

*¿Qué es entonces un laberinto? Un dibujo, un plan, un encaje cuya astucia multiplica los caminos antes que los obstáculos para reemplazar estos por aquello; como usted no ve alrededor suyo, una y otra vez, sino rutas o encrucijadas, marchar recto entre cien vías se revela tan difícil como estar en medio de igual número de obstrucciones. Como una recta se define por dos puntos fijos, y como usted no ve sino árboles o round-points, su ruta sigue segmentos sucesivos, sobre los que nada le asegura que se alinearán al fin. Y entonces, ¡ella gira! Adiós Descartes, luego, adiós el método. Pero, ¿cómo dirigirse?*

Michel SERRES<sup>1</sup>

## I. EL PROYECTO

Es sabido que el pontífice León XIII oficializó para todo el orbe católico, por medio de la encíclica *Aeterni Patris* del 4 de Agosto de 1879, un movimiento intelectual para la “restauración de la filosofía de santo Tomás de Aquino”. Ella serviría para la formación del clero en los seminarios y de la juventud en las instituciones educativas católicas, como remedio para combatir “los males sociales producidos por la difusión generalizada de erróneas filosofías”.<sup>2</sup> La paradoja de que el magisterio eclesiástico haya propuesto “el pensamiento de un monje medieval” como el instrumento más apropiado para enfrentar los asuntos de la vida católica en el secularizado mundo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, ha sido una fuente de interrogaciones permanentes.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> SERRES, Michel. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris, Flammarion, 1997, p. 96-97.

<sup>2</sup> “Si se observa la desgracia de los tiempos en que vivimos, si se abarca con el pensamiento el estado de las cosas tanto públicas como privadas, se descubrirá sin dificultad que la causa de los males que nos inquietan, como de los que nos amenazan, consiste en que las opiniones erróneas sobre las cosas divinas y humanas han pasado poco a poco de las escuelas de filosofía a todos los niveles de la sociedad y han llegado a hacerse aceptar por un número muy grande de espíritus”. LEONIS XIII PONTIFICIS MAXIMI. “Epistola Encyclica de Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda”. En: *Acta*. Romae, Ex Typographia Vaticana, 1881, p. 255-284. Edición oficial en: *Acta Sanctae Sedis* (A.S.S.), T. XIII, fasc. CXXXV, p. 97-115. [A.S.S. XIII, fasc. CXXXV, (1879), p. 97-115, D.S. 3135-3140]. Cito acá la edición de A.S.S., Vol. XII, p. 98.

<sup>3</sup> Cfr. PIROTTE, Jean. “Reconquérir la société. L’attrait du modèle de chrétienté médiévale dans la pensée catholique (fin du 19e-début du 20 siècle)”. Dans: ROSART, Françoise; ZELIS, Guy. *Le monde*

Ahora bien, si el tema de este trabajo es la entrada de la filosofía neotomista a Colombia en el último tercio del siglo XIX, el problema que lo atraviesa es el de su presencia en el sistema educativo del país, que llegó a alcanzar prácticamente los cien años, a juzgar por la fecha de edición de los últimos manuales usados en el bachillerato colombiano: 1975. Pero si la pregunta que suscita esta pervivencia constituye el motor de todo el proyecto, he debido renunciar a cubrir todo ese período, aunque, como el lector advertirá, en ningún momento se ha perdido de vista ese horizonte en los análisis, siendo frecuentes las referencias a las continuidades temáticas halladas en los manuales a lo largo de estos cien años. Así, este trabajo se concentra en el período 1868-1930, cuya fecha de cierre puede marcar el final de una gran primera fase de la restauración tomista en Colombia, porque tras la doble coincidencia de la muerte de monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930) su primer líder, y la caída del régimen conservador que la sostuvo, se puede detectar un relevo significativo en las instituciones, en los saberes y en los objetivos que habían caracterizado el neotomismo colombiano hasta la tercera década del siglo XX.

