

DIRIGIR EL AZAR: IGLESIA CATÓLICA, EVOLUCIONISMO Y EUGENESIA EN ARGENTINA¹

Gustavo Vallejo (CONICET)
Marisa Miranda (CONICET)

SINCRONÍA Y DIACRONÍA: LA IGLESIA CATÓLICA ANTE TEORÍAS BIOLÓGICAS

Sabido es que entre las teorías biológicas modernas, el darwinismo proporcionó nuevos insumos para pensar la ciencia y también suscitó no pocos intentos de proyectar una función modélica a sociedades altamente convulsionadas.

Así, en el giro del siglo XIX al XX, alentó distintas reinterpretaciones que –más allá del mayor o menor grado de afinidad que tuvieran con el sentido buscado por el autor del *Origen de las especies*– condujeron a articular lo biológico y lo social. Entre ellas ocupó un lugar destacado la eugenesia (literalmente la «ciencia de la buena raza» al decir de su creador, Francis Galton), formulación científica que cabe situar entre las derivaciones atribuibles al evolucionismo darwiniano. Aun cuando resulte excesivamente simplificado establecer la relación de causalidad, porque la eugenesia no necesariamente debe ser entendida como una consecuencia del darwinismo, sí puede convenirse en que una teoría sucedió a la otra y más aún, aquella requirió a esta como condición de posibilidad. Así, la eugenesia, en tanto ciencia, pudo plasmarse solo a partir del sustrato creado por cierto sentido común generalizado (dentro y fuera de la ciencia) que se desplegó en torno al darwinismo.

Por otra parte, no parece complicado advertir, dentro de la vasta y tortuosa relación entablada entre saber dogmático y saber experimental, cuestiones que inducen a pensar en un carácter refractario de la Iglesia Católica a toda innovación, que se vio exacerbado

¹ Este trabajo se enmarca en los proyectos PIP-CONICET 114-201101-00379 dirigido por Gustavo Vallejo y PIP-CONICET 114-201101-00046 dirigido por Marisa Miranda.

en el fragor de las disputas mantenidas precisamente con el darwinismo. De este modo, las reacciones ante el evolucionismo en su conjunto no habrían escapado al aserto que indica que los tiempos de la Iglesia no son los de novedosas investigaciones terrenales, imponiéndose ante estas una excesiva cautela, cuando no un rechazo rotundo.

Sin embargo, esas interacciones no siempre fueron tan lineales, sino que involucraron situaciones complejas como las que focalizaremos aquí en torno a la forma en que la Iglesia católica participó en la recepción del evolucionismo y de la eugenesia durante la primera mitad del siglo XX.

Glick y Henderson han establecido categorías analíticas para pensar la recepción de ideas científicas, allí donde una lógica dinámica e intencional plantea reacciones normativas que, de un extremo al otro, van desde la resistencia a la apropiación acrítica (Glick y Henderson, 1999). Esas reacciones, a su vez, enmarcan una percepción que puede tenerse de la idea que irrumpe y que, con distintos matices, oscila entre adjudicarle la capacidad de engendrar una pérdida para valores preexistentes e insta a oponerle resistencia; o, por el contrario, suponer que ella representa una ganancia y que, por eso, vale la pena apropiársela. Dentro de esta básica reacción se podrán inscribir lógicas que adoptan la forma de una recepción que puede ser antitética, tética, correctiva o extensional (Glick y Henderson, 1999: 291-293). Ahora bien, pensando a la Iglesia como un actor central dentro de estos procesos, podemos sumar, además, la impronta que tiene la dimensión temporal expresada en el momento de aceptación de una idea científica determinada.

En el caso que nos ocupa, el de la Iglesia católica ante la recepción del darwinismo y la eugenesia en Argentina dentro de la órbita latina, nos interesa centrarnos en aquello que involucra la adopción de lógicas disímiles para un mismo contexto. Por un lado, proporcionando una inmediata respuesta fundada en la consideración del evolucionismo como pérdida para los valores que esa misma institución tradicional se encargaba de custodiar, con la consecuente resistencia dirigida a afirmar en la sociedad un modo de recepción abiertamente antitético. Y, por otro lado, permitiendo que, más allá de esta postura que parecía ser lo suficientemente hermética como para suponer un enfrentamiento insalvable entre las ciencias biológicas y la religión, emergiera también una recepción tética de la eugenesia. Vale decir, que, así como la Iglesia se posicionó inicialmente ante el evolucionismo de manera enérgica para repeler el mal que le atribuía, y ofrecerse como una suerte de espejo público en el que toda la sociedad debía reflejarse para reaccionar por medio de una recepción que llevó, además, lo antitético a un plano extensional; también lo haría, aunque en sentido opuesto, con la eugenesia destacando los beneficios de su propagación.

Nos detendremos aquí, entonces, en las particularidades que se desprenden del criterio diferencial con el que la Iglesia se posicionó ante una y otra teoría científica. De este modo, y yendo más allá de la idea que atribuye a la Iglesia una visión siempre anacrónica ante la ciencia, buscaremos en documentos oficiales y sus relecturas autorizadas en distintos medios, especialmente los de difusión doctrinaria, las razones de una aceptación sincrónica de la eugenesia (en su versión italiana), apenas comenzó a ser receptada por países de ascendencia latina; y una respuesta diacrónica ante el evolucionismo darwiniano, que, tras el estruendoso rechazo inicial, moderó esa postura solo después de décadas signadas por intensas discusiones.

RECEPCIÓN DEL EVOLUCIONISMO: LA IGLESIA Y SUS REACCIONES

Con el irrefrenable avance de las ideas de Darwin, países como la Argentina donde la voz autorizada del Vaticano ejercía una notoria influencia, evidenciaron una temprana reacción dirigida a rechazar al evolucionismo en su conjunto. Sin embargo, vale la pena tener presente que ese modo de recepción abiertamente antitético no fue idéntico en todos los ámbitos, siendo el plano de la educación donde más nítidamente quedó expuesta la disputa planteada. Al respecto, resultan emblemáticos los debates que precedieron a la sanción de la Ley 1420 que, en 1884, consagró la educación laica en Argentina. Durante las sesiones parlamentarias, los legisladores más cercanos al clero se ocuparon de vincular la laicización escolar con la aceptación del evolucionismo para, desde ahí, predecir que su inclusión en los planes de estudio abriría las puertas de la enseñanza del principio de la descendencia del hombre a partir del mono y, por ende, la negación de la presencia de Dios en el proceso creativo. Se trató de una suerte de «test de modernidad» (Montserrat, 1974) donde la cuestión educacional venía a desatar un explícito enfrentamiento entre ciencia y religión.

