en GILLEY, Sheridan y STANLEY, Brian (eds.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1815-1914*, New York, Cambridge University Press, 2006.

SÁBATO, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización*. Buenos Aires, 1862-1880, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

SALVATORE, Ricardo, "Criminología positivista, reforma de prisiones y la cuestión social/obrero en Argentina", en SURIANO, Juan (comp.), *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, La Colmena, 2000.

SANTAMARÍA, Daniel, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina Moderna", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N°14, CEMLA.

SCOTT, Joan, *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2012.

SCOTT, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en LAMAS, M. (comp.), *El género. La construcción de la diferencia sexual*, Ciudad de México, PUEG, 1996.

TERÁN, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Buenos Aires, FCE, 2008.

... "El primer ant imperialismo latinoamericano", en *En busca de la ideología argentina* Buenos Aires, Catálogos Editora, 1986.

TURNER, Frank Miller, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, New Haven, Yale University Press, 1974.

... "The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history", en DIXON, Thomas; CANTOR, Geoffrey; y

PUMFREY, Stephen, *Science and Religion. New Historical Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 2010.

WESTFALL, Richard S., *Science and Religion ind Seventeenth-Century England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973.

WHITE, Andrew D., *The Warfare of Science*, New York, Appleton, 1876; *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York, Appleton, 1896.

WILLIAMS, Raymond, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009

WILSON, David B., “The Historiography of Science and Religion”, en FERNGREN, Gary B. (ed.), *Science & Religion. A Historical Introduction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000.

ZABALA, Eleonora Zabala, *Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*, Buenos Aires, Antropofagia, 2013.

ZANATTA, Loris, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996.

Fuentes

Fuentes periódicas

El Nacional, 1862.

El Pueblo, 1900-1910.

La América del Sud, 1876-1880.

La Civiltà Cattolica, 1877.

La Nación Argentina, 1862.

La Unión, 1882-1885.

La Relijión, 1853 y 1858.

La Revista Cristiana, 1895-1905.

La Tribuna, 1857-1858 y 1862.

La Voz de la Iglesia, 1895-1911.

Libros y folletos

CABRERA, Pablo, *Fundamentos de la religión, al alcance de todos*, Mendoza, Tipografía Bazar Madrileño, 1883

ESTRADA, José Manuel, *El Génesis de Nuestra Raza. Refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli sobre la misma materia*, Buenos Aires, Imprenta de La Bolsa, 1862.

PRACK, Enrique. *El delito ante la nueva ciencia penal*, Buenos Aires, Imprenta San Martín, 1892.

Registros parlamentarios

Cámara de Senadores Nacional, Agosto-Septiembre de 1877.

Cámara de Diputados Nacional, Julio-Agosto de 1878 y Julio de 1888.