Colombia, una ex-colonia hispánica en vías de inserción en el mercado mundial industrializado, resultó ser un laboratorio de excepción para el proyecto pontificio. Ello, debido a que fue prácticamente el único país del área latinoamericana donde fueron derrotados los regímenes liberales a fines del siglo XIX, llegando al poder, a partir de 1886, una coalición de liberales moderados –positivistas spencerianos- y de conservadores -tradicionalistas- conocida como “*La Regeneración*”, la cual promulgó una Constitución que declaró al catolicismo como “la religión de la nación”. Un Concordato firmado con la Santa Sede en 1887, puso el sistema educativo nacional en manos de la Iglesia católica. Al coincidir este evento local con la “restauración general de la filosofía tomista”, ésta se convirtió, en la práctica, en la “filosofía oficial” enseñada sobre todo en los colegios de secundaria y las facultades de Filosofía y Letras del país, un caso de cierta forma análogo al Canadá.<sup>4</sup> Pero en Colombia, esa Constitución confesional estuvo vigente hasta 1991, y a pesar de nuevas reformas liberales ensayadas durante el período 1930-1946 y luego en la década de 1960, el Concordato se ha

---

*catholique et la question sociale (1891-1950)*. Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1992, p. 29-46; REMY, Jean. « Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique aux XIXe et XXe siècles et l'idée de chrétienté ». *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXIV, n° 1 (1987). Louvain-la-Neuve, p. 151-173. No intento en esta introducción reproducir todos los datos bibliográficos que se hallarán al interior de los capítulos y en la lista general de fuentes. Mencionaré acá sólo algunos de los títulos más indicativos.

<sup>4</sup> Con la gran diferencia de que el catolicismo allí se convirtió en elemento de la resistencia francófona. Cfr., EID, Nadia F. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle*. Québec, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978, 318 p; LAMONDE, Ivan. “Le destin de Descartes au Québec (1665-1920) et la tradition philosophique occidentale”. *La petite revue de philosophie*. Québec, n° 8, (1987), p. 151-158. Cfr., LELIEVRE, Lucien. *L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques*. Ottawa, Fides, 1965, 247 p. No por azar, uno de los más amplios estudios de conjunto sobre el neotomismo procede de Québec: ver THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. (Préface d'Émile Poulat). Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

mantenido prácticamente intacto incluso hasta hoy, después de firmada una nueva Constitución política de tono “pluralista y multicultural”.<sup>5</sup> El hecho es que, por un lado, los programas oficiales de filosofía siguieron siendo diseñados bajo la supervisión de la Iglesia católica prácticamente hasta entrada la década de 1970, y por otro, la educación secundaria a lo largo del siglo XX se ha mantenido en un promedio histórico de 60 o más por ciento, en manos de los educadores católicos y de sus organizaciones filiales.<sup>6</sup>

Ante tal situación, buena parte de los investigadores nacionales y extranjeros que se han ocupado de la historia colombiana han diagnosticado que “el peso excesivo de un catolicismo retrógrado”, cuyo bastión intelectual fue la filosofía neoescolástica, ha sido el mayor causante, cuando no del fracaso por lo menos del retardo de la Modernidad en este país periférico y poscolonial.<sup>7</sup> Si a ello se agrega un cierto consenso intelectual negativo sobre la “restauración de la escolástica” en el contexto general de la historia contemporánea de la Iglesia católica, puede entenderse que el *dossier* “neotomismo en Colombia” haya quedado juzgado y archivado. De hecho, el trabajo colombiano más reciente sobre estos manuales, hecho por un filósofo, y que se ocupa de los utilizados entre 1945 y 1970-, asevera que:

“La enseñanza escolar de la filosofía –tal como lo trataremos de demostrar- es un pensamiento pre-moderno. Es una escolástica medieval a partir de la cual se pretende interpretar y juzgar las ciencias contemporáneas. El resultado es poco menos que catastrófico: la enseñanza escolar de la filosofía parte de una “racionalidad” distinta a la que se constituyó en el fundamento de las ciencias modernas y contemporáneas, en consecuencia los objetos de conocimiento de la ciencia quedan anulados, ocultos, incomprensibles y rechazados”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Aún hoy no se ha abrogado legalmente el Concordato, y aunque la Constitución de 1991 ya no declara la religión católica como “elemento vital de la nacionalidad” y declara en pie de igualdad civil todas las denominaciones religiosas, aún invoca el nombre de Dios al lado del nombre del Pueblo, y sigue respetando oficiosamente a la jerarquía católica como representativa de la “fe de los colombianos”.

<sup>6</sup> HELG, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá: Cerec, 1987, p. 306.