La postura contraria al evolucionismo, puede sintetizarse en la intervención del diputado católico Tristán Achával Rodríguez:

El sentimiento religioso [...] es el que sirve de base a todos los demás del corazón humano; el atributo fundamental de la inteligencia, es la facultad de la fe; la religión, así, es el ambiente en que se desenvuelven todos los demás sentimientos del corazón, todas las demás facultades del entendimiento; y la instrucción que se dé al niño, si no ha de ser deficiente y desintegral, no puede dejar de estar empapada de la instrucción religiosa en la misma enseñanza científica. El maestro dictará al niño nociones respecto del hombre. Pero, ¿qué le dirá del hombre si su enseñanza científica ha de ser ajena a toda noción religiosa? ¿Cuál será el origen del hombre, según el maestro? ¿Qué dirá del origen y formación de la materia, si el maestro no puede transmitir idea alguna religiosa a su discípulo? El niño preguntará al maestro, qué es el hombre; y el maestro no tendrá más contestación que ésta: el hombre es lo que veis; el hombre sois vos. ¿Le enseñará que tiene un espíritu? ¿Le enseñará que es nada más que un animal, o le dirá que hay en él una sustancia espiritual? Al darle nociones de geología, le dirá lo que es la tierra; pero, sin apelar a la religión, ¿podrá decirle lo que es la Creación? ¿Le dirá que el mundo salió de la nada, que salió de las manos de Dios, o que la materia es increada y eterna? ¿Qué le dirá? Pero si el maestro no tiene creencias religiosas, o ha de proceder como si no las tuviera; si se ha de mostrar extraño a estas verdades fundamentales, enseñará inevitablemente a 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? Prescindiendo de toda noción religiosa, ¿podrá enseñar al niño que tenemos un espíritu, que tenemos el soplo de Dios en nosotros y que tenemos un inmenso destino a que aspirar? ¡Oh, no, señor Presidente! No puede el maestro dejar de tener una creencia religiosa inseparable de él, como inseparable de las ideas y nociones que al niño trasmite (Weimberg, 1984: 286).

Esta polémica también invadió, en menos de una década, diversos ámbitos educacionales del país, advirtiéndose claramente en los libros de texto escolares de la época tres posiciones bien diferenciadas: la *creacionista-fijista* a secas, que ignora (no nombra siquiera) la existencia de teorías científicas contrapuestas; la *creacionista-fijista* en discusión con el evolucionismo; y la *evolucionista* (Gvritz, 2000).

Sin embargo, paralelamente a ese estruendoso escenario de disputas centrado en el plano educacional, existieron otros espacios donde la recepción del evolucionismo se llevó a cabo de una manera incuestionada. En este sentido, la sobreinterpretación del impacto que podía llegar a tener la teoría de Darwin en la educación, contrastó con la indiferencia de la Iglesia ante sus aplicaciones efectivas que ya estaban teniendo lugar en la Argentina por esos mismos años. En efecto, la Sociedad Rural, entidad creada en 1866 como institución aglutinante de los productores agropecuarios más caracterizados del país (cuyos intereses políticos, en mayor o menor medida, coincidirían a lo largo de la historia con los de la Iglesia), en su afán por abrir mercados internacionales abrazó rápidamente el uso de nueva tecnologías basadas en las modernas teorías biológicas. Ya en la década de 1870 la discusión sobre el degeneracionismo, era materia corriente en las páginas de los *Anales de la Sociedad Rural*; del mismo modo que lo era la posible extensión a la especie humana de las soluciones propiciadas para la mejora del ganado y las plantas.

Yo soy de parecer completamente contrario a la idea vulgar de que, en este país, las frutas, las plantas alimenticias, las plantas florales degeneran, y ¿por qué esos partidarios de la degenerescencia no se han de atrever hasta decir que el hombre también degenera? Para mí, cultivar una planta es lo mismo que cultivar el genio del hombre. Es cosa incontestable que estos países han producido y poseen hombres de un mérito trascendental, de talentos incuestionables; [...] ¿y por qué motivo el mismo país no podrá producir buenas y hermosas plantas? Para ser un buen doctor es necesario que estudie mucho, que tenga buenos profesores que le enseñen a apartarse de lo malo y a practicar lo bueno. Nosotros los cultivadores arrancamos las malas yerbas para proteger a las buenas plantas; las vigilamos sin cesar para quitar todo lo que se opone a su desarrollo (Berthault, 1872: 58)².

La degeneración de las razas animales y vegetales era, pues, una preocupación recurrente para los productores agropecuarios que pugnaban por desechar sin miramientos «todo lo que aparezca degenerado o de inferior calidad», conservando así solo las plantas que dieran sus frutos tal como se deseaba (Caravia, 1872: 171). Se trataba de aplicaciones prácticas del evolucionismo a través de una selección artificial que, entendido por los productores argentinos como «teoría de la crianza», también remitía a Ernst Haeckel, para quien el «gran mérito» de Darwin era el de haber «perfeccionado la teoría de la selección y haberle dado un completo y entero valor» (Haeckel, 1877: 283).

² El mensaje fue redactado por quien se desempeñaba como Jardinero Jefe de la Exposición Nacional Argentina en Córdoba, y estaba destinado al Presidente de la Sociedad Rural y de la Comisión Directiva de esa Exposición, Eduardo Olivera.

El estado público adquirido por estos planteos, llamó la atención del uruguayo Ángel Floro Costa, quien señalaba que los argentinos sabían «aprovechar las ventajas del cruzamiento de razas, que es la mejora de las especies por lo que la ciencia llama *selección artificial*» (Costa, 1883: 8)³. Eran los beneficios exhibidos por esa recepción tética del evolucionismo en la Sociedad Rural, los que aquél pretendía aplicar en Uruguay tanto a la ganadería como a la definición de una política inmigratoria. Costa destacaba la aptitud para recibir extranjeros que presentaba el pueblo uruguayo «por la excelencia de los factores que han entrado en la formación de sus tejidos orgánicos y que lo protegen contra todas las degeneraciones a que una raza está expuesta por causa de cruzamientos inadecuados o vicios sociales» (Costa, 1883: 18).

La recepción del darwinismo en Uruguay ha sido vista a través de luchas políticas entre los diversos sectores de las clases dominantes por imponer sus modelos económicos (Cheroni, 1999: 173). Ese campo de disputa, que situó a los productores rurales en el eje de las discusiones con sectores católicos, resultó bien diferenciado de los acuerdos habidos al interior de las elites argentinas, poco permeables a la emergencia de nuevos actores sociales que disputaran espacios de poder económico, por esa razón, siempre proclives a neutralizar la emergencia de posibles tensiones.

Dentro de ese contexto, la recepción del evolucionismo en la Argentina representaba un problema para la Iglesia que no era unívoco, ni de igual intensidad en todos los ámbitos en lo que se manifestara. Su reacción ante expresiones que alcanzaban el mundo social podía ser visiblemente antitética o disimuladamente tética, según el lugar de aplicación, el modo en que eran formulados los problemas y las derivaciones que podían atribuírsele. Vale decir, mientras la selección natural enseñada en las escuelas constituía un problema de negación de fe; la selección artificial de plantas, animales y, aun, los anhelos de llevarlas a seres humanos, no era objeto de un rechazo que, como en aquel caso, comprometiera un igual posicionamiento de la Iglesia como institución frente a la opinión pública. Ello aun cuando las posibles traslaciones supusieran, *a priori*, una verdadera puesta en cuestión de la jerarquía dogmática que distingue al hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, del reino animal y del vegetal, concebidos solo para su provecho.

