

Ciencia, catolicismo y secularización en Argentina

Miguel de Asúa
CONICET-UNSAM-UCA

Una reconocible narrativa de corte iluminista concibe la historia de la ciencia como un enfrentamiento épico entre la luz del progreso y las tinieblas de la superstición. Los historiadores de la ciencia codifican esta perspectiva con el nombre de “tesis del conflicto”, según la cual la ciencia y la religión estarían intrínsecamente enfrentadas. La historia no sería sino la confirmación de esta oposición radical, lo que quedaría demostrado a través de episodios como las cosmologías de la Tierra plana de los Padres de la Iglesia, la condena de Giordano Bruno en la hoguera, el “crimen de Galileo”, la negativa a aceptar la evolución de Darwin y muchos más. La tesis del conflicto, prefigurada en el “Discurso preliminar a la Enciclopedia” de d’Alembert, fue desarrollada en toda su extensión en dos obras en inglés, que la anuncian ya desde sus títulos: la *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia* (1874) del químico británico de actuación en los Estados Unidos John William Draper y la *Historia de la guerra de la ciencia con la teología en el cristianismo* (1896) del estadounidense Andrew Dickson White, diplomático y uno de los fundadores de la universidad Cornell, conocida por su orientación secularista.¹

¹ *The “Conflict Thesis” and Cosmology*, ed. D. C. Goodman (Milton Keynes: The Open University, 1974).

Desde hace cincuenta años, los historiadores de la ciencia vienen desmontado con paciencia toda la ingeniería mitologizante de este tipo de historias. Pero a pesar de que los especialistas han extendido el certificado de defunción una y otra vez a la tesis del conflicto, la misma sigue vivita y coleando en el discurso de los medios, en obras de popularización y en la “vulgata” de los *demi-savants*. Debe subrayarse que estos historiadores que han desarticulado esta tesis del conflicto no lo hicieron impulsados por motivos apologeticos (es decir, de defensa de la religión). De hecho, muchos de ellos son declaradamente agnósticos, ateos o de otras confesiones que la cristiana. Por ejemplo, nadie podría acusar a John L. Heilbron, quizás el mayor historiador de la ciencia vivo, de ser un entusiasta del Vaticano y fue este mismo Heilbron el que afirmó que, durante los últimos seis siglos, la Iglesia católica apoyó a la astronomía, social y financieramente más que cualquier otra institución.²

Los estudios históricos sobre relaciones entre ciencia y religión, en su inmensa mayoría, tienen lugar en el circuito académico de habla inglesa. Es comprensible que estas investigaciones se hayan concentrado en entender cómo se dieron estas relaciones en las culturas anglófonas. En Inglaterra y en otras regiones de Europa (más bien en las que prosperaron las iglesias protestantes) tuvo un papel central lo que se llama *natural theology* (teología natural), que se entiende aquí como la demostración de Dios y sus atributos a partir del mundo natural, por medio de la razón. El género de la teología natural estuvo íntimamente vinculado a la llamada “Revolución científica” de los siglos XVII y comienzos del XVIII, y está asociada a muchos de sus grandes nombres, como Robert Boyle, el naturalista John Ray o el mismo Newton.³ Pero en la Europa católica (o sea, las sociedades de lenguas románicas y en parte las de lengua alemana), el fenómeno

de la teología natural fue menos significativo y en algunos casos inexistente. Lo que en esta zona cultural fue determinante para las relaciones entre ciencia y religión fue más bien el agresivo estilo de secularización que se conoce como laicismo o, en su original, *laïcité*. Para nosotros, en Iberoamérica, deudores (o imitadores) en este punto de Francia, es esto lo que tiene peso.

Confirmación de lo que estoy diciendo es que, salvando alguna excepción, prácticamente no existen en el mundo académico francófono estudios históricos sobre las relaciones entre ciencia y religión. Este elocuente silencio en un medio historiográfico tan fecundo y diverso como el francés (y sus derivados hispano-hablantes), revela justamente hasta qué punto se ha naturalizado lo que en realidad es una construcción histórico-social. La laicización del mundo científico clausura toda interrogación sobre sí misma y desde este blindaje se da a entender como “lo natural” de un estado de cosas.