<sup>7</sup> Un ejemplo prestigioso, entre muchos otros: “La influencia de la Iglesia [...] que triunfa con la ‘Regeneración’ [...] es un doble rechazo de la modernidad: en nombre del tomismo, se rechaza el avance científico moderno; en nombre del odio al liberalismo, se rechazan las premisas de la política moderna” PÉCAUT, Daniel. “Modernidad, modernización y cultura”. *Gaceta Colcultura*, n° 8 (ago-sep. 1990) p. 16. Otro título típico de esta tesis: JARAMILLO, Rubén. “Introducción de la filosofía moderna en Colombia”. En: *Colombia: La modernidad postergada*. Bogotá, Argumentos, 1999. Una excepción, también prestigiosa: “¿Por qué el sectarismo de los últimos cuatro decenios del siglo XIX resultó tan decisivo para fijar el cuadro de lealtades políticas por lo menos hasta 1960? ¿Por qué la *Regeneración*, dirigida por hombres radicalmente católico-conservadores como Miguel Antonio Caro, fue considerada en el siglo XX como un potente modelo de modernización?”. PALACIOS, Marco. “La *Regeneración* ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX”. En: *La clase más ruidosa y otros ensayos sobre historia política*. Bogotá, Norma, 2002, p. 135.

<sup>8</sup> LONDOÑO R., Carlos Arturo. “El discurso reactivo de la enseñanza escolar de la filosofía. Colombia, 1945-1970”. *Educación y Ciencia*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja. Quinta época. Año I, n° 1, (feb. 1985), p. 50-114.

A despecho de tan tajantes afirmaciones sobre este país y sobre tal filosofía, los interrogantes no han cesado de acechar. Los escolásticos del siglo XIX justificaron su retorno asegurando que podían medirse en iguales o mejores condiciones con “los modernos”, puesto que su filosofía era capaz de reunir los prestigios de la Tradición con la vitalidad de la Novedad (*Nova et Vetera*), y las certezas de la religión católica con las verdades de la ciencia moderna. Y en Colombia, esta “restauración de la filosofía del Angélico Doctor”, se añadía a una serie de viejas batallas en contra o a favor de la escolástica que se habían venido dando desde fines del siglo XVIII, y que tomaron la forma de las clásicas querellas entre “Antiguos” y “Modernos” por los textos de filosofía requeridos para la formación de los futuros letrados.

Así fue como los manuales de filosofía tomista fueron introducidos, primero en el Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de Bogotá desde 1868, y a partir de 1881 fueron propuestos como guía para los colegios y universidades católicas por monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930). Este prelado “tradicionalista”, rector vitalicio (1891-1930) de un Colegio Universitario de abolengo colonial llamado Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, se convirtió en la figura de proa de la restauración en el país. Sin embargo, el prelado bogotano proclamó su afinidad con el neotomismo de “corte progresista” del famoso cardenal belga, Désiré-Joseph Mercier (1906-1926),<sup>9</sup> hasta el punto de llegar a ser denominado el “Mercier colombiano”. ¿Cómo era posible que un “tradicionalista” hubiera acudido a ese modelo “progresista”? Otros interrogantes surgían entonces de las relaciones entre el neotomismo lovanista y el colombiano: ¿Era esto una leyenda o se había descuidado algo significativo en la historia colombiana?

Aunque inquietantes, estas primeras sospechas no parecían dar motivo suficiente para desempolvar el *dossier* del “neotomismo en Colombia”. Fue una investigación sobre la historia de los métodos pedagógicos en Colombia entre 1903 y 1946,<sup>10</sup> que en principio no tenía nada que ver con el neotomismo, la que resultó abriendo una verdadera caja de Pandora al mostrar que los manuales escolares de filosofía publicados en Lovaina, entre otros, habían formado generaciones de estudiantes y de maestros, en nombre de *la psicología moderna*. Es decir, que el saber pedagógico del sistema educativo oficial había sido el nicho donde la obra de Mercier —y de otros neotomistas— se había alojado en profundidad y duración. La relación entre Carrasquilla y Mercier o entre el Rosario y Lovaina dejaba de ser anecdótica, y exigía un estudio de la pedagogía católica y su relación con las ciencias humanas y experimentales.

---

<sup>9</sup> AUBERT, Roger. *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avant-garde. Publications du Professeur Aubert rassemblées à l'occasion de ses 80 ans.* Hommage édité par J-P. HENDRICKX; Jean PIROTTE et Luc COURTOIS. Louvain, Academia-Presses Universitaires de Louvain, 1994.