Con el cambio de siglo, la Sociedad Rural dejaría de tener la exclusividad en la promoción de las aplicaciones prácticas del evolucionismo para empalmar su labor con otras instituciones que surgían para atender un crecimiento de la conflictividad social proporcional a la intensidad que adquiriría la inmigración ultramarina. Entre todas las entidades creadas a comienzos del siglo XX, cobraría singular importancia el Museo Social Argentino, que en 1911 abrió sus puertas en Buenos Aires, siguiendo el modelo del establecimiento creado en París, en 1894. Confluyeron allí miembros destacados de la Sociedad Rural y prestigiosos intelectuales ligados al orden conservador que hicieron de ella más que una institución influyente en el poder, el poder mismo organizado a través de una institución. Con el Museo Social nacía un espacio receptivo del evolucionismo dentro de un marco de ideas dirigido a integrar la atención de la cuestión social en las grandes ciudades con el incremento de la productividad

³ La cursiva es del original.

en el ámbito agrario. Atento al pensamiento liberal de sus miembros, la recepción del evolucionismo quedaba frecuentemente asociada a una clara intencionalidad política, donde su invocación buscaba situarlo como un incuestionable medio civilizado que debía imponerse para evitar saltos imprevistos.

La progresiva utilización del evolucionismo para legitimar procesos sociales lentos y desprovistos de grandes cambios al amparo de la vieja sentencia de Linneo *natura non facit saltum*, contribuía a disolver anteriores discordias entre católicos y liberales. Así, anteponer la evolución a la revolución⁴, fue en torno al surgimiento del Museo Social una consigna que desde la biología se proyectó al plano social conformando un programa gradualista que lograba concitar llamativos acuerdos, especialmente en el plano educacional, donde la recepción de las ideas de Darwin más enfrentamientos había despertado. En las páginas del primer número del *Boletín del Museo Social*, el pedagogo Ernesto Nelson presentó en 1912 un «experimento trascendental de la educación argentina» que él mismo había contribuido a poner en marcha en La Plata, presentándolo como una demostración del camino que debía llevarse a cabo, realizando «una *evolución* constante y consciente, perfeccionando así los procedimientos de mejoramiento social fundados en las *revoluciones*⁵, que hasta hoy han sido, por desgracia, los principales» (Vallejo, 2007: 254). Ellas eran síntomas de conductas «inadaptativas», equiparables a injustificados «saltos» en un proceso evolutivo, desde una perspectiva que prolongaba ideas de Carlos Octavio Bunge, intelectual activo en los mismos ámbitos en los que se desempeñaba Nelson. Bunge proponía recurrir a «todo, menos los cambios bruscos de sistemas, de instituciones, de gobiernos... El progreso lento por el esfuerzo continuo, y no los golpes de Estado y las corazonadas demagógicas... En una palabra ¡La Evolución y no la Revolución!» (Miranda y Vallejo, 2006: 71). El mal nacía entonces cuando «se perora sobre el sufragio popular, la libertad, la igualdad... Esa maldita fiebre nos arrastra aun a absurdas revueltas, a utopías perniciosas, al funestísimo afán de innovarlo todo y reglamentarlo todo». El remedio estaba en la acción de «hombres modestos y conservadores», «que obren y no declamen que evolucionen y no revolucionen» (Miranda y Vallejo, 2006: 72).

Paralelamente, una figura central en la Iglesia argentina del siglo XX, Monseñor De Andrea, abonaría esta particular reinterpretación social del evolucionismo situando en el marco de esa pedagogía de las ideas una tarea misional cuya acción debía asociarse a la caridad, donde el axioma fuera «lo superfluo de los ricos es lo necesario de los pobres» y el lema «evolución sin revolución». De Andrea insistiría con ese lema aún bastante después de plantearlo inicialmente en las Conferencias pronunciadas en 1913 en la Catedral de Buenos Aires (De Andrea, 1963: 52, 60).

⁴ Zea ha destacado como un tema referencial del pensamiento positivista latinoamericano a la apropiación política del transformismo realizada por élites de gobierno que lo ubicaron como fuente de legitimación de un orden que solo admitía cambios muy lentos (Zea, 1980). La evolución por sobre la revolución fue una premisa que en el caso mexicano tuvo a Justo Sierra como un decidido impulsor (Ruiz y Ayala, 1992). Esa problemática admite su proyección a otras realidades latinoamericanas y también ha sido estudiada dentro del discurso anarquista (Girón Sierra, 2005). Para el caso argentino, ver: Vallejo y Miranda, 2004.

⁵ La cursiva es de Nelson.

El evolucionismo fue así entendido como una importante contribución para disciplinar la sociedad articulando la pedagogía con una precisa forma de entender la política. Esta interpretación social del evolucionismo, en cierto modo pareció allanar el camino a la introducción de una derivación suya, como era la eugenesia. En efecto, también en 1913, y a partir de inquietudes planteadas desde la enseñanza, la pedagoga Elvira López se refirió extensamente a las vastas implicancias de la eugenesia. El texto aparecido en el *Boletín del Museo Social*, se interesaba especialmente por la labor de la Sociedad de Educación Eugénica de Londres y destacaba la actualidad del tema tras la reciente celebración en esa ciudad del Congreso Internacional promovido por Leonard Darwin (hijo de Charles), al cumplirse un año de la muerte de Galton. La eugenesia así, se ponía en discurso dentro de una institución congregante de las élites políticas argentinas y lo hacía a partir de inquietudes pedagógicas asociadas a una voluntad de propagar las virtudes residentes en la evolución gradual frente a los riesgos que entrañaba la revolución, como también lo hacía la Iglesia. La educación era otra vez el marco para una recepción del evolucionismo y sus novedosas derivaciones, aunque ahora, entrado el siglo XX, tendía a suscitar reacciones mucho más consensuadas entre aquellos mismos sectores que dirimieron tajantemente sus posturas ante la enseñanza de la ciencia de Darwin en las escuelas.

Por su parte, los rápidos logros alcanzados a través de la selección artificial en la producción agropecuaria irían en paralelo con el desarrollo de estudios vinculados a la demografía y a la población. Así, los primeros anhelos de miembros de la Sociedad Rural por expandir sus avances al mundo social, se ensamblarían con actividades ligadas a aquellas disciplinas que comenzaron a desarrollar intelectuales nucleados en el Museo Social.

Ya la idea de imaginar en la forma más diáfana cómo trasladar a las sociedades humanas las modificaciones operadas sobre animales y plantas, tenía en otros países insinuaciones recurrentes que llegaron a plasmarse expresamente. La más audaz surgiría en Francia, cuando el psiquiatra Charles Binet-Sanglé propuso en un texto fundar cabañas para la reproducción de buenos generadores, hasta conformar planteles idóneos de hombres y mujeres que pudieran ser transportados a sitios que los requirieran para elevar su calidad racial (Binet-Sanglé, 1918).

Aun sin llegar a propuestas de ese tenor, los fines y objetivos fundacionales del Museo Social posibilitaron introducir reflexiones en torno a la selección artificial y la eugenesia para lograr una armónica articulación entre el mundo urbano y el mundo rural. La población, como nueva inquietud que irrumpía con el cambio de siglo, orientaba el abordaje de la «moral e higiene: del cuerpo y del espíritu, tanto en el orden personal como en el colectivo, así como los vicios, plagas y enfermedades sociales», promoviendo a su vez «los medios de combatirlos» (Pelosi, 2000: 72). Dentro de estos lineamientos quedaría inmersa en aquella institución la Sección de Higiene Social, ocupada de ingeniería sanitaria, derecho, sociología, biometría, filantropía, estadística, eugenesia y herencia (Pelosi, 2000: 149).

