

« NOVA *et* VETERA »

O

DE CÓMO FUE APROPIADA
LA FILOSOFÍA NEOTOMISTA EN COLOMBIA,
1868 - 1930

(Catolicismo, Modernidad y Educación
desde un país poscolonial latinoamericano)

Dissertation présentée en vue de
l'obtention du grade de
Docteur en philosophie et lettres — Histoire
par
OSCAR SILDARRIAGA VELEZ

Promoteur : M. Jean PIROTTE

Louvain-la-Neuve, 2005

Vamos hacia la República del Sagrado Corazón

*A ÓSCAR Y MARTA, MIS PADRES;
A OLGA LUCÍA ZULUAGA Y ALBERTO ECHEVERRY, MIS MAESTROS;
A LAS UNIVERSIDADES PONTIFICIA JAVERIANA Y
CATHOLIQUE DE LOUVAIN, ALMAE MATRIS MEI*

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS

| | |
|---|---------------|
| 0. INTRODUCCIÓN: LA HISTORICIDAD DEL NEOTOMISMO COMO SABER | I |
| I. EL PROYECTO | III |
| A. La cuestión de partida | vii |
| B. Las preguntas | x |
| II. LAS OPCIONES DE MÉTODO | XII |
| A. No las ideas, sino los saberes | xiii |
| B. Del “poder espiritual” al “poder pastoral” | xvi |
| C. No las influencias, sino la apropiación | xx |
| III. LAS HIPÓTESIS DE TRABAJO | XXIV |
| A. Un neotomismo, cuatro alternativas teóricas | xxv |
| 1. Cuatro opciones para la “Filosofía buscada” | xxv |
| 2. La organización del canon neotomista | xxviii |
| 3. El orden de las razones | xxviii |
| B. Las políticas de la moral en Colombia durante el siglo XIX | xxix |
| C. Una ruptura epistémica: La “Cuestión Textos” de 1870 | xxx |
| D. La matriz epistémica del neotomismo | xxxiii |
| IV. LAS FUENTES Y SU TRATAMIENTO | XXXIV |
| V. LA ARQUITECTURA DE LOS CAPÍTULOS | XXXVII |

BIBLIOGRAFÍA

1ª PARTE – FUENTES PRIMARIAS

| | |
|--|------------|
| I. FUENTES INÉDITAS | III |
| A. Archivos | III |
| B. Fuentes Orales | VI |
| II. FUENTES IMPRESAS | VII |
| A. Manuales y textos escolares | VII |
| B. Documentos Oficiales | XV |
| C. Documentos eclesiásticos | XX |
| D. Prensa y Publicaciones Periódicas | XXII |
| <i>Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (1905 – 1958)</i> | xxviii |
| E. Publicaciones de autores neotomistas | LI |
| <i>Obras de D. Mercier traducidas al Español</i> | LI |
| F. Publicaciones de contemporáneos y trabajos-fuentes | LX |
| G. Memorias, crónicas y correspondencia | LXVIII |
| H. Publicaciones de documentos | LXVIII |

2ª PARTE – FUENTES SECUNDARIAS

| | |
|-----------------------------------|-------------|
| I. INSTRUMENTOS DE TRABAJO | LXXI |
|-----------------------------------|-------------|

| | |
|--|--------|
| A. Diccionarios y enciclopedias | LXXI |
| B. Biografías | LXXII |
| II. TEORÍAS Y MÉTODO | LXXIII |
| III. TRABAJOS | LXXVII |
| A. Historia del Tomismo y del Neotomismo | LXXVII |
| B. Historia de la Escuela, la Educación y la Pedagogía | LXXXV |
| C. Historia de la Iglesia Católica | XC |
| D. Historia política | XCV |
| E. Historia de la filosofía y del pensamiento | C |
| F. Literatura | CVI |

1. UNA MAQUINARIA DOGMÁTICA DE NEGOCIACIÓN...

| | |
|--|-----|
| <i>SUMARIO:</i> | 2 |
| I. 1791: “HISTORIA DE UN CONGRESO FILOSÓFICO TENIDO EN PARNASO POR LO TOCANTE AL IMPERIO DE ARISTÓTELES” | 4 |
| A. Una Querella de Antiguos y Modernos | 5 |
| B. Un nuevo régimen de la Verdad. | 20 |
| 1. <i>El régimen universitario colonial</i> | 24 |
| 2. <i>La moderna filosofía</i> | 28 |
| II. 1810-1991: EL PAÍS DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS | 35 |
| A. 1886-1991: ¿Religión oficial o religión nacional? | 35 |
| B. 1824-1886: los conflictos Iglesia-Estado en Colombia | 41 |
| III. 1926: BOGOTÁ HACE DUELO POR EL CARDENAL MERCIER | 50 |
| A. Un sacerdote no tiene biografía | 53 |
| B. El neotomismo ¿crónica de una muerte anunciada? | 62 |
| 1. <i>Ser liberal es pecado</i> | 62 |
| 2. <i>Tesis e Hipótesis</i> | 70 |
| C. “Nova et Vetera” | 81 |
| 1. <i>Monseñor Carrasquilla ¿ni tolerante ni filósofo?</i> | 81 |
| 2. <i>Philosophia Perennis</i> | 97 |
| IV. 1968: “EL BACHILLERATO COLOMBIANO: ASPECTOS DE SU FUNCIÓN IDEOLÓGICA” | 101 |
| A. Sociología (católica) versus Filosofía (neoescolástica) | 101 |
| 1. <i>El “evangelio del desarrollo”</i> | 101 |
| 2. <i>Otra Querella de Antiguos y Modernos</i> | 105 |
| B. Carrasquilla/Mercier: ¿un históricoquid pro quo? | 109 |
| 1. <i>Neotomismo postconciliar</i> | 109 |
| 2. <i>¡Por fin!, ¿Apenas? o ¿¡Todavía!?</i> | 113 |