A esta altura, la interpretación aceptada por los más destacados especialistas en los estudios históricos sobre ciencia y religión, como John Hedley Brooke y Ronald Numbers y también por teóricos de la secularización como Charles Taylor, es que la ciencia *no* ha sido el motor de la secularización.⁴ Afirmar lo contrario, aceptar que la ciencia fue el motivo de la paulatina pérdida de la dimensión religiosa en las sociedades occidentales, equivaldría a suscribir la tesis del conflicto. Pero que la ciencia no haya sido causa de secularización no quiere decir que ambas no hayan estado relacionadas. Por empezar, la ciencia ha cumplido un papel en la retórica de la secularización, como lo muestra muy bien lo sucedido en nuestro país.

² John L. Heilbron, *The Sun in the Church. Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 3.

³ John Hedley Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 192-225 (“The Fortunes and Functions of Natural Theology”).

⁴ John Hedley Brooke, “Science and Secularization,” en, ed., *The Cambridge Companion to Science and Religion*, ed. Peter Harrison, 102-123 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Ronald L. Numbers, “Science, secularization, and privatization. A concluding note,” en *Science and Christianity in Pulpit and Pew*, ed. R. Numbers, 129-136 (Oxford: Oxford University Press, 2007); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 253, 267, 274 y 361-365.

Estoy embarcado, desde hace un tiempo, en una investigación de tendencias de larga duración en las relaciones entre ciencia y religión en Argentina, aproximadamente entre 1750 y 1950. En estos dos siglos, sería posible distinguir una periodización de tres etapas: (a) una primera, que corresponde al mundo colonial y de la independencia, donde las relaciones entre ciencia y religión fueron armónicas; (b) una segunda, que corresponde a un siglo XIX extendido, entre 1820 y, digamos, la Primera Guerra Mundial, marcada por el conflicto; y (c) la tercera etapa, un siglo XX un tanto rabón, que estaría caracterizada por la indiferencia — aunque me temo que sea esta una indiferencia subtendida por corrientes de confrontación. Vamos a revisar lo esencial de cada etapa.

1. Período colonial: armonía

Esta etapa se caracteriza por la transición entre la ciencia jesuita barroca de las misiones a la ciencia de la Ilustración católica. La investigación del mundo natural llevada a cabo en las misiones del Paraguay y Río de la Plata fue un caso de la ciencia jesuita global y a la vez parte del famoso experimento de hibridación cultural de las reducciones. La práctica de la ciencia de los jesuitas en nuestro territorio estuvo asociada al objetivo religioso de la conversión de los aborígenes, en tanto la investigación del mundo natural estaba al servicio de aumentar la eficiencia de los pueblos de misión.⁵ Por ejemplo, las actividades del astrónomo Buenaventura Suárez S.J. (1679-1750), la figura científica más destacada de las reducciones, tenían fines prácticos. El propósito de sus observaciones de las inmersiones y emersiones de los satélites de Júpiter era calcular la longitud de las reducciones y de otras poblaciones. Su calendario lunar, el *Lunario de un siglo*, estaba pensado como un auxilio para la agricultura y la medicina. Este enfoque práctico es aún más evidente en campos como la cartografía y la farmacopea.

⁵ Para la ciencia jesuita en las misiones, ver Miguel de Asúa, *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata* (Leiden: Brill, 2014).

En fecha tan tardía como la década de 1760, la ciencia jesuita en el Río de la Plata era barroca, entre otras cosas, debido a su permeabilidad respecto del saber guaraní sobre la naturaleza. Esto es particularmente evidente en la *Materia Medica* de Pedro Montenegro S.J. y la literatura de herbarios que dependen de ella. Es también perceptible en los textos de historia natural, que absorbieron en su discurso los nombres nativos de plantas y animales en lenguajes aborígenes — una estrategia conectada con el esfuerzo jesuita de forjar instrumentos lingüísticos como diccionarios y gramáticas de los lenguajes nativos que posibilitaran la predicación.