El Museo Social situaba así la articulación entre moral e higiene, salud individual y colectiva, a las puertas del combate contra los «venenos sociales»: el alcoholismo, la tuberculosis y la sífilis. Era esta una extendida inquietud de las élites argentinas, expresada en un afán por crear nuevos ámbitos dirigidos a operar directamente sobre

una otredad identificada en patologías de difícil control. Con esa finalidad, figuras como Víctor Delfino, Joaquín V. González y Gregorio Aráoz Alfaro, idearon en 1918 la primera Sociedad de Eugenesia de la Argentina y cuando ella pronto se diluyó, sus propósitos tuvieron encarnadura en la Liga de Profilaxis Social inaugurada en 1921. El fundador de esta última, Alfredo Fernández Verano, pareció retomar las ideas de Binet-Sanglé al enunciar los propósitos perseguidos: así como los ganaderos exigían «con mucho interés el *pedigree* de sus animales reproductores», era necesario «aplicar iguales medidas a la raza humana» (Fernández Verano, 1921: 744).

LA EUGENESIA IMPULSADA: LA IGLESIA Y SUS URGENCIAS

Al despuntar la década del '20, la vasta difusión internacional de la eugenesia suscitó una reacción sincrónica del Vaticano ante sendas corrientes de la ciencia de Galton, las cuales confluían en los mismos objetivos centrales, aunque exhibían instrumentaciones capaces de motivar su aceptación y decidida promoción en un caso y el enérgico repudio en otro. En efecto, para la Iglesia, la eugenesia anglosajona contenía cuestiones atentatorias de la fe, que iban desde el *birth control* hasta las esterilizaciones compulsivas. En cambio, la eugenesia latina, canalizada a través de la biotología italiana, por impulsar el control de la reproducción interviniendo sobre las conciencias antes que sobre los cuerpos, condensaba aspiraciones de mejora situadas en un absoluto acuerdo con el Vaticano.

Esta dicotomía se puso de manifiesto a través de la actividad desempeñada por Agostino Gemelli, médico que tras convertirse al catolicismo fundó en 1921 la Universidad Católica del Sacro Cuore. Gemelli rápidamente accedió a las más altas esferas del Vaticano y desde allí trabajó en la integración de la Iglesia católica al movimiento eugénico internacional, teniendo participación central en el diseño de las políticas demográficas implementadas por el fascismo italiano (Vallejo y Miranda, 2014)⁶.

En el 1º Congreso Italiano di Eugenetica Sociale celebrado en 1924 en Milán, la intervención de Gemelli en carácter de representante oficial del Vaticano, expresó claramente la posición de la Iglesia sobre el tema. Allí disertó sobre «Eugenetica e religione», sosteniendo que «el catolicismo es, en efecto, *también* una doctrina eugénica»⁷, para reclamar que un país católico como Italia tuviera la colaboración de los eugenistas médicos con la Iglesia, atentos a la norma moral con que se rige la humanidad así como por la naturaleza intrínseca de su doctrina. Desde esta perspectiva, la cooperación entre religión y eugenesia revelaba la armonía fundamental que debía existir entre la fe y la ciencia, para que en lugar de la «incultura» de los que proponían

⁶ El padre Agostino Gemelli (1878-1959) –su verdadero nombre era Eduardo– en su juventud se había vinculado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Padua con Camilo Golgi, premio Nobel de Medicina. Abrazó el idealismo de Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti y Bertrando Spaventa y tomó los hábitos, afirmando esta decisión con el cambio de nombre adoptado para recordar a San Agustín. Fue Rector de la Universidad Católica de Milán, presidente de la Academia Pontificia, además de fundar y dirigir por años la revista *Vita e Pensiero* que tuvo una importante difusión en círculos católicos y laicos.

⁷ La cursiva es de Gemelli.

la esterilización obligatoria de los criminales, prosperara la «eugenética social» católica (Gemelli, 1924: 735). En su misión de realizar la «más racional de las acciones eugénicas», la Iglesia impulsaba la castidad de «quienes traerían al mundo seres fatalmente afectados de una enfermedad hereditaria» (Gemelli, 1924: 747-748), concluyendo que, lejos de ser enemiga de la eugenesia, era su complemento imprescindible, ya que «la norma eugénica tendrá una aplicación más eficaz en su integración con la moral católica» (Gemelli, 1924: 750).

El Vaticano, a través de voces autorizadas como la de Gemelli, exhibía así su voluntad de integrar la religión a los avances que realizaba Nicola Pende desde la biotipología italiana⁸. Pende había lanzado esa disciplina científica con el propósito de ahondar en el conocimiento de lo profundo del ser valiéndose de los aportes que le proveía la unidad sustancial entre cuerpo y alma sostenida por el pensamiento aristotélico-tomista (Vallejo y Miranda, 2014). Para llegar a la verdad que podían ocultar las apariencias, sostenía que hacía falta analizar particularizadamente a cada individuo, en tanto célula del organismo social, desenmarañando los infinitos obstáculos que interferían ese propósito cuando un cuerpo sano escondía un alma enferma⁹. Este objetivo buscó ser alcanzado a través del fichaje biotipológico en el que se cruzaba información sanitaria y confesional, donde el médico y el religioso confluían en el examen particularizado y totalizante de la población. Gemelli así se convirtió en una suerte de adláter de Pende en la variante eugénica que concitaba el explícito aval del Duce y del Vaticano. De hecho, una rama central de la biotipología italiana sería la psicotecnia que quedó a cargo del propio Gemelli quien, desde allí persiguió la detección del «justo lugar» que cada uno debía ocupar en el organismo social por sus aptitudes para el trabajo, potenciando las funciones de servir mejor a los que consideraba como eternos ideales de la sociedad humana: Familia, Patria y Religión.

Finalizando la década del '20, ya alcanzaban significación las esterilizaciones de grupos «peligrosos» que, amparados legalmente en nombre de la eugenesia, se llevaban a cabo en el sur de los Estados Unidos por impulso de figuras como Harry Laughlin y Paul Popenoe. Y también cobraban notoriedad aquellas acciones con las que Gemelli buscaba posicionar a la Iglesia dentro de la eugenesia.

En ese marco, Pío XI dictó la Encíclica *Casti Connubii* con la intención de enfatizar la postura de la Iglesia católica. El documento papal constituyó una declaración eminentemente contraria a las esterilizaciones y favorable a la selección de futuros cónyuges a través de consejos prematrimoniales para garantizar una prole «sana», física y moralmente. Allí se destacaba la conveniencia de desalentar, por vía de consejo sacerdotal, las uniones matrimoniales de aquellos que no harían más que «engendrar hijos defectuosos» (Pío XI, 1930, punto 24).