| | |
|----------------|-----|
| <i>BALANCE</i> | 119 |
|----------------|-----|

2. EL LABERINTO NEO-GÓTICO: DEL “SYLLABUS” A LA “ÆTERNI PATRIS”

| | |
|---|-----|
| <i>SUMARIO:</i> | 122 |
| I. 1864: EL SYLLABUS: ¿GRADO CERO DE LA CONCILIACIÓN? | 127 |

| | |
|--|------------|
| II. 1824-1851: EN EL PRINCIPIO ERA... UN MANUSCRITO SECRETO | 133 |
| A. La querrela de los relatos | 133 |
| B. Entre tradicionalismo y racionalismo | 139 |
| III. LA HISTORIOGRAFÍA DEL NEOTOMISMO | 146 |
| A. ¿Revolución, Restauración o Renovación? | 146 |
| 1. <i>¿Una filosofía impuesta por decreto...</i> | 146 |
| 2. <i>...o el complot de una minoría?</i> | 155 |
| B. Al origen del origen : ¿autodidaxia o influencia? | 161 |
| C. “Dos polos de difusión del neotomismo” | 169 |
| D. Un nuevo poder espiritual | 181 |
| 1. <i>Un aparato ideológico clerical</i> | 181 |
| 2. <i>Una clave de bóveda</i> | 185 |
| 3. <i>Clero religioso/ Clero científico</i> | 192 |
| IV. 1879: ÆTERNI PATRIS: PERFECCIONAR LO VIEJO CON LO NUEVO | 201 |
| A. La Filosofía Cristiana ¿necesaria o posible? | 201 |
| 1. <i>Vino nuevo en odres viejas</i> | 201 |
| 2. <i>¿Filosofía pura o Filosofía cristiana?</i> | 203 |
| 3. <i>La “ciencia católica”</i> | 207 |
| 4. <i>Filosofía y Teología</i> | 210 |
| 5. <i>Una “filosofía buscada”</i> | 212 |
| 6. <i>El cristianismo como crítica de la razón</i> | 217 |
| 7. <i>La “filosofía separada” en cuatro episodios</i> | 221 |
| 8. <i>La “vera Filosofia Cattolica”</i> | 225 |
| B. Ratio et Fides | 226 |
| 1. <i>Un cuerpo ordenado de verdades</i> | 226 |
| 2. <i>El problema del acto de fè</i> | 235 |
| C. La mente del Angélico Doctor | 243 |
| 1. <i>Tomás: doctor de doctores</i> | 243 |
| 2. <i>¿Ceguera ante la historia?</i> | 246 |
| 3. <i>Coincidentia oppositorum</i> | 255 |
| D. “Los motivos de tan ardiente deseo...” | 259 |
| V. MAPAS VIRTUALES PARA RECONOCER LA FILOSOFÍA BUSCADA... | 266 |
| A. Las funciones epistemológico-políticas de la “Filosofía buscada” | 266 |
| B. Cuatro alternativas para la “Filosofía buscada” | 273 |
| VI. ...Y UN HILO DE ARIADNA PARA SALIR DEL LABERINTO | 283 |
| <i>BALANCE</i> | 292 |
| 3. EL LABERINTO BARROCO: NEOTOMISMO, POLÍTICA EDUCATIVA Y PODER ESPIRITUAL EN EL SIGLO XIX COLOMBIANO | |
| <i>SUMARIO:</i> | 296 |
| I. 1915: “LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA” : HISTORIA QUE PARECE FÁBULA | 298 |
| A. Un nuevo régimen de verdad | 298 |
| B. Plan de trabajo | 306 |
| II. LA RECOMPOSICIÓN DEL “PODER MORAL” EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX EN COLOMBIA | 308 |
| A. Independencia y políticas de la moral | 308 |
| B. 1819-1957: “Sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad” | 313 |
| C. 1816-1830: “La reunión del incensario con la espada de la ley” | 319 |
| D. 1830-1842: ¿Moral sin religión, Religión sin moral? | 330 |