<sup>10</sup> SÁENZ, Javier; SALDARRIAGA, Óscar; OSPINA, Armando. *Mirar la Infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946.* Medellín, Colciencias/Foro Nacional por Colombia/ Uniandes/U. De Antioquia, 2 Vol., 1997; esp. vol. I, p. 79-108.

## A. La cuestión de partida

Con tales cuestiones desembarcó este historiador colombiano en los archivos de la Universidad católica de Lovaina, armado de una primera reflexión inspirada en los trabajos críticos del canónigo Roger Aubert sobre el neotomismo.<sup>11</sup> Su postura polémica se vio reavivada en 1972<sup>12</sup> por el trabajo, ya citado, del sociólogo canadiense P. Thibault, quien apoyado por otro gran estudioso del catolicismo moderno, Émile Poulat,<sup>13</sup> sostuvo que:

“La reaparición del tomismo en pleno siglo XIX constituye un ejemplo poco frecuente de la restauración, por así decirlo, en frío, de aquello que los sociólogos después de Marx llaman una *ideología*. El tomismo ofrecía una concepción del mundo genialmente formalizada cuya vocación era la de maximizar el poder sacerdotal al tiempo que desarmar sutilmente las instancias intelectuales y políticas que pudieran rivalizar con él”.<sup>14</sup>

M. Aubert reconoció públicamente la potencia de esta hipótesis para abrir nuevos caminos de investigación, a pesar de los defectos de crítica histórica que han podido señalarse al trabajo del canadiense:

---

<sup>11</sup> AUBERT, Roger. *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*. Estratto dal volume “Aspetti della cultura cattolica nell’Età di Leone XIII”. Roma, Edizioni 5Lune, 1961; PIOLANTI, Antonio (ed.) *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. T. II, Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Studi Tomistici, V. 11, 1981; *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, V. VI, Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1992. El panorama de conjunto más reciente -aunque un tanto fragmentado- proviene de otra escuela historiográfica, la alemana: CORETH, Emerich; S. J.; NEIDL, Walter M; PFLIGERSDORFFER, Georg. (eds.) *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol. II: *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid, Encuentro, 1994, p. 23-50 [Traducción castellana de *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Styria Verlag, Graz, Vien, Köln, 1988]. Una reciente visión de conjunto debe agregarse a las anteriores, escrita por un filósofo jesuita norteamericano, quien en los aspectos historiográficos se apoya en los trabajos de R. Aubert: MCCOOL, Gerald A., S.J.; *Nineteenth-century Scholasticism. The search for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989; ID. *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*. New York, Fordham University Press, 1989, ID. *The Neo-thomists*. Milwaukee, Marquette University Press, 1994.

<sup>12</sup> Un debate que, no por azar, era eco de una vieja pugna que desde 1902 había enfrentado a un llamado “tomismo romano ortodoxo” o “paleotomismo”, con un “tomismo lovanista progresista” o “neotomista *strictu sensu*”. Cfr. BESSE, C. du clergé de Versailles. *Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain*. Extrait de la Revue du clergé Français. (janv. et févr., 1902), Paris, Letouzey et Ané, 1902, p. 33, 35-36, 39-45, 60-63 ; y AUBERT, R. *Aspects...*, p. 87-88, nota 60.

<sup>13</sup> Además del prefacio al estudio de Thibault, Poulat publicó dos años después un segundo e importante comentario: POULAT, Émile. “L’Église Romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d’une politique”. *Archives de Sociologie des Religions*. Paris, nº 37, (1974), p. 16

<sup>14</sup> THIBAUT, P. *Savoir et pouvoir...*, p. xxv.

[Si se acepta el carácter de restauración social católica que tuvo el neotomismo] hay que ir más lejos, y admitir la tesis recientemente defendida por el sociólogo canadiense Pierre Thibault, según el cual la filosofía tomista, más o menos conscientemente en muchos neotomistas, y muy conscientemente en León XIII, habría sido considerada no sólo como el fundamento teórico de una política cristiana, sino además, como el principio de una política clerical. Según Thibault, el resurgimiento del tomismo en el siglo XIX provendría esencialmente de una voluntad de poder clerical y habría constituido para el Papa un elemento de la estrategia, puesta en práctica por la Iglesia, para reestructurar su antiguo poder espiritual sobre las sociedades temporales *en un contexto dominado por el liberalismo*. Entre el sistema teocrático, desde entonces inaceptable, y la tesis liberal de “la religión, asunto privado” a nombre de la teoría de la necesaria separación de la Iglesia y el Estado, León XIII habría visto en la solución tomista del ‘poder indirecto’ el punto de apoyo que debía permitirle *restablecer la influencia romana en una Europa laicizada*”.<sup>15</sup>