La Ilustración católica del Río de la Plata en los años que rodearon a la Independencia fue, más que un oxímoron, un compromiso. Aquí se inscribe el círculo muy activo de sacerdotes ilustrados con fuertes intereses en la historia natural en ambas orillas, cuyo centro fue Dámaso Larrañaga (1771-1848), el patriota oriental que introdujo la taxonomía de Linneo en la región, llevó a cabo extensos estudios de flora y fauna y excavó los restos de un gliptodonte.⁶ Los maestros franciscanos, como Fray Cayetano Rodríguez, que enseñaron filosofía de la naturaleza en Córdoba y en el Colegio de San Carlos en Buenos Aires, concebían la historia de nuestro planeta en términos de una lectura literal del Génesis y se distanciaban explícitamente de las llamadas “historias de la Tierra” del siglo XVII; el origen de los fósiles era explicado mediante la geología neptunista.

Junto con esta cultura clerical, se desarrolló en Buenos Aires durante la primera década del siglo XIX una cultura de laicos fomentada por ilustrados criollos o españoles que apoyaron las reformas borbónicas y a la larga se unieron al movimiento independentista. Estos personajes propalaron una ciencia práctica en el sentido iluminista de promover el conocimiento útil, despreocupándose de los subsuelos filosóficos y de cualquier posible conflicto con la religión. Representante de este grupo fue

⁶ Miguel de Asúa, *La ciencia de Mayo. La cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 117-142 (“Los naturalistas”).

Pedro Cerviño, ingeniero naval ilustrado a cargo de la Escuela de Náutica creada por Manuel Belgrano, que en la conferencia con la que inauguró el período de exámenes de dicha institución en enero de 1806, efectuó la primera pronunciación pública de que se tenga noticia en favor de la validez del sistema copernicano en el del Río de la Plata.⁷

En síntesis, en tanto la ciencia en las misiones jesuitas estaba al servicio de una empresa religiosa, las relaciones entre ciencia y religión durante este período pueden caracterizarse como armoniosas y hasta amigables. Las cosas fueron más complicadas en las décadas que precedieron la Independencia, pero aún en la atmósfera cultural de la Ilustración católica se tendió a una actitud conciliatoria y de acomodación.

2. Siglo XIX extendido: conflicto

Rivadavia, un admirador de Bentham y de la *idéologie*, fue la figura que marcó el tono político y cultural de gran parte de la década de 1820, cuando Buenos Aires se separó de las otras provincias. La reforma eclesiástica rivadaviana, es sabido, estuvo dirigida a disminuir el poder de los regulares y establecer un mayor control estatal sobre la Iglesia, con una concepción regalista con tonos jansenistas, como lo señalaron los trabajos de Carbia, Tonda y Gallardo.⁸ Es también conocido que las reformas de Rivadavia incluyeron la promoción de la ciencia y la contratación de enseñantes de estas materias, en su mayor parte emigrados liberales piemonteses que escapaban de la reacción post-napoléonica. Lo interesante para nuestro argumento es que las embrionarias instituciones científicas rivadavianas fueron ubicadas

en los conventos expropiados por el estado. Los laboratorios de química y física, el museo de historia natural y el provisorio observatorio fueron instalados en el convento de Santo Domingo.⁹ En el convento de la Recoleta, expulsados los frailes recoletos (franciscanos), se instaló una escuela de agronomía que no prosperó.¹⁰ Sobre la base de una secularización en el sentido propio de una transferencia de propiedad eclesial al estado civil, operó una transmutación del espacio religioso en espacio científico, con la carga simbólica que eso conlleva. Veremos en seguida cómo lo que aquí está sólo incoado, a saber, la aspiración a cooptar la dimensión de sacralidad por parte del dispositivo de la ciencia, más tarde será un programa explícito.

El primer encontronazo entre ciencia y religión tuvo lugar más de seis décadas más tarde. La promulgación en la década de 1880 de la ley 1420 de educación común, gratuita y obligatoria, que desplazó la educación religiosa a clases voluntarias fuera del horario escolar (la ley no fue “laica” como se suele decir), estuvo precedida por un clima de confrontación entre los bandos que han venido a ser denominados como “católicos” y “liberales”.¹¹ La ciencia por cierto no fue causa del impulso secularizador del gobierno de Julio A. Roca acompañado por gran parte de la elite del ochenta, pero sí fue utilizada como argumento de legitimación en los debates parlamentarios que rodearon a la reforma educativa. Por ejemplo, Eduardo Wilde, ministro de justicia, culto e instrucción pública que capitaneó el ala laicista, en el curso de las discusiones de la cámara promulgó una de las más acabadas versiones de la tesis del conflicto que se puedan hallar: “entre ciencia y religión hay una contradicción patente, evidentísima — debe haberla, tiene que haberla y no puede de-

⁷ Miguel de Asúa, “Los físicos modernos quasi todos son copernicanos”: Copernicanism and its Discontents in Colonial Río de La Plata”, *Journal for the History of Astronomy* 48 (2017): 160-179.