El Vaticano también dio a conocer el Decreto del Santo Oficio fechado el 21 de marzo de 1931 a fin de precisar los criterios enunciados en la *Casti Connubii*, donde

⁸ Nicola Pende (1880-1970) fue una reconocida figura del campo médico y social en la Italia de la primera mitad del siglo XX. Se formó en la escuela constitucionalista de Giacinto Viola y realizó sus primeros estudios en endocrinología clínica y experimental para luego formular su teoría biotipológica.

⁹ Sobre Pende fueron estudiados sus institutos (Vallejo, 2004); su modelo teórico (Galera, 2005), (Vallejo, 2005), (Cassata, 2006); la aplicación de ese modelo en Argentina (Miranda, 2005) y Brasil (Ferla, 2008).

condenaba al neomaltusianismo, al que se lo asociaba a la educación sexual y a los métodos de control de la natalidad, ya sea este voluntario o compulsivo (Osés, 1931: 7).

Una nueva aclaración provino del Cardenal Gomá¹⁰ al publicar su *Explicación dialogada de la Casti Connubii*, en 1931, para destacar la «finalidad eugénica» del matrimonio, sosteniendo que

todo cuanto sea mejorar la naturaleza del hombre, tanto en su aspecto físico o corporal como en su parte espiritual o moral, no puede menos que merecer la aprobación de la santa Iglesia..... Ni puede la Iglesia desentenderse de una legítima preocupación por la procreación de hijos sanos, física y moralmente, y por la transmisión de la vida en las mejores condiciones posibles. Lo que ella reprueba, dice un médico famoso, no es un eugenismo normal y legítimo, sino este otro que ha pactado con el neomaltusianismo una alianza desdichada, y que emplea medios contrarios al verdadero fin del matrimonio, tal como lo define la moral católica (Gomá, 1943: 153).

Esta interpretación de la *Casti Connubii* sería complementada por nuevas precisiones que Gomá haría públicas en su visita a la Argentina de 1934. Durante las celebraciones del Día de la Raza dictó la conferencia «Apología de la Hispanidad» en el Teatro Colón de Buenos Aires (Gomá, 1934), inscripta, a su vez, dentro de las actividades comprendidas en el multitudinario Congreso Eucarístico Internacional que se celebró entre el 10 y el 15 de octubre de ese año y que tuvo como protagonistas a Gemelli y al Cardenal Eugenio Pacelli, posteriormente Papa Pío XII (Vallejo y Miranda, 2014).

La postura oficial de la Iglesia ante la eugenesia tendría un fuerte impacto en la Argentina. Así, luego de los primeros intentos por institucionalizar la ciencia de Galton a partir del impulso de élites ligadas a la Sociedad Rural y el Museo Social, el aval que el Vaticano daba a la biotipología italiana contribuiría decisivamente a la recepción tética de estas ideas entre los mismos sectores que antes estuvieron en pugna por las consideraciones sobre el evolucionismo. En efecto, el golpe militar de 1930, con el intento explícito de extender la experiencia fascista a la Argentina introdujo otro factor clave, fundamentalmente porque se convirtió en cuestión de estado la misión encargada a Arturo Rossi y Octavio López para trasladarse al Instituto de Pende en Génova a fin de conocer en profundidad los avances sobre eugenesia experimentados en Italia. A su regreso, los médicos argentinos fundaron en 1932 la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, con la dirección honoraria de Pende, y crearon los *Anales* como órgano de difusión de una entidad eugénica que en poco tiempo sería reconocida, entre todas las de su tipo, como una de las más activas del continente americano.

Dicha Asociación mantuvo intensas interacciones con el Museo Social, donde las indagaciones en torno a la eugenesia quedarían inmersas en la órbita de los estudios sobre la población, y a su vez recibió permanentes colaboraciones de las máximas autoridades del clero argentino durante todo el período de entreguerras.

¹⁰ Isidro Gomá, (1869-1940) fue Arzobispo de Toledo y Cardenal Primado de España actuando luego como representante de la Santa Sede ante el gobierno de Francisco Franco.

La eugenesia autorizada por el Vaticano también fue divulgada desde la revista *Criterio*, aparecida en 1928 y constituida en la más importante tribuna de opinión del catolicismo en Argentina¹¹. Junto a la condena a la eugenesia anglosajona, era promovida una eugenesia profundamente moralista, basada en una racionalidad capaz de operativizar un conjunto de prejuicios puestos al servicio de lo que debían ser las uniones deseables. Aquellas que, como alertaba la Encíclica, contenían la obligación moral que debía asumir todo padre «prudente y razonable» de averiguar los «antecedentes familiares, en lo tocante a la salud de su futuro yerno o de la novia de su hijo», porque con ello, en verdad, se estaba haciendo una obra de «eugenesia legítima». En efecto, desde allí se consideraba que no había nada de «irrazonable ni de ilegal» (Ochoa, 1931a: 147) en la eugenesia, ya que el amor, en sí mismo, era visto como un proceso de selección. Desde esta perspectiva, se seguían los consejos para enfrentar las «taras de la civilización» a través de una selección artificial dirigida a complacer los requerimientos de la Iglesia con respecto a lo que debía ser la futura descendencia. Así, se enfatizaba que

nadie se enamora normalmente de un cretino, de un loco, de un fenómeno, sino, por el contrario, de quien, a sus ojos, es bien parecido y adornado de bellas cualidades. Lástima que esta imperfecta e instintiva selección del amor sea neutralizada en inmensidad de casos por el interés o por las conveniencias sociales: la selección natural, queda vencida en medios sociales secos y estériles afectivamente (Ochoa, 1931b: 309).

EL EVOLUCIONISMO EXAMINADO: LA IGLESIA Y SUS DUDAS

Luego de que en 1930 el Vaticano se expidiera ante el avance de la eugenesia, distinguiendo la versión que apoyaba de aquella otra que merecía su condena, pasarían todavía dos décadas hasta la emisión de un documento modificadorio de su rechazo tajante al evolucionismo que oficialmente aún seguía en pie. En efecto, la Carta Encíclica *Humani Generis*, redactada el 12 de agosto de 1950 por el Papa Pío XII, expresaba que era posible aceptar –aunque tibiamente– una puesta en discusión del evolucionismo, siempre que se dejaran de lado sus implicancias en torno al poligenismo. El documento prohibía a los fieles cristianos aceptar «que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo *protoparente* por natural generación, o bien de que *Adán* significa el conjunto de muchos primeros padres» (Pío XII, 1950: punto 30)¹². Solo a partir de allí podían considerarse algunas cuestiones que «aun perteneciendo a las ciencias llamadas *positivas*, se entrelazan, sin embargo, más o menos con las verdades de la fe cristiana» (Pío XII, 1950: punto 28)¹³. Sin

¹¹ *Criterio* (que aún sigue publicándose) definió desde un principio una homogénea orientación ideológica en base a la difusión del dogma católico y la franca oposición al avance del comunismo. Monseñor Gustavo Franceschi fue quien por más tiempo ejerció su dirección (entre 1932 y 1957).

¹² La cursiva es de la Encíclica.