Las reacciones ante tales hipótesis fueron tan fuertes que el propio Aubert, en una versión más reciente del mismo texto, lo ha matizado así, sin renunciar a su crítica de fondo:

“es importante advertir que este proyecto no estuvo inspirado por una sed de dominación clerical, sino [...] por preocupaciones de naturaleza esencialmente pastoral, que intentaban reconquistar para el catolicismo un terreno perdido durante el siglo XVIII”.<sup>16</sup>

Instalado en esta línea crítica, mi proyecto fue acogido por el profesor Jean Pirotte del departamento de Historia de la Universidad católica de Lovaina, quien todo el tiempo lo ha apoyado sin reservas. Un *clin d’oeil* de parte del canónigo Aubert cuando revisó generosamente mis primeros borradores del año 1996, fue un impulso inapreciable. Apoyado en trabajos de autores como Michel Foucault, Michel Serres y Michel de Certeau, quienes han desarrollado un tipo de análisis histórico que pone en relación el plano epistemológico con el plano político (relaciones saber/poder), encaminé entonces mi búsqueda a la luz de la siguiente reflexión teórica:

La encíclica *Aeterni Patris* dejó claro que el neotomismo sería el vehículo intelectual privilegiado por el magisterio eclesiástico para demostrar que el catolicismo, a la vez que marcaba sus distancias, era compatible con la ciencia y la sociedad modernas. Pues si el catolicismo de esta época enjuició desde su perspectiva a la concepción liberal, su

<sup>15</sup> Cfr: AUBERT, Roger. «Le contexte historique et les motivations doctrinales de l’encyclique *Aeterni Patris*». En: D’AMORE, Benedetto; O.P.(ed.) *Tommaso d’Aquino nel I Centenario dell’Enciclica “Aeterni Patris. Atti del Convegno organizzato a Roma dalla Società Internazionale Tommaso d’Aquino e dalla Pontificia Università “S. Tommaso d’Aquino”*. (Roma, 15-17 novembre, 1979). Roma, Società Internazionale Tommaso d’Aquino, 1981; p. 48.; AUBERT, Roger “La encíclica ‘Aeterni Patris’ y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”. En: CORETH, Emerich; et al. (eds.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. T. 2, *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid, Encuentro, 1994, [1988!], Cfr., “La encíclica *Aeterni Patris...*”, p. 292.

<sup>16</sup> AUBERT, R. “La encíclica *Aeterni Patris...*”, p. 292.

propósito pastoral último nunca dejó de ser el de ganar credibilidad y adhesión públicas entre las élites letradas como entre las masas.

De modo que, bien vistas, estas “querellas de antiguos y modernos” a las que le apostó la “restauración del tomismo” no podían escapar a las reglas de juego de la modernidad respecto de la ciencia –es decir, las relaciones con la *verdad* y con la *autoridad* que sostienen el *régimen de credibilidad* para las sociedades modernas-.<sup>17</sup> Según estas reglas, es necesario que todo saber, conocimiento o discurso se legitimen por su valor epistemológico intrínseco, según unas exigencias muy precisas de método, de lugar y de competencia de los sujetos que son autorizados para enunciarlos.<sup>18</sup> En las sociedades modernas –sean capitalistas o socialistas–, la vigencia de un sistema de ideas no puede ser explicada sólo como efecto de una cierta *imposición* política o de un *engaño* ideológico, toda vez que, para ellas, como buenas hijas de la Ilustración, en asuntos de uso público de la razón “el *principio* de autoridad es el argumento más débil”. De hecho, este principio, que ya había sido enunciado por santo Tomás, pareció ofrecer un puente de oro entre la filosofía católica y la filosofía “moderna”.