| | |
|--|------------|
| 1. La “Querrela Benthamista” | 331 |
| 2. Un método racional para la moral | 337 |
| E. 1842-1848: La racionalidad del fanatismo | 348 |
| III. ENSEÑANZA SECUNDARIA Y FILOSOFÍA ESCOLAR EN COLOMBIA DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX. | 361 |
| A. 1820-1890: La Educación secundaria, territorio de tensiones y conciliaciones | 361 |
| 1. 1890: Un sistema educativo por hacer | 361 |
| 2. Las tensiones de la constitución de un Sistema de Instrucción Pública | 365 |
| 3. Los Planes de Estudios de 1821 a 1826 | 368 |
| 4. El Plan de Estudios de 1826 | 377 |
| 5. El estallido del canon filosófico | 386 |
| 6. 1830-1847: Los Planes de Estudios conservadores | 390 |
| 7. 1848-1868: Institucionalización de la libertad de enseñanza | 400 |
| 8. El canon filosófico en libertad | 410 |
| B. 1868: La Universidad Nacional: Método científico y Misión sagrada | 411 |
| 1. De la libertad al método | 412 |
| 2. La crisis de la Facultad de Filosofía y Letras | 417 |
| 3. El canon filosófico liberal | 423 |
| 4. Una nueva autoridad moral: el pedagogo | 427 |
| IV. 1870: LA REFORMA INSTRUCCIONISTA RADICAL | 430 |
| A. “Lo que debe ser una educación liberal” | 430 |
| B. La cuestión social como cuestión moral | 438 |
| C. La “guerra de las escuelas” | 450 |
| 1. El Syllabus en los Estados Unidos de Colombia | 450 |
| 2. El quid pro quo moral | 458 |
| BALANCE: | 465 |
| 4. EL LABERINTO RACIONAL: ENTRE SENSUALISMO Y ECLECTICISMO | |
| SUMARIO: | 470 |
| I. LA “CUESTIÓN TEXTOS” DE 1870: UN DEBATE POLÍTICO SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS | 474 |
| A. “Si las doctrinas están de acuerdo con las verdades de la ciencia ...” | 474 |
| B. ¿Modernos o Antiguos? | 487 |
| 1. Verdad e Historia | 487 |
| 2. La ciencia de las ciencias | 499 |
| 3. Filosofía y Pedagogía | 508 |
| II. EL SUELO EPISTÉMICO DEL “SENSUALISMO” | 512 |
| A. Gramática, Lógica, Metafísica | 515 |
| B. Filosofía, Ciencia, Pedagogía: el nacimiento de un quid pro quo | 529 |
| 1. El método de Port Royal | 529 |
| 2. La Pedagogía como Filosofía: la reforma ramista | 534 |
| 3. Tomismo y Pedagogía en la Ratio Studiorum | 540 |
| 4. Coda: La pedagogía racional | 551 |
| III. “EL VICIO RADICAL DEL ESPÍRITU HUMANO” | 555 |
| A. La Lógica sensualista | 555 |
| B. El Elemento Más Simple | 560 |
| C. “Primera Meditación sobre el durazno”, o doctrina de las facultades intelectuales | 564 |
| D. “Segunda Meditación sobre el durazno”, o de la experiencia individual. | 574 |
| 1. Las causas del error | 574 |
| 2. El Error, un lugar común | 579 |