⁸ Rómulo Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia* (Buenos Aires: Huarpe, 1945), 90; Américo Tonda, *La eclesiología de los doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero* (Rosario: UCA, s/f.); Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia* (Buenos Aires: Theoria, 1962), 21-32.

⁹ Miguel de Asúa, *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en la Argentina* (Buenos Aires: Zorzal, 2010), 47-62.

¹⁰ J. César Álvarez Díaz de Vivar, *Rivadavia. Piedra angular de la enseñanza agrícola* (Buenos Aires: Suelo Argentino, 1945).

¹¹ Néstor T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1975).

jar de haberla".¹² Fue en esta atmósfera intelectual donde tuvo lugar la recepción del darwinismo en el Río de la Plata, por lo que no sorprende que la doctrina evolutiva fuera incorporada a las batallas por la secularización. Quizás el ejemplo más acabado de esto haya sido el discurso que pronunció Sarmiento en el denominado "funeral cívico" en honor de Darwin que tuvo lugar en Buenos Aires el 19 de mayo de 1882, a sólo un mes de la muerte del naturalista.¹³ Aunque este discurso es con frecuencia exhibido como prueba de las convicciones evolucionistas del ex-presidente, una lectura atenta muestra que el conocimiento de Sarmiento sobre Darwin no sólo era de segunda mano, sino que el mismo incurrió en graves inconsistencias conceptuales entre evolucionismo y catastrofismo, escamoteadas por su poderosa retórica. (Por otro lado, Montserrat ya ha señalado que Sarmiento era partidario de Spencer, cuya concepción de la evolución fue muy diferente de la de Darwin.¹⁴) Pero la clave del discurso es la segunda parte, donde el prócer presenta una historia de la humanidad, modelada sobre el *Bosquejo de la historia del progreso humano* de Condorcet, que culmina en Darwin, pero cuyo objetivo explícito es legitimar el proyecto de reforma educativa que impulsaba el gobierno.

Los católicos, en un ejercicio de simetría inversa, blandían "el argumento animal" del evolucionismo como término de oprobio. Estrada, en uno de los discursos de clausura del famoso Congreso Católico de 1884, proclamaba que el resultado de la "filosofía naturalista y loca", era que el poder había sido tomado por personajes "astutos como el zorro [esta era una directa alusión a Roca], lascivos como el mono, gárrulos como el loro y, si go-

biernan, crueles y rapaces como las bestias de presa".¹⁵ Manuel D. Pizarro, el cordobés que había sido ministro de educación de Roca y tuvo que renunciar para ser sustituido por Wilde, también hacía intervenir al pobre mono para denigrar a sus antiguos compañeros de gobierno. En su artículo de 1883 en el diario católico *La Unión*, en el que calificaba al gobierno "civil" (o sea, secular) de ser una "escuela simiana", Pizarro se enfurecía contra los adeptos del positivismo y el materialismo, quienes pretendían hacer del ser humano "una bestia perfeccionada, procedente del mono y apenas superior a éste en la escala zoológica".¹⁶

La figura que encarnó una porción importante del enfrentamiento entre ciencia y religión en el cambio de siglo fue Florentino Ameghino, autor de un monumental programa de investigación paleontológica en nuestro territorio y prominente laicista. Su muerte, que tuvo lugar en 1911, en los años de la última embestida cultural del positivismo, desencadenó el culto patriótico de su figura, entendido como una "religión laica". Sin ir más lejos, José Ingenieros tituló "La santidad moderna" al artículo en el que relata las exequias cívicas de Ameghino en la Universidad de la Plata. En ese artículo, el médico siciliano-argentino proclama que el sabio cuya memoria se honraba fue uno de "los más altos ejemplos de fe y santidad como es concebida por nuestra moral moderna".¹⁷ Poco años más tarde, en 1917, tuvo lugar en la legislatura de la provincia de Buenos Aires un debate en el que los católicos se opusieron con tesón a un proyecto de los socialistas para que se erigiera como monumento nacional la casa natal de Ameghino, con el argumento de que éste no había nacido en Argentina (la nacionalidad del científico fue una divisoria de aguas

¹² Congreso Nacional. *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1883. Tomo Primero* (Buenos Aires: Imprenta "La Universidad", 1884), 563.