¹³ La cursiva es de la Encíclica.

embargo el documento advertía que era necesario «andar con mucha cautela cuando más bien se trate solo de *hipótesis* que, aun apoyadas en la ciencia humana, rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la *tradición*» (Pío XII, 1950: punto 28)¹⁴. La cursiva destacaba la oposición entre la mera hipótesis, que cabía asimilar al evolucionismo, y la tradición que contenía la verdad revelada, de lo cual se deducía aquello que más adelante se expresa enfáticamente: «si tales hipótesis se oponen directa o indirectamente a la doctrina revelada por Dios, entonces sus postulados no pueden admitirse en modo alguno» (Pío XII, 1950: punto 28).

En definitiva, el documento abría alguna posibilidad para que el evolucionismo no fuera solo motivo de censura desde la Iglesia, pero a su vez fijaba los límites que debían acatar aquellos católicos que se aventuraban a tratar estos temas:

el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que –según el estado actual de las ciencias y la teología– en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente –pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios–. Mas todo ello ha de hacerse de manera que las razones de una y otra opinión –es decir la defensora y la contraria al evolucionismo– sean examinadas y juzgadas seria, moderada y templadamente; y con tal que todos se muestren dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe. Pero algunos traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello, como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia (Pío XII, 1950: punto 29)¹⁵.

En buena medida, la Encíclica también fue motivada por el predicamento de heterodoxos como Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), religioso, paleontólogo y filósofo francés, autor de obras que planteaban una particular visión de la evolución. La Encíclica se posicionaba con una actitud bifronte para lograr, ejemplarizadamente, evitar que en algún caso la atracción por el evolucionismo llevara a traspasar límites establecidos por el dogma y, una vez remarcado ello, habilitar la posibilidad de tratar al evolucionismo desde el catolicismo.

La *Humani Generis* tuvo intérpretes autorizados que fueron difundidos en Argentina por *Criterio*. Nicolás Derisi criticaba a «los nuevos reformadores que buscan un ‘irenismo’ o pacificación y unificación de los espíritus por la renuncia, parcial al menos de la doctrina católica y de sus fundamentos racionales». Especialmente se detenía en aquellos que, a través de «tal irenismo destructor» propugnaban un relativismo que buscaba «disminuir lo más posible el significado de los dogmas» para librarlos de las

¹⁴ La cursiva es de la Encíclica.

¹⁵ La cursiva es de la Encíclica.

tradiciones de la Iglesia (Derisi, 1950: 1.018-1.019). *Criterio* también transcribió una observación formulada al calor de los debates suscitados por la *Humani Generis* en un encuentro internacional celebrado en 1951 en París. Aquí se distinguían dos actitudes a las que aludía la Encíclica, una ortodoxa y otra heterodoxa, frente al avance de la modernidad. De ellas se destacaba la importancia mayor que tenía la primera, sobre todo ante los riesgos que entrañaba el afán intelectual falto de humildad. La conclusión era contundente: «la historia sabe de muchos investigadores que iniciaron sus trabajos con buena intención y terminaron en herejes contumaces» (Cirarda, 1952: 418).

El fantasma de Teilhard y el avance creciente del evolucionismo sobrevolaban en las enormes precauciones que las relecturas de la Encíclica iban generando. A ello se sumaban los eventuales vínculos con nociones largamente censuradas, para terminar de conformar un verdadero llamado de alerta sobre la cuestión. La aparición de la obra de Vera Barclay, *Darwin is not for children* (1950), motivó en *Criterio* una interpretación inmersa en ese clima. Los posibles disensos con Barclay se terminaban cuando se aludía a la relación del darwinismo con Freud y se internaba en la peligrosidad que ese pensamiento representaba, «no el de la mera teoría de la evolución», sino el que fue «alborozadamente recibido por Karl Marx y ha inficionado todo el socialismo», para conformar hoy «la ciencia biológica oficial de la URSS». En definitiva, y con un tono que reinstalaba la recepción antitética del evolucionismo con la que la Iglesia afrontó los debates por la laicización de la educación a finales del siglo XIX, se llamaba a prevenirse porque ese «darwinismo agresivo, desbordado de la ciencia que le dio origen, ‘no es para los niños’» (Mac Donagh, 1952: 564-565).

La ambigüedad de la *Humani Generis* también podía dar lugar a otras interpretaciones del darwinismo y, de hecho, en *Criterio* se recordó a Darwin en ocasión de celebrarse el centenario de la publicación de *El origen de las especies*, con un artículo de carácter científico que reconocía la plena validez de su teoría y, más aún, la elogiaba largamente (Bauchau, 1959). Pero esa apertura de la Iglesia que daba cabida a miradas heterodoxas del darwinismo, tuvo como contracara una ofensiva mayor de los sectores ortodoxos que pugnaron por trascender la cautela propugnada por la norma vaticana para tratar el evolucionismo. En efecto, nuevas posturas –también avalladas oficialmente– vinieron a expresar con vehemencia la necesidad de custodiar el dogma de las innovaciones, como era el caso de la obra que el sacerdote tomista argentino Julio Meinvielle¹⁶ dedicó al pensamiento de Teilhard de Chardin. Si la Encíclica de Pío XII estaba signada por una dualidad con la que buscaba, a la vez, colocar límites y tolerar nuevos diálogos de la religión con la ciencia, Meinvielle ponía énfasis en el primer aspecto del mandato vaticano.

La filosofía cristiana no se opone a la posibilidad de la evolución, aún extendida a toda la naturaleza material, ni tampoco al salto, por vía evolutiva, de la materia inorgánica a la vida, con tal que se salve el principio de causalidad que exige que el efecto no sea mayor que la causa. Por tanto, en caso de admitirse dicha

¹⁶ En la producción de Julio Meinvielle (1905-1973), se evidencia un marcado pensamiento antisemita aun cuando fuera un ferviente opositor al nazismo. Tuvo una notable influencia en el pensamiento nacionalista y católico argentino durante buena parte del siglo XX.

evolución así universalizada, será necesario sostener la acción, verdaderamente creativa, de un Dios personal omnipotente que *inicia*, por el acto de sacar de la nata la primitiva materia, y *dirige todo el proceso evolutivo*» (Meinvielle, 1960: 9)¹⁷.

Pese a que Meinvielle valoraba que la evolución para Teilhard «en oposición a la de los autores materialistas» fuera «una evolución *dirigida* y dirigida hacia estados de mayor conciencia y de espíritu» (Meinvielle, 1960: 23)¹⁸, cuestionaba en esa perspectiva la ausencia de mayores precisiones. «Si hay una *dirección* debe haber un *sentido* de la evolución» (Meinvielle, 1960: 23)¹⁹. Meinville sintetizaba aquí las mayores preocupaciones que suscitaba en la Iglesia la idea de evolución, y aquellas únicas formas de asimilarla con naturalidad a su dogma. La evolución debía tener definido un sentido que implicara salir de la selección natural para entrar de lleno en la selección artificial, asegurándose que no habría lugar para la irrupción sorpresiva del azar. Aquello que había sido el punto de partida para los eugenistas, ahora aparecía en la precisa disección con la que desde la Iglesia se operaba para discernir una dicotomía absoluta: no había lugar para medias tintas, allí se delimitaba en términos éticos un adentro y un afuera, el bien y el mal.