| | |
|--|------------|
| IV. LA “CRISIS” DE LA REPRESENTACIÓN CLÁSICA | 587 |
| A. El Hombre, una figura ausente | 587 |
| B. La “fisura kantiana” o la Subjetividad Trascendental | 594 |
| C. Las “ciencias positivas” o la Objetividad Trascendental | 599 |
| 1. Un nuevo régimen de empiricidad | 599 |
| 2. Crítica y Positivismo | 603 |
| D. El hombre: objeto/sujeto; empírico/trascendental | 606 |
| 1. El saber sobre el hombre: una “analítica de la finitud”. | 606 |
| 2. Las “ciencias humanas”: ni humanas ni ciencias | 613 |
| V. LA “BISAGRA BERNARDIANA” | 620 |
| A. Manuel Ancizar: Psicología versus Ideología | 620 |
| B. La bisagra “bernardiana” | 624 |
| C. ¿Una modernidad sin Kant? | 632 |
| VI. LA “BISAGRA ECLÉCTICA”: ¿RACIONAL O POSITIVA? | 644 |
| A. Cousin supera a Kant | 645 |
| B. Poder pastoral y Metafísica espiritualista | 652 |
| 1. La fe: ¿objetiva o subjetiva? | 652 |
| 2. Un retorno a la Gramática General | 664 |
| VII. EXCURSO ANTICOUSINIANO: LA CONTRARREFORMA ESCOLAR EN FRANCIA | 673 |
| A. Metafísica, Teodicea, Moral | 673 |
| B. Entre Cousin y Dupanloup | 690 |
| C. Una <i>non sancta alianza</i> : introspección cristiana y método racional | 699 |
| BALANCE | 705 |
| 5. EL LABERINTO EMPÍRICO-TRASCENDENTAL: TRADICIONALISMO, BARMESIANISMO, POSITIVISMO, CRITICISMO | |
| SUMARIO | 712 |
| I. LA “CUESTIÓN TEXTOS”, UN UMBRAL EPISTÉMICO | 716 |
| A. ¿Una nueva “Ciencia de Ciencias”? | 722 |
| B. Entre Kant, Comte y... | 731 |
| II. PRIMER EXCURSO BARMESIANO: ¿A QUÉ SABE UNA MANZANA TRASCENDENTAL? | 742 |
| A. Precursor = Traductor | 742 |
| B. La crítica de la Crítica | 748 |
| C. Los colores: ¿subjetivos u objetivos? | 752 |
| D. Un realismo, dos realidades | 759 |
| E. El semitrascendental de la substancia | 765 |
| III. TRADICIONALISMO/POSITIVISMO | 777 |
| A. Miguel Antonio Caro, empírico y trascendental | 777 |
| B. Tradicionalismo y Positivismo | 782 |
| C. Orden y Progreso | 791 |
| D. Ciencia y Poesía | 800 |
| E. Ciencias de la religión | 810 |
| F. Hacia la Filosofía católica | 815 |
| 1. <i>Del Cogito al Sujeto trascendental</i> | 815 |
| 2. <i>La moral perenne</i> | 823 |
| G. La “crisis de la representación” en Colombia | 829 |
| 1. <i>La “Ideología”: un juego de palabras</i> | 829 |
| 2. <i>De la Gramática general a la Gramática castellana</i> | 836 |

| | |
|---|-------------|
| 3. <i>Criteriología versus Ideología</i> | 843 |
| IV. SEGUNDO EXCURSO BALMESIANO: ¿A QUÉ SABE UNA MANZANA COMÚN? | 846 |
| A. La “Bisagra Balmesiana” | 848 |
| 1. <i>¿Hombres o Filósofos?</i> | 848 |
| 2. <i>La “bisagra balmesiana”</i> | 856 |
| 3. <i>El Criterio: verdades simples para los simples</i> | 863 |
| 4. <i>El “punto balmesiano”: arquetipo del proyecto neotomista</i> | 873 |
| 5. <i>Las tres verdades primitivas</i> | 876 |
| B. Balmesianismo, Positivismo y Neotomismo | 885 |
| 1. <i>“Realismo” y “positivismo”</i> | 885 |
| 2. <i>La ruta del sentido común</i> | 891 |
| 3. <i>Étienne Gilson o los límites del neotomismo</i> | 895 |
| 4. <i>La matriz epistemológica de la Filosofía Neotomista</i> | 902 |
| V. LA REORGANIZACIÓN DEL SABER EN COLOMBIA TRAS LA “CUESTIÓN TEXTOS” | 910 |
| A. Metafísica, Teodicea o Moral | 910 |
| B. La pedagogización de la “bisagra bernardiana” | 916 |
| BALANCE | 925 |
| | |
| 6. GLOBAL: LA FILOSOFÍA BUSCADA EN SU LABERINTO | |
| | |
| SUMARIO | 930 |
| | |
| I. “PALEOS” Y “NEOS” (GLOBAL) | 932 |
| A. Roma: El (des)Orden del Canon | 934 |
| 1. <i>1909-1944: Paleo, Neo y poder pastoral</i> | 934 |
| 2. <i>Historia, Lógica y Metafísica</i> | 947 |
| 3. <i>Ratio y racionalismo</i> | 955 |
| 4. <i>Estática racional, Dinámica experimental</i> | 958 |
| 5. <i>Un canon de buen sentido</i> | 967 |
| B. Lovaina: El Tratado de Metafísica | 980 |
| 1. <i>Mercier: Paleo y Neo</i> | 980 |
| 2. <i>Dos realismos: Spencer y Mercier</i> | 987 |
| 3. <i>Una metafísica positiva</i> | 998 |
| 4. <i>Método experimental en Mercier</i> | 1013 |
| 5. <i>Racional y experimental, positivo y trascendental</i> | 1020 |
| | |
| II. EL FRACASO DEL CANON NEOTOMISTA | 1034 |
| A. El Tratado de Cosmología | 1034 |
| 1. <i>Tres grados de abstracción</i> | 1034 |
| 2. <i>Una solución: la autonomización de los tratados</i> | 1038 |
| B. El Tratado de Epistemología | 1050 |
| 1. <i>El árbol de las epistemologías neotomistas</i> | 1050 |
| 2. <i>1946: “El síndrome comtiano”</i> | 1062 |
| 3. <i>¿Eras tú la tan anunciada muerte?</i> | 1071 |
| C. El Tratado de Psicología | 1079 |
| 1. <i>Los católicos y la psicología</i> | 1083 |
| 2. <i>Lo viejo y lo nuevo</i> | 1086 |
| 3. <i>El alma y el escalpelo</i> | 1089 |
| 4. <i>La psicología: la nueva metafísica</i> | 1097 |
| 5. <i>El hombre neotomista: Facultades, virtudes, destrezas y finalidades</i> | 1109 |
| 6. <i>La Pedagogía como Filosofía</i> | 1118 |
| | |
| BALANCE | 1121 |
| | |
| 7. LOCAL: EL TOMISMO REGRESA A SU ALMA MATER | |