¹³ Domingo F. Sarmiento, "Darwin", en *Obras de Domingo F. Sarmiento* (Buenos Aires: La Facultad, 1913), vol. 22, 105-133.

¹⁴ Marcelo Montserrat, "The Evolutionist Mentality in Argentina: An Ideology of Progress", en *The Reception of Darwinism in the Iberian World*, ed. Thomas F. Glick et al., 1-28 (Dordrecht: Kluwer, 2001).

¹⁵ *Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos* (Buenos Aires: Igon Hermanos, 1885), 476-477.

¹⁶ Citado en Miguel de Asúa, "Abogados, médicos y monos", en *Los significados de Darwin*, ed. M. de Asúa, 39-51 (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009).

¹⁷ José Ingenieros [sic], "La santidad moderna," en *Funeral Civil de homenaje a la memoria del sabio naturalista Dr. Don Florentino Ameghino* (La Plata: Taller de Impresiones Oficiales, 1911), 65-73, en p. 72.

entre ambas facciones).¹⁸ Es comprensible que a los católicos no les hiciera mucha gracia imaginar la posibilidad de asistir al espectáculo de largas hileras de escolares llevados en procesión por sus maestras no a la basílica, sino al santuario laico del gran paleontólogo argentino (o italiano, si se prefiere). La apropiación de los ritos y el discurso sagrados, con obvios antecedentes en la “religión de la humanidad” de Comte, adoptó entre nosotros en los años que rodearon al Centenario un formato en el que la ciencia, sus símbolos y sus héroes fueron el núcleo organizador del contenido que aspiraba a sustituir a lo sobrenatural.¹⁹

Alrededor de 1890 Ameghino había postulado la teoría del origen del ser humano en la Pampa. Muy poco después de su muerte, en el verano de 1912-13, Lorenzo Parodi, al servicio del Departamento de Paleontología del Museo Argentino de Ciencias Naturales, entonces dirigido por Carlos Ameghino, halló boleadoras y otros objetos líticos en la costa de Miramar en lo que se decían eran estratos terciarios, lo que los partidarios de la teoría “autoctonista” de Ameghino interpretaron como confirmación de la tesis del maestro. Tomó muchos años sacar a luz lo que en realidad fue un caso de falsificación de materiales, que pasó a conocerse como “el hombre de Miramar”, versión criolla del más conocido fraude de Piltdown, que tuvo lugar en ese mismo año de 1912 en Inglaterra.²⁰ Lo interesante de esta historia es que la persona que quizás más contribuyó a develar la impostura fue el Padre José María Blanco, un jesuita aficionado a la antropología física, que atosigaba las páginas de la revista *Estudios* con furibundos artículos anti-evolucionistas. El enfrentamiento en los diarios y las revistas universitarias entre los jóvenes ameghino-socialistas de estricta observancia y los seminaristas de

Buenos Aires tornados antropólogos bajo la tutela del jesuita, constituyó una suerte de batracomiomaquia científico-religiosa que abarcó la segunda y tercera décadas del siglo XX y uno de cuyos puntos culminantes fue el artículo que Blanco publicó en *Estudios* en 1920: “Las bolas de Parodi, ¿serán bolas?”.²¹

Resumiendo, el período del largo siglo XIX es el más rico en eventos que expresan lo que los actores históricos percibían como las contradicciones entre ciencia y religión. Muchas polémicas giraron alrededor de la teoría evolutiva agitada por el partido laicista como símbolo de la autoridad intelectual de la ciencia. Pero debemos tener cuidado y no reducir el paisaje a un esquema bipolar, porque como muestra el caso que acabamos de describir, las líneas de confrontación a veces se borroneaban.