Y si el neotomismo tuvo que ganar su legitimidad y credibilidad en el terreno epistemológico, por “intransigentes” y “retardatarias” que hubiesen sido sus ideas, ellas también tuvieron que ser elaboradas y expresadas según las reglas generales del saber secular, so pena de quedar bloqueadas por su propio dogmatismo en medio de una sociedad cada vez más secularizada y cientifizada. La *intelligentzia* católica debió, pues, dotarse de un instrumento de negociación intelectual y política, un *dispositivo de veracidad y de credibilidad* que le permitiera defender a la vez la fe y la razón, el dogma y la ciencia, la autoridad y la discusión, la “tradicición” y la “modernidad”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Las “autoridades”, según Michel de Certeau, no son sino las fuentes o fundamentos de lo que hace creíble ante sus coetáneos, a un sujeto, a una institución, a un saber o a un símbolo; en la sociedad moderna éstas deben ser (o *parecer*), no recibidas o impuestas, sino producidas y reconstituidas desde abajo, a partir de un cierto *dispositivo de credibilidad*: “Por ‘autoridad’ entiendo todo aquello que hace (o pretende hacer) autoridad –representaciones o personas– y se refiere por tanto, de una manera o de otra, a lo que es ‘recibido’ como ‘creíble’”. Una sociedad, dice lapidariamente de Certeau, “resulta finalmente de la respuesta que cada uno dé a la cuestión de su relación con una verdad y de su relación con los otros. Una verdad sin sociedad no es sino un engaño. Una sociedad sin verdad no es sino una tiranía”. DE CERTEAU, Michel. “Les révolutions du croyable” [1974<sup>1</sup>] En: ID, *La culture au pluriel*. París, Éditions du Seuil, 1993, p. 30.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971 ; ID. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1970.

<sup>19</sup> Dice Poulat: “El discurso católico sobre la modernidad viene de lejos: la Edad Media ya lo conocía. Pero, al hacer de un fenómeno generacional un fenómeno de sociedad, el siglo XIX va a complicarle la tarea de modo singular. La obliga a funcionar con dos claves, según una doble posibilidad: en el plano de quienes oponen a la Iglesia su modernidad y reivindican su monopolio, un buen católico no puede sino afirmarse como resueltamente *antimoderno* o *contramoderno*; en el plano en donde la Iglesia rechaza esta pretensión y denuncia su ideología matriz, el mismo católico se presentará como el único *moderno verdadero*. A menos que se rehúse uno u otro lenguaje para hablar un tercero que continúa el mismo discurso, al mismo tiempo que lo desplaza: ‘ni antiguo ni moderno, cristiano’. Ni a izquierda ni a derecha, católico”. POULAT, É. “Le labyrinthe de la modernité”. En: *Eglise contre bourgeoisie...*, p. 252.

## B. Las preguntas

Con esta idea buscaba explorar un interrogante que los trabajos más conocidos sobre el tema no resuelven, puesto que enfatizan sobre el “intransigentismo” o “integrista” como mentalidad general del catolicismo decimonónico, y remiten las posturas moderadas y los intentos de conciliación a excepciones personales o coyunturales, e invariablemente fallidas. No pesa poco la siguiente aseveración de Émile Poulat, quien ha dedicado innumerables trabajos a entender estas paradojas:

“En la medida en que se piense que esta intransigencia es mucho más fundamental que la fase histórica que he analizado, se puede esperar que ella halle, cree, invente nuevas formas históricas. ¿Cuáles? Está por verse. Hay algunas que son ya observables y que han superado el estadio de laboratorio o proyecto.<sup>20</sup> [...] La intransigencia no es la única vía que está abierta para los católicos, pero nada nos muestra que el sistema católico esté en vías de liberalización o de socialización. A pesar de las facilidades de lenguaje que se multiplican, de una diplomacia de la sonrisa, y de todos los cambios internos que se pueden inscribir a su activo o a su pasivo, este sistema permanece tal como en sí mismo lo conocemos.<sup>21</sup>

Pero pocas páginas más adelante, Poulat vuelve a dejar abierta la paradoja:

“Observo, a pesar de todo, en el catolicismo, a la vez la diversidad que reina, los espacios de libertad que se manifiestan, la creatividad y la inventividad que se despliegan allí. Veo ahí papas muy autoritarios, con una voluntad fuerte si no ya con un carácter difícil, y constato a menudo que su autoridad está escasamente a la medida de esta voluntad, que deben contar con las tradiciones de las oficinas, la inercia del sistema, los focos de resistencia, las posibilidades de autonomía, las iniciativas sin mandato, etc. Y debo subrayar bien que la institución católica soporta mucho mejor la diversidad que el conflicto. La Iglesia se acomoda, se ha acomodado siempre a la diversidad, en revancha, ella vive muy mal el conflicto, a todo nivel, en todo dominio. Ella lo aplasta o lo deniega. Es una pregunta: ¿por qué en una Iglesia habituada a manejar una suma tal de diversidades, se producen tantos conflictos tratados por vía autoritaria y disciplinaria, mientras que se ve prosperar la diversidad por fuera de la zona sísmica?”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> POULAT, Émile. *Le catholicisme sous observation*. Paris : Centurion, 1983 p. 249 :