| | |
|--|-------------|
| SUMARIO | 1126 |
| I. “PALEOS” Y “NEOS” | 1128 |
| A. 1931: La Historia de la Filosofía en Colombia: ¿relato fundador o leyenda póstuma? | 1128 |
| B. Los manifiestos | 1133 |
| 1. <i>Lovaina</i> | 1134 |
| 2. <i>Roma</i> | 1137 |
| 3. <i>Bogotá</i> | 1145 |
| C. Nova et Vetera, o la prudencia de los príncipes | 1164 |
| D. “Santo Tomás en Nueva York” | 1171 |
| 1. <i>The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century</i> | 1171 |
| 2. <i>Carrasquilla y Mercier</i> | 1183 |
| 3. <i>Lovaina y Bogotá</i> | 1193 |
| II. LAS VÍAS DEL NEOTOMISMO EN COLOMBIA | 1200 |
| A. Primera vía: La Universidad Católica de Bogotá | 1200 |
| B. Segunda vía: la diplomacia política de la Santa Sede | 1215 |
| C. Tercera vía: la formación del clero secular en centros europeos | 1221 |
| D. Cuarta vía: las comunidades religiosas | 1239 |
| BALANCE | 1255 |
| 8. LOCAL/GLOBAL: EL HOMBRE NEOTOMISTA PARA COLOMBIA | 1258 |
| SUMARIO | 1260 |
| I. LA FILOSOFÍA NEOTOMISTA PARA COLOMBIA | 1262 |
| A. ¿Romano, Lovanista, o Colombiano? | 1263 |
| 1. <i>Filosofía: “Paleo” con “Neo”</i> | 1263 |
| 2. <i>Pedagogía: Ni “neo” ni “paleo”</i> | 1269 |
| 3. <i>Cuestión Manuales: “Paleo” contra “Paleo”</i> | 1275 |
| 4. <i>Tres grados de abstracción</i> | 1282 |
| B. Lecciones de Antropología | 1294 |
| 1. <i>El neotomismo: ciencia nacional</i> | 1295 |
| 2. <i>Psicología y Fisiología</i> | 1301 |
| 3. <i>“Nuestra racionalidad sobre nuestro organismo”</i> | 1308 |
| 4. <i>Bruto y Hombre</i> | 1321 |
| 5. <i>Especie y raza; barbarie, civilización y degeneración</i> | 1324 |
| II. EL HOMBRE NEOTOMISTA PARA COLOMBIA | 1335 |
| A. “Elementos de Pedagogía” y “El arte de Educar”: la naturaleza del hombre | 1335 |
| B. El hombre neotomista para Colombia | 1350 |
| 1. <i>Variedad de estados del hombre según “la edad”</i> | 1352 |
| 2. <i>Estados según las “modificaciones del organismo”</i> | 1353 |
| 3. <i>Según la “salud”</i> | 1358 |
| 4. <i>Según “el sexo” (la mujer y el neotomismo)</i> | 1356 |
| 5. <i>Estados según “las condiciones del alma”</i> | 1361 |
| 6. <i>Las influencias exteriores</i> | 1366 |
| C. Un barroco sistema educativo | 1377 |
| 1. <i>“La prudente libertad que la Iglesia desea...”</i> | 1377 |
| 2. <i>Revolución en la Instrucción Pública</i> | 1383 |
| 3. <i>La Universidad Nacional regenerada</i> | 1386 |
| 4. <i>La creación del bachillerato</i> | 1391 |
| 5. <i>¿Clásico o Técnico?</i> | 1399 |
| 6. <i>“Lo nuevo y lo viejo en la enseñanza”</i> | 1401 |
| 7. <i>¿Técnico o Clásico?</i> | 1410 |
| III. EPÍLOGO | 1425 |

| | |
|--|-------------|
| A. Pedagogía y Cultura General | 1425 |
| B. “La Filosofía de los Profesores” | 1431 |
| 9. CONCLUSIONES | 1436 |