3. Siglo XX breve: indiferencia

Desde la década de 1920, buena parte del liderazgo católico se alineó con sectores y movimientos políticos nacionalistas, conservadores y militaristas. Lo interesante es que, en contra de lo que supondría una visión esquemática de los hechos, esto no siempre conllevó la adopción de posturas retardatarias en el campo científico. El caso más evidente es el de Emiliano MacDonagh, ictiólogo y director del Museo de La Plata, que fue funcionario del régimen de 1943. Confeso admirador de Darwin, en las décadas de 1920 y 1940 MacDonagh escribió una serie de artículos sobre evolución en *Criterio*. A pesar de que su postura nunca es totalmente explícita, es evidente que creía en un tipo de evolución finalista, al estilo de la literatura francesa sobre el tema en los años de lo que se denomina “el eclipse del darwinismo”.²² Con el aire de novedad científica de los artículos de MacDonagh tanto como con la impecable gráfica vanguardista de la primera

¹⁸ *Diario de Sesiones. Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires. 63º período. 1916* (La Plata: Talleres de Impresiones Oficiales, 1917), 1055-1059.

¹⁹ Henri de Lubac S.J., *The Drama of Atheist Humanism* (San Francisco: Ignatius Press, 1995; versión española: *El drama del humanismo ateo* [Madrid: Encuentro, 1997]), 131-267.

²⁰ Mariano Bonomo, “El hombre fósil de Miramar”, *Intersecciones en Antropología* 3 (2002): 69-87; Eduardo P. Tonni et al., “Ciencia y fraude: el hombre de Miramar”, *Ciencia Hoy* 11 (2001): 58-62.

²¹ Miguel de Asúa, “Los artículos del P. José María Blanco S.I. en la revista *Estudios* sobre la evolución y las teorías antropológicas de Ameghino”, *Stromata* 65 (2009): 313-335.

²² Miguel de Asúa, “A propósito del año de Darwin. El evolucionismo en las dos primeras décadas de *Criterio*”, *Criterio* año 82 (2009): 97-103.

década de la revista, uno siente el mismo contraste chocante respecto de las posturas integristas y el antisemitismo maloliente que se desprende de alguna de sus páginas. Caso análogo al de MacDonagh es el de Ángel Gallardo, ministro del exterior durante la presidencia de Alvear y director del Museo Argentino de Ciencias Naturales, epítome de un tipo de catolicismo que, nacido en el entretreído más denso del poder civil y romano, difícilmente se podría calificar como renovador. Sin embargo, su libro de texto de zoología para la enseñanza media incluye una mención equilibrada de la teoría evolutiva.²³ Estos y otros datos sugieren que aquellos autores que desde la “teoría del conflicto” han creído demostrar que la enseñanza científica en los colegios católicos de Buenos Aires en el período de entre-guerras era retardataria, se equivocan.²⁴ Como siempre, hubo de todo. Pero es evidente que, por ejemplo, en los establecimientos de congregaciones de origen francés, como los Betharramitas o los Hermanos lasallanos, la enseñanza científica fue modelada en la de las grandes escuelas católicas francesas, con laboratorios de física, espectaculares museos de historia natural y profesores importados.²⁵ Para poner un ejemplo, el Observatorio del Colegio San José (1913) precedió en 20 años al del Colegio Nacional Buenos Aires (1935).²⁶ Los jesuitas que tenían a su cargo la enseñanza en el Colegio del Salvador y en la Inmaculada eran los mismos que dictaban las materias de ciencias naturales en el Seminario Conciliar, donde durante mucho tiempo también funcionó un observatorio, a cargo del jesuita Padre Ubach.²⁷ El edificio del

²³ Ángel Gallardo, *Zoología*, 8ª ed. (Buenos Aires: Estrada, 1917), 80-84.

²⁴ Silvina Gvirtz et al., “The Natural Sciences in the Schools: Tension in the Modernization Process of Argentine Society (1870-1960)”, *Science and Education* 10 (2001): 545-558.

²⁵ Debo la idea original sobre este tema a Pablo Ubierna (Universidad de Buenos Aires/Pepperdine University).

²⁶ B. Sarthou S.C.J., *Historia Centenaria del Colegio San José de Buenos Aires (1858-1958)* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Lombardi, 1960), 160-161 y 234-236.