Para Meinvielle, profesar una evolución más allá de aquellos condicionamientos, implicaba situarse en correspondencia con el marxismo. Entrañaba un peligro como el que advirtió Mac Donagh al analizar la confluencia del darwinismo con el marxismo y el freudismo. Ese «mal» del que había que prevenir a los niños, era el mismo que Meinvielle buscaba identificar dentro de las propias filas de la Iglesia para inmunizarla (y protegerla) de «infiltraciones extrañas».

Las coincidencias que el sacerdote tomista argentino creyó reconocer entre Teilhard y Marx, comprendían «la dialéctica de la naturaleza y del humanismo optimista y conquistador» donde quedaba relegado Dios como «un *añadido*» dentro de esa cosmovisión (Meinvielle, 1960: 83-84)²⁰ y la definición de una misma metafísica *a priori* que era la «del monismo evolucionista de la materia» (Meinvielle, 1960: 85).

Las críticas de Meinvielle se situaron también en una directa sintonía con la respuesta al pensamiento de Teilhard de Chardin proporcionada por el Santo Oficio a través de un Decreto del 6 de diciembre de 1957, que exigió dentro del ámbito de la Iglesia católica retirar sus obras de las bibliotecas, prohibir su venta y la traducción a otras lenguas. Las acusaciones de haber aceptado a rajatabla el evolucionismo darwiniano y el monismo materialista de Spencer y Haeckel, operaban como motivos suficientes en la decisión adoptada con la obra del sacerdote francés.

Esa misma institución, ya en tiempos de Juan XXIII, publicó un *Monitum* muy severo donde sostuvo que varias obras de ese autor

ofenden a la doctrina católica. Por esta razón, los eminentísimos y reverendísimos Padres del Santo Oficio exhortan a todos los Ordinarios, así como a los

¹⁷ La cursiva es nuestra.

¹⁸ La cursiva es de Meinvielle.

¹⁹ La cursiva es de Meinvielle.

²⁰ La cursiva es de Meinvielle.

superiores de institutos religiosos, rectores de seminarios y presidentes de universidades, a proteger eficazmente las mentes, particularmente de los jóvenes, contra los peligros presentados por las obras del P. Teilhard de Chardin y de sus seguidores (AAS 54, 1962: 526).

La postura ejemplarizadora del Santo Oficio llevará varios años hasta ser modificada. En el caso argentino, una valoración positiva de Teilhard podrá advertirse en 1981 en *Criterio*, con un relato biográfico de carácter altamente laudatorio (Leroy, 1981). Pero más allá del *affaire* Theillard, y las tardías reivindicaciones sobre su obra, puede decirse que el evolucionismo siguió siendo entendido por la Iglesia como un problema. Después de la *Humani Generis*, será necesario esperar a 1996 para que, en un Mensaje de Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, la teoría de la evolución reciba una mayor consideración por parte del Vaticano.

Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica [se refiere a la *Humani Generis*], nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría (Juan Pablo II, 1996).

LA EVOLUCIÓN DISCIPLINADA: LA IGLESIA Y SUS CERTEZAS

Desde fines del siglo XIX la Iglesia católica asumió posturas disímiles ante el evolucionismo y la eugenesia, que fueron desde una recepción inicial antitética en un supuesto o tética en otro, las cuales a su vez implicaron reacciones habilitantes de tipo sincrónica o diacrónica según cada caso. Las motivaciones de estas respuestas diferenciales –en tiempo, forma y fondo de la cuestión–, nos sitúan frente a las connotaciones atribuidas a nociones centrales del *corpus* darwiniano. Fundamentalmente a la selección natural y la selección artificial, diferenciadas, como es notorio, por la existencia en esta última de una orientación proporcionada por quien conduce ese proceso, mientras que nada de eso sucede en la primera alternativa, donde son el azar y la necesidad sus únicos y excluyentes sustentos.

La eugenesia, en tanto mecanismo acelerador de cambios, vino a representar cabalmente la consumación de un plan donde la evolución quedaba inmersa en un objetivo central consistente en evitar la emergencia del azar. Así, y frente a lo inquietante que podía resultar una evolución librada a su suerte, la ciencia de Galton proporcionaba un devenir condicionado por el rol que cumpliría un «seleccionador». Esto último, canalizaba una interpretación distinta de la evolución, a la que la Iglesia católica podía ver compatible con su organización jerárquica y, a la vez, como estímulo para operar desde esa posición sobre el mundo social. De este modo, tras englobar con el término evolucionismo a un homogéneo campo de disputa que para el catolicismo comprometía cuestiones

medulares de su fe, ya no sería toda evolución motivo de rechazo *in limine*, llegando hasta un tardío y parcial reconocimiento de su validez. Antes debió delimitar con precisión cuáles eran los aspectos que ponían en riesgo sus valores esenciales, amenazando con su pérdida, y cuáles, por el contrario, podían ser entendidos como ganancia en la tarea de acrecentar la función disciplinadora del dogma religioso sobre la sociedad civil.

La eugenesia así, a diferencia del evolucionismo que diera sustento a la selección natural, podía ser entendida como una evolución sujeta al disciplinamiento impuesto por un seleccionador. Si para Galton esa función debía asumirla quien condujera una ciencia entendida como religión civil (Álvarez Peláez, 1988: 15; La Vergata, 2013: 236-238), para la Iglesia católica la dirección y el sentido de la evolución eran producto de la voluntad de Dios expresada a través de sus representantes terrenales.

Esas diferencias permitirán entender los tiempos y tonos con los que eugenesia y evolución emergen en documentos oficiales de la Iglesia: si con la Encíclica *Casti Conubii* primero se valoró positivamente una clase de eugenesia; veinte años después, a través de la *Humani Generis*, se atribuyó al evolucionismo la categoría de «hipótesis», para que recién pasados otros cuarenta y seis años más se admitiera oficialmente que podía ser «algo más que una hipótesis».

Así, las dicotómicas posiciones asumidas ante las ideas científicas de matriz biológica, situarían a la Iglesia durante el siglo XX en una particular decisión, homologable a la elección de un sentido en la lectura del palíndromo bifronte: azar-raza. Dirigir el azar consistiría, entonces, en dirigir la raza.

BIBLIOGRAFÍA

- AAS (Acta Apostolicae Sedis) (1962), 54, p. 526. Disponible en: [http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2054%20\[1962\]%20-%20ocr.pdf](http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2054%20[1962]%20-%20ocr.pdf) [Consulta el 22/06/2014].
- ALVAREZ PELÁEZ, Raquel. (1988), «Prólogo», en GALTON, Francis, *Herencia y eugenesia*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 9-29.
- BAUCHAU, Adrien. (1959), «El nacimiento del darwinismo», *Criterio*, XXXII (1345-46), pp. 948-949, Buenos Aires.
- BERTHAULT. (1872), «Degeneración de las plantas», en *Anales de la Sociedad Rural Argentina*, pp. 58-59, Buenos Aires.
- BINET-SANGLÉ, Charles. (1918), *Le haras humaine*, París, Albin Michel.
- CARAVIA, Antonio T. (1872), «Degeneración», en *Anales de la Sociedad Rural Argentina*, pp. 169-172, Buenos Aires.
- CASSATA, Francesco. (2006), *Molti, sani e forti*, Torino, Bollati Boringhieri.
- CHERONI, Alción. (1999), «Darwin en el reino de las vacas. Dos opositores al darwinismo en el Uruguay: Domingo Ordoñana y Mariano Soler», en GLICK, Thomas; RUIZ, Rosaura; PUIG-SAMPER, Miguel Ángel (ed.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, UNAM-CSIC-Doce Calles, pp. 171-185, Madrid.
- CIRARDA, José María. (1952), «Dos actitudes intelectuales psicológicamente diversas ante la Humani Generis», *Criterio*, XXV (1165), pp. 416-418, Buenos Aires.