INDICE DE GRAFOS

| | |
|--|-----|
| GRAFO N° 1: ALTERNATIVAS PARA LA “FILOSOFÍA BUSCADA” SEGÚN SUS FUNCIONES EPISTEMOLÓGICO-POLÍTICAS | 272 |
| GRAFO N° 2: CUADRADO SEMIÓTICO DE LA “FILOSOFÍA BUSCADA | 275 |
| GRAFO N° 3: ALTERNATIVAS PARA LAS RELACIONES FE-RAZÓN | 276 |
| GRAFO N° 4: TIPOS DE “FILOSOFÍA BUSCADA” SEGÚN EL ROL ASIGNADO A LA RAZÓN Y A LA FE | 277 |
| GRAFO N° 5: PRIMER ESQUEMA ACTANCIAL DE LA “FILOSOFÍA BUSCADA” | 282 |
| GRAFO N° 6: NOCIONES DE “OBJETIVIDAD” Y “SUBJETIVIDAD”, (LA “BISAGRA BERNARDIANA”) | 631 |
| GRAFO N° 7: TIPOS DE “VERDADES DE SENTIDO COMÚN” | 891 |
| GRAFO N° 8: MATRIZ EPISTEMOLÓGICA DE LA “FILOSOFÍA BUSCADA” (EL CAMPO DE SABER DE LA FILOSOFÍA NEOTOMISTA) | 907 |
| GRAFO N° 9: “PALEO Y NEO-TOMISTAS”: OPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD EPISTEMOLÓGICA EN EL CAMPO NEOTOMISTA | 947 |

INDICE DE CUADROS

| | |
|--|------|
| CUADRO N° 1: MATRICES DE “GOBIERNO MORAL DE LOS SUJETOS” EN COLOMBIA -INICIOS DEL SIGLO XIX- | 360 |
| CUADRO N° 2: CURSOS DE LA “CLASE DE FILOSOFÍA” (1820-1824) | 375 |
| CUADRO N° 3: CURSOS DE LA “CLASE DE FILOSOFÍA” (1826-1847) | 398 |
| CUADRO N° 4: CANON DE LOS CURSOS DE “FILOSOFÍA INTELECTUAL” (1826-1850) | 404 |
| CUADRO N° 5: MANUALES EDITADOS O REEDITADOS EN FRANCIA ENTRE 1874 Y 1879 | 688 |
| CUADRO N° 6: ESTUDIANTES COLOMBIANOS EN LA U.C.L 1895-1939 | 1195 |
| CUADRO N° 7: ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN LA U.C.L., 1893-1948 | 1196 |
| CUADRO N° 8 : CARRERAS ESCOGIDAS POR LOS COLOMBIANOS EN LA U.C.L., 1925-1935 | 1197 |
| CUADRO N° 9: SACERDOTES LATINOAMERICANOS EN EL SEMINARIO DE SAN SULPICIO Y LA “SOLITUDE” DE ISSY - PARIS (1866-1952) | 1223 |

| | |
|---|------|
| CUADRO N° 10: SACERDOTES COLOMBIANOS EN EL SEMINARIO DE SAN Sulpicio y “LA SOLITUDE” DE ISSY - PARIS (1866-1952) | 1225 |
| CUADRO N° 11: SACERDOTES LATINOAMERICANOS EN EL SEMINARIO DE SAN Sulpicio y “LA SOLITUDE” DE ISSY-PARIS (1848-1952) (EXCLUIDOS LOS COLOMBIANOS) | 1226 |
| CUADRO N° 12: ALUMNOS DEL COLEGIO Pío LATINOAMERICANO INSCRITOS ENTRE 1858 Y 1931 | 1232 |
| CUADRO N° 13: ALUMNOS DEL COLEGIO Pío LATINO, 1858-1931. PROCEDENCIA POR DIÓCESIS | 1236 |
| CUADRO N° 14: ALUMNOS COLOMBIANOS EN EL COLEGIO Pío LATINO, 1858-1931 (POR DIÓCESIS) | 1237 |
| CUADRO N° 15: EGRESADOS COLOMBIANOS DEL COLEGIO Pío LATINO EN CARGOS JERÁRQUICOS O DE DOCENCIA (1858-1931) | 1238 |
| CUADRO N° 16: MATRICES DE “GOBIERNO MORAL DE LOS SUJETOS” EN COLOMBIA -INICIOS DEL SIGLO XX- | 1374 |
| CUADRO N° 17: PENSUMS DE BACHILLERATO EN COLOMBIA, 1886-1904 | 1405 |
| INDICE DE ANEXOS | |
| ANEXO N° 1. DICCIONARIO BIO-BIBLIOGRÁFICO | 1-48 |
| ANEXO N° 2: MAPAS | |
| [1] MAPA 1. TASAS DE ALFABETIZACION, 1918. | 15 |
| [2] MAPA 2. TASA DE ALUMNOS INSCRITOS EN LA ENSEÑANZA SECUNDARIA SOBRE LA POBLACIÓN TOTAL POR DEPARTAMENTO, 1923 (EN %) | 16 |
| [3] MAPA 3. IMPLANTACIÓN DE LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS EN LA ENSEÑANZA SECUNDARIA ANTES DE 1930 | 17 |
| ANEXO N° 3: PROGRAMAS DE FILOSOFÍA 1858-1963 | 18 |
| [1] BERMÚDEZ, E. PROGRAMAS PARA LOS EXÁMENES DEL ESTABLECIMIENTO DE EDUCACIÓN DE PAREDES E HIJOS. PIEDECUESTA, SANTANDER, 1858 | 19 |
| [2] ANCÍZAR, MANUEL. PROGRAMA DE FILOSOFÍA ELEMENTAL, BOGOTÁ, FEBRERO DE 1869 | 26 |
| [3] ROTH LISBERGER, ERNEST. PROGRAMA DE FILOSOFÍA. 1883 | 39 |
| [4] DECRETO NÚMERO 596 DE 1886 (9 DE OCTUBRE) SOBRE LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA SECUNDARIA Y PROFESIONAL | 44 |