²⁷ Guillermo Furlong S. J., *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe. Tomo Quinto* (Santa Fe: Colegio de la Inmaculada Concepción de

colegio marista Manuel Belgrano, inaugurado en la década de 1940, también tenía observatorio con cúpula móvil. Estos y otros dispositivos contribuyeron a proporcionar una sólida educación científica a generaciones de ingenieros, médicos y otros profesionales que constituyeron una columna muy vital de los sectores medios argentinos en el siglo XX.

Básicamente, la ciencia en este tercer período de nuestra historia estuvo a cargo de laicos, miembros de algunas congregaciones y los jesuitas. Una excepción la constituyó el único miembro de la jerarquía con vocación de este tipo, Fortunato Devoto, a la larga obispo auxiliar de la arquidiócesis porteña y astrónomo formado en el observatorio del castillo de Antoine d’Abbadie, en Hendaya.²⁸ Devoto, quien llegó a dirigir el Observatorio de La Plata, juntó fuerzas con el Ing. Félix Aguilar, notable impulsor de la geodesia y hombre íntimamente vinculado a las fuerzas armadas y creó en la década de 1930 el Consejo Nacional de Observatorios. A través de este organismo estatal Devoto concibió la creación del Observatorio de San Miguel, a cargo de la Compañía de Jesús. El modelo del mismo fue el Observatorio del Ebro. San Miguel fue la institución científica de origen confesional más importante en la historia del país y si bien al comienzo prometía más de lo que daba, a la larga llegó a convertirse en un importante centro de referencia en investigación en Física Solar en América del Sur, a lo que contribuyó la calidad y diversidad del capital humano que la provincia argentina de la Compañía supo concentrar en las décadas intermedias del siglo XX.²⁹ La fama del Observatorio eclipsó otras tradiciones de investigación sólidas pero menos espectaculares llevadas a cabo por los jesuitas, como fue la de la entomología, que abarcó medio siglo y resultó en una considerable colección, a la larga

la ciudad de Santa Fe, 2011), 73-101.

²⁸ Jean Richard, “Un évêque astronome”, *La Croix*, 6 September 1933.

²⁹ Miguel de Asúa, “Historia de la Astronomía en la Argentina”, en (eds.), *Historia de la Astronomía Argentina*, ed. Gustavo E. Romero et al., AAABS n° 2 (La Plata: Asociación Argentina de Astronomía) 1-19; Ignacio Puig S.J., *Observatorio de San Miguel. República Argentina* (Buenos Aires: Observatorio de San Miguel, 1935).

desmembrada, pero en su momento de esplendor instalada en un reconocido instituto de investigación.³⁰

La suerte del Observatorio de San Miguel puede ser entendida en términos de una tasa explosiva de crecimiento institucional, no siempre genuino, que excedió la capacidad de gestión del reducido número de padres a cargo. Pero para la escala de interpretación que hemos adoptado, esta y otras circunstancias que se podrían invocar legítimamente, pierden relevancia ante un fenómeno más amplio (y para nuestra investigación más significativo), como es el de la dificultad del catolicismo argentino en su conjunto de construir y sostener instituciones de investigación científica. Antes de ver otro caso, adelantemos la conclusión: la ciencia nunca se perfiló en el horizonte de las dirigencias católicas, ni aun en la época en la que esto pudo haber tenido alguna relevancia, por lo menos oblicua, en función del pastoreo de los sectores urbanos medios. Esto es llamativo si comparamos lo sucedido aquí con lo que tuvo lugar en otro escenario, el franco-belga, que fue la referencia cultural de algunos de los sectores más articulados de la jerarquía. Allí la discusión de la posibilidad de una *science catholique* fue en el siglo XIX una cuestión de peso.³¹ Explicaciones parciales del escotoma local podrían quizás intentarse, ya en la línea de la clásica investigación sociológica de Imaz de 1964 sobre la conformación social de las clases dirigentes, ya prestando atención a las direcciones filosóficas e intelectuales que reinaron en la formación del clero a lo largo del siglo XX. En todo caso, hipótesis de este tipo son de difícil corroboración.³²