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 252.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 252-53. Poulat cierra su reflexión con una apelación a la “creatividad histórica” del catolicismo: Y bien, ¿soy optimista sobre el futuro del catolicismo? No tengo que serlo, ni tengo los medios para ello. Es un cuerpo demasiado extenso, demasiado diverso, para que una apreciación global pueda tener valor general. Aquellos que la solicitan demandan más bien ser tranquilizados antes que informados. Yo soy optimista, si puede decirse, sobre lo imprevisto –y lo imprevisible– de la Iglesia y del catolicismo, cuya vitalidad y virtualidades no parecen estar en vía de agotamiento. Lo imprevisto, además no tiene lugar privilegiado. Se aloja tan bien en la permanencia, la continuidad, como en la



Y específicamente respecto del neotomismo, una lúcida recomendación suya había quedado como un camino abierto:

“Es tanto más necesario subrayar la importancia histórica de este tipo de catolicismo y su influencia sobre todo el catolicismo contemporáneo, puesto que, como secuela de una evolución socio-religiosa inútil de trazar aquí; aquel ha venido en general -al menos en Europa- a ser identificado bien sea con una de sus formas pasadas gloriosamente embalsamada como el ultramontanismo, bien sea con una forma actual sabiamente marginalizada como el integrista”.<sup>23</sup>

A partir de estos cuestionamientos, lo que me ha interesado es que, en efecto, el movimiento neotomista pareció situarse más allá de ambos extremos, hasta el punto de que no sólo se preció de ser una línea media entre sistemas opuestos, sino que al sostener que fuera de tal postura no habría solución posible a los problemas del Catolicismo y la Modernidad, pudo sobrevivir a los radicalismos de coyuntura: había que aceptar, pues, que la “moderación” no era una mera actitud individual ni una medida coyuntural, sino, como subraya Poulat, “una gran política pontifical” basada en una apuesta de fondo en el terreno epistemológico: el neotomismo ofrecía un método inspirado en el de Tomás –“tomar la parte de verdad que todo sistema posee”- para construir esa postura filosófica de vía media. No en balde su lema fue *Nova et Vetera*, lo Nuevo y lo Viejo, o más precisamente *Vetera novis augere et perficere*: “aumentar y perfeccionar lo viejo con lo nuevo”.

Fue así como esta investigación acuñó una metáfora, la de *maquinaria dogmática de negociación*, para pensar la lógica de funcionamiento del movimiento neotomista. Se trataba de estudiarlo entonces, en el juego de interacciones que estableció con los saberes filosóficos y/o científicos entre los cuales pretendió ocupar un lugar. Dicho en términos foucaultianos, nos proponemos estudiar el neotomismo como *un acontecimiento de saber*.<sup>24</sup>

Pero hacerlo así implica una serie de problemas teórico-metodológicos delicados. Una historia local de “la restauración tomista” en un país como Colombia, no podía eludir las cuestiones globales sobre la caracterización de la filosofía neoescolástica como parte de la historia del catolicismo actual, ni como parte de la historia contemporánea

emergencia, la irrupción o en la recuperación, el reemplazo o el redescubrimiento, bajo la exigencia de una corriente interna o en la respuesta a estímulos externos”. *Ibid.*

<sup>23</sup> POULAT, É. “L’Église Romaine, le savoir et le pouvoir...”, p. 16.

<sup>24</sup> De hecho, la descripción arqueológica de los saberes contempla no sólo los enunciados estrictamente científicos, sino sus relaciones o mezclas con enunciados de otros órdenes, incluso banales: “un enunciado no es disociable del estatuto que puede recibir como “literatura”, o como frase no esencial, buena para ser olvidada, o como verdad científica adquirida para siempre, o como palabra profética, etc”. FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Paris, Gallimard, 1969 [traducción castellana de Aurelio Garzón, Barcelona, Siglo XXI Editores, 1978<sup>5</sup> p. 165]. Para la delimitación del término saber tal como lo usa Foucault, ver *infra*, nota 47, y Cap. 2, nota 415 ss.