| | |
|---|------------|
| [5] SEMINARIO CONCILIAR. ASERTOS PARA LOS EXÁMENES DEL SEMINARIO CONCILIAR DE LA DIÓCESIS DE ANTIOQUIA EN EL MES DE JUNIO DE 1887. IMPRENTA DE LA DIÓCESIS, ANTIOQUIA, 1887 | 45 |
| [6] COLEGIO DE SAN JOSÉ (PAMPLONA), CURSO DE FILOSOFÍA. 1898 | 47 |
| [7] COLEGIO NACIONAL DE SAN BARTOLOMÉ. PROGRAMA DE FILOSOFÍA, 1906. | 49 |
| [8] COLEGIO DE SAN IGNACIO, DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, PROGRAMA DE FILOSOFÍA, 1917. | 55 |
| [9] MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. EL TEXTO DE LOS PROGRAMAS DE PRIMERA Y SEGUNDA ENSEÑANZA. 1935. BOGOTÁ. IMPRENTA NACIONAL. | 59 |
| [10] MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. ORGANIZACIÓN Y PLAN DE ESTUDIOS DEL BACHILLERATO, IMPRENTA NACIONAL, BOGOTÁ, 1948. | 65 |
| [11] MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL DIVISIÓN DE BACHILLERATO, PROGRAMAS DE BACHILLERATO, IMPRENTA NACIONAL, BOGOTÁ, 1959 | 69 |
| [12] MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, PROGRAMA ANALÍTICO DE ESTUDIOS SOCIALES: PARA EL PRIMERO Y SEGUNDO CICLO DE EDUCACIÓN MEDIA, EDITORIAL BEDOUT, MEDELLÍN, 1963. | 73 |
| [13] MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. PROGRAMA DE FILOSOFÍA (DECRETO NO 45 DE ENERO DE 1962) | 76 |
| ANEXO Nº 4. MATERIAS DE LOS COLEGIOS PRIVADOS 1850-1858 | 77 |
| [1] TABLA 1. PÉNSUM DE LOS ESTABLECIMIENTOS EDUCATIVOS DE HOMBRES 1845-1868 CON ASIGNATURAS PRÓXIMAS A LA CARRERA DE JURISPRUDENCIA. | 78 |
| [2] TABLA 2. COMPARACIÓN ENTRE LAS MATERIAS DEL DECRETO 25 DE AGOSTO DE 1850 Y LAS DE 32 COLEGIOS PRIVADOS 1850-1868 | 79 |
| [3] TABLA 3. PÉNSUM DE LOS ESTABLECIMIENTOS EDUCATIVOS DE HOMBRES 1845-1868 CON ASIGNATURAS PRÓXIMAS A LA CARRERA DE JURISPRUDENCIA. | 80 |
| ANEXO Nº 5. FORMACIÓN DEL CLERO LATINOAMERICANO EN ROMA. COLEGIO PIO LATINO | 125 |
| GRÁFICA 1. PORCENTAJES DE ALUMNOS POR PAÍS (1858-1930) | 1 |
| GRÁFICA 2. NÚMERO DE ALUMNOS POR AÑO (1858-1930) | 2 |
| GRÁFICA 3. NÚMERO TOTAL DE ALUMNOS AMERICANOS DEL PIO LATINO (1858-1930) | 3 |