Vamos cerrando este siglo XX con el intento de Eduardo Braun Menéndez de construir una universidad católica sobre la base de un grupo de institutos avanzados de investigación, sobre

el modelo de la universidad Johns Hopkins. Braun fue el co-descubridor, junto con Irvine H. Page, del mecanismo de regulación renal de la tensión arterial, que está en la base de la mayor parte de la medicación anti-hipertensiva (un hallazgo que bien podría haber ganado el Nobel).³³ En 1954 y con módico apoyo de la arquidiócesis, este médico organizó un Instituto Católico de Ciencias, que consistía en una serie de seminarios y cursos por los más destacados especialistas en nuestro país; la idea de crear laboratorios no prosperó y el instituto naufragó debido a las tormentas políticas de esos años violentos.³⁴ Pero en este episodio no puede dejarse de lado otra dimensión, que no es la de la política nacional, sino la de los proyectos eclesiales educativos. Hay indicios de cómo el proyecto universitario de Braun perdió la partida frente a la alternativa quizás más realista pero ciertamente de vuelo más bajo, de fundar una universidad católica sobre la base de escuelas profesionales.³⁵

En conclusión, en este tercer período el potencial de conflicto entre ciencia y religión disminuyó, sin haberse extinguido. A esto contribuyó un fenómeno global. La ciencia, como consecuencia de las masacres y devastación del ambiente de las que fue instrumento en el siglo XX, dejó de ser el valor social triunfante y sin mezcla que tenía en la *belle époque* y pasó a constituirse en una esfinge ambivalente. Obligada a comparecer ante el juicio de la historia, esta ciencia ha disminuido su valor como legitimación epistemológica y discursiva de la secularización. Las jerarquías católicas abordaron lo que siempre percibieron como el ajeno campo de la ciencia sólo de manera tangencial y en idiomas más conocidos, desde la cuestión moral o como una dimensión del poder político. Aquellos grupos o individuos dentro de la Iglesia institucional comprometidos en proyectos científicos pueden ser

³⁰ Miguel de Asúa, "Los entomólogos de la Compañía de Jesús en la Argentina", *Stromata* 73 (2017), en prensa.

³¹ François Laplanche, "La notion de 'science catholique': ses origins au début du XIXe siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France* 74 (1988), n° 74, 63-90.

³² José Luis de Imaz, *Los que mandan* (Buenos Aires: Eudeba, 1964), 164-183.

³³ Miguel de Asúa, "La gran tradición. Los logros de la escuela argentina de fisiología, bioquímica y biología celular", *Ciencia Hoy* 16 (2006): 9-19.

³⁴ Miguel de Asúa y Analía Busala, "Instituto Católico de Ciencias (1953-1954). Más en la leyenda que en la historia", *Criterio*, año 84 (2011): 40-44.

³⁵ Juan C. Del Bello, O. Barsky y G. Giménez, *La universidad privada argentina* (Buenos Aires: Zorzal, 2007), 75-86.

entendidos como un aspecto colateral y no intencionado de la expansión social y cultural del catolicismo en las décadas de 1930 y 1940, en buena medida al socaire de los nacionalismos autoritarios, entonces en activa cariocinesis. Los grupos democráticos, entonces una minoría influyente dentro de la Iglesia, cumplieron su papel en la promoción de programas científicos. Al final del día, la performance del catolicismo para originar y sostener instituciones científicas propias fue más bien modesta. Pero como la acción de muchos laicos y congregaciones religiosas demuestran, mucho más rica de lo que pretenden los trasnochados sostenedores de la tesis del conflicto.

4. Conclusión

Más allá de los elementos narrativos particulares, que pueden tener quizás alguna atracción para una audiencia general, el principal interés de este estudio es historiográfico. Lo que busqué poner de relieve, frente a una historiografía de habla inglesa que gira en torno a la teología natural y a lo sucedido en los países de la Reforma, es que existe todo un campo de estudio, relativo al mundo de la Europa católica y sus zonas de influencia, en el cual la cuestión de la secularización jugó un papel primordial. Como en otras cuestiones, en esta también Argentina funciona como un espejo distante en donde se puede ver borrosamente la imagen de una amalgama de procesos que tuvieron su cuna en Europa. Aquí, como allá, la ciencia, lo decimos por última vez, no fue la locomotora del tren de la secularización, pero sí constituyó el género con el que se confeccionaron las banderas que celebraban el paso de ese imaginario convoy.