- COSTA, Ángel Floro. (1883), *Ecos de Nirvana*, Montevideo, Tipografía Renaud.
- DE ANDREA, Miguel. (1963), *Pensamiento Democrático y Cristiano*, Buenos Aires, Congreso de la Nación.
- DERISI, Octavio. (1950), «La enseñanza fundamental de la Encíclica Humani Generis», *Criterio*, XXIII (1130), Buenos Aires, pp. 1.017-1.019.
- FERLA, Luis. (2008), «Cuerpo y comportamiento: el examen médico legal en el Brasil de entreguerras», en Vallejo, Gustavo; Miranda, Marisa (comp.), *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 59-96.
- FERNÁNDEZ VERANO, Alfredo. (1921), «Liga argentina de profilaxis social», *La Semana Médica*, (25), Buenos Aires, pp. 744-746.
- GALERA, Andrés. (2005), «Hacia una fisiología del delito: el modelo biotipológico de Nicola Pende», en Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo (comp.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 363-374.
- GEMELLI, Agostino. «L'Eugenetica e la morale cattolica. A proposito del 1° Congr. Italiano di Eugenetica Sociale», *Vita e Pensiero*, XV (12), Milano, pp. 731-750.
- GIRÓN SIERRA, Álvaro (2005), *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, CSIC, Madrid.
- GLICK, Thomas; HENDERSON, Mark. (1999), «Las recepciones científicas y populares de Darwin, Freud y Einstein: hacia una historia analítica de la difusión de las ideas científicas», en Glick, Thomas; Ruiz, Rosaura; Puig-Samper, Miguel Ángel (editores). *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Madrid, UNAM-CSIC-Doce Calles, pp. 289-297.
- GOMÁ, Isidro. (1934), «Apología de la Hispanidad», *Acción Española*, XI (64-65), pp. 193-230, Madrid.
- (1931), *El matrimonio. Explicación dialogada de la Encíclica, Casti Connubii*, Barcelona, Rafael Casulleras, 1943. Primera edición.
- GVRITZ, Silvina. (2000), «Los usos políticos de las Ciencias Naturales en la escuela: Argentina, 1870-1950», en Montserrat, Marcelo (comp.), *La ciencia en la Argentina entre siglos. Textos, contextos e instituciones*, Buenos Aires, Manantial, pp. 157-170.
- HAECKEL, Ernst. (1877), «Teoría de la crianza o teoría de la selección (darwinismo)», en *Anales de la Sociedad Rural Argentina*, (Nota de los autores: el texto corresponde a la traducción local de la Séptima lección de la Historia de la Creación de los seres organizados según las leyes naturales que dictara este Profesor de Zoología de la Universidad de Jena), pp. 282-289, Buenos Aires.
- JUAN PABLO II. (1996), *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Vaticano, 22 de octubre. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html. [Consulta el 01/06/2014].
- LA VERGATA, Antonello. (2013), «Eugenesia y utopía», en Ruiz, Rosaura; Puig Samper, Miguel Ángel; Zamudio, Graciela (ed.), *Darwinismo, biología y sociedad*, Doce Calles, pp. 235-251, Madrid.
- LEROY, Pierre. (1981), «Retrato de Pierre Teilhard de Chardin», *Criterio*, LIV (1872), pp. 708-712, Buenos Aires.
- LÓPEZ, Elvira. (1913), «Eugenismo», en *Boletín Mensual del Museo Social Argentino*, 2 (21), pp. 313-323, Buenos Aires.

- MAC DONAGH, Emiliano. (1952), «Darwin no es para los niños», *Criterio*, XXV (1169), pp. 561-564, Buenos Aires.
- MEINVILLE, Julio. (1960), *La cosmovisión de Teilhard de Chardin. Estudio crítico*, Buenos Aires, s/d.
- MIRANDA, Marisa. (2005), «La biotipología en el pronatalismo argentino (1930-1983)», *Asclepio*, LVII (1), pp. 189-218, Madrid.
- MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo. (2006), «Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos O. Bunge», *Frenia*, VI, pp. 57-77, Madrid.
- MONTSERRAT, Marcelo. (1974), «Holmberg y el darwinismo en Argentina», *Criterio*, XLVII (1702), pp. 591-598, Buenos Aires.
- (2000), (comp.), *La ciencia en la Argentina entre siglos. Textos, contextos e instituciones*, Buenos Aires, Manantial.
- OCHOA, Javier. (1931), «Al margen de la última Encíclica. De Eugenesia», *Criterio*, IV (152), pp. 147-148, Buenos Aires.
- (1931), «Al margen de la última Encíclica. Las taras de la civilización», *Criterio*, IV (157), pp. 309-310, Buenos Aires.
- OSÉS, Enrique. (1931), «La Santa Sede, la educación sexual y la eugenesia», *Criterio*, IV (174), p. 7, Buenos Aires.
- PELOSI, Hebe. (2000), *El Museo Social Argentino y la Universidad del Museo Social Argentino. Historia y proyección (1911-1978)*, UMSA, Buenos Aires.
- PIO XI. (1930), *Carta Encíclica Casti Connubii*, Vaticano, 31 de diciembre. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_sp.html [Consulta el 23/08/2013].
- PIO XII. (1950), *Carta Encíclica Humani Generis*, Vaticano, 12 de agosto. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html [Consulta el 22/07/2013].
- RUIZ, Rosaura; AYALA, Francisco. (1992), «Darwinismo y sociedad en México», *Siglo XIX* (12), pp. 87-104, México.
- VALLEJO, Gustavo. (2004), «El ojo del poder en los espacios del saber: los Institutos de Biotipología», *Asclepio*, LVI (1), pp. 219-244, Madrid.
- (2005), «Las formas del organicismo social en la eugenesia latina», en Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo (comp.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, pp. 231-272, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2007), *Escenarios de la cultura científica argentina. Ciudad y universidad (1882-1955)*, Madrid, CSIC.
- VALLEJO, Gustavo; MIRANDA, Marisa. (2004), «Evolución y revolución: explicaciones biológicas de utopías sociales», en Biagini, Hugo; Roig, Arturo (comp.). *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, T. 1, pp. 403-417, Buenos Aires, Biblos.
- (2014), «Iglesia Católica y eugenesia latina: un constructo teórico para el control social (Argentina, 1924-1958)», *Asclepio*, 66 (2), p. 55, Madrid.
- WEIMBERG, Gregorio. (1984), *Ley 1420*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Tomo II.
- ZEA, Leopoldo (1980), *Pensamiento Positivista Latinoamericano*, T. 1, Caracas, Biblioteca Ayacucho, Caracas.