| | |
|---|-----|
| GRÁFICA 4. DISTRIBUCIÓN DE NÚMERO DE ALUMNOS AREA ANDINA | 4 |
| GRÁFICA 5. COMPARACIÓN ALUMNOS COLOMBIANOS - AREAS ANDINA, SUR Y CENTRO AMÉRICA (1858-1930) | 5 |
| GRÁFICA 6. COMPARACIÓN ALUMNOS COLOMBIANOS - BRASIL Y MÉXICO (1855-1930) | 6 |
| GRÁFICA 7. NÚMERO DE ALUMNOS MEXICANOS (1858-1930) | 7 |
| GRÁFICA 8. NÚMERO DE ALUMNOS BRASILEÑOS (1858-1931) | 8 |
| GRÁFICA 9. NÚMERO DE ALUMNOS ARGENTINOS (1858-1931) | 9 |
| GRÁFICA 10. NÚMERO DE ALUMNOS COLOMBIANOS (1858-1931) | 10 |
| GRÁFICA 11. NÚMERO DE ALUMNOS PERUANOS (1858-1931) | 11 |
| GRÁFICA 12. NÚMERO DE ALUMNOS VENEZOLANOS (1858-1931) | 12 |
| GRÁFICA 13. NÚMERO DE ALUMNOS ECUATORIANOS (1858-1931) | 13 |
| | |
| ANEXO Nº 6. REFORMAS AL RÉGIMEN DE BACHILLERATO (CLÁSICO/TÉCNICO) 1892-1955 | 84 |
| | |
| ANEXO Nº 7. PENSUMS DE BACHILLERATO (DECRETOS 1892-1962) | 89 |
| | |
| [1] DECRETO NÚMERO 349 (31 DE DICIEMBRE DE 1892) | 90 |
| [2] DECRETO NÚMERO 491 (3 DE JUNIO DE 1904) | 91 |
| [3]DECRETO NÚMERO 229 (29 DE FEBRERO DE 1905) | 92 |
| [4] DECRETO NÚMERO 1.122 (5 DE AGOSTO DE 1922) | 93 |
| [5] DECRETO NÚMERO 57 (ENERO 13 DE 1928) | 96 |
| [6] DECRETO NÚMERO 1.570 (2 DE AGOSTO DE 1939) | 98 |
| [7] DECRETO NÚMERO 2550 (11 DE DICIEMBRE DE 1951) | 102 |
| [8] DECRETO NACIONAL EXTRAORDINARIO NÚMERO 925 (25 DE MARZO DE 1955) | 107 |
| | |
| ANEXO Nº 8. ESTADÍSTICAS EDUCATIVAS | |
| | |
| TABLA 1.. ESTADÍSTICAS DE EDUCACIÓN CATÓLICA EN COLOMBIA (1885-1938) | |

TABLA 2. FINANCIACIÓN Y CONTROL DE LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA SEGÚN FUENTE DE PODER Y NIVEL DE ENSEÑANZA (1903-1904)

TABLA 3. AYUDA ESTATAL A LA IGLESIA: EXCEPCIÓN DE IMPUESTOS. POR ARQUIDIÓCESIS Y DIÓCESIS (1908)

TABLA 4. TASA DE ALFABETIZACIÓN: (%) SEGÚN DEPARTAMENTO Y SEXO 1918

TABLA 5. POBLACIÓN TOTAL TASA DE POBLACIÓN URBANA Y TASA DE ALFABETIZACIÓN 1918, 1938, 1951 Y 1964

TABLA 6. AYUDA DEL ESTADO A LA IGLESIA CATÓLICA MONTO ANUAL DE DINERO GASTADO POR EL ESTADO EN BECAS EN LAS ESCUELAS CATÓLICAS

TABLA 7. ENSEÑANZA SECUNDARIA. NÚMERO DE COLEGIOS Y DE ALUMNOS INSCRITOS SEGÚN DEPARTAMENTO, SEXO Y SECTOR (PÚBLICO / PRIVADO) Y TASA DE ESCOLARIZACIÓN SECUNDARIA EN % POR DEPARTAMENTO, 1923

TABLA 8. EDUCACIÓN CATÓLICA POR COMUNIDADES RELIGIOSAS TIPO DE COLEGIO, Y NÚMERO DE COLEGIOS (1930)

TABLA 9. EDUCACIÓN CATÓLICA POR COMUNIDADES RELIGIOSAS, TIPO DE COLEGIO, Y NÚMERO DE PROFESORES (1930)

TABLA 10. EDUCACIÓN CATÓLICA POR COMUNIDADES RELIGIOSAS, TIPO DE COLEGIO, Y NÚMERO DE ESTUDIANTES (1930)

TABLA 11. EDUCACIÓN CATÓLICA, POR ARQUIDIÓCESIS, DIÓCESIS, NÚMERO DE COLEGIOS, ESTUDIANTES Y PROFESORES RELIGIOSOS (1930)

TABLA 12. NÚMERO DE COLEGIOS SECUNDARIOS EN COLOMBIA (1946)

TABLA 13. NÚMERO DE ESTUDIANTES INSCRITOS EN LOS COLEGIOS SECUNDARIOS (1946)

TABLA 14. ALUMNOS EN LA ENSEÑANZA PRIMARIA, SECUNDARIA SEGÚN SECTOR PÚBLICO O PRIVADO, URBANO O RURAL, 1945-1957

TABLA 15. ALUMNOS INSCRITOS EN LA ENSEÑANZA SECUNDARIA SEGÚN ORIENTACIÓN, 1945-1957

ANEXO N° 9: CANON DE LOS MANUALES NEOTOMISTAS

CUADRO N° 18: MATERIAS DEL CURSO DE FILOSOFÍA (1858- 1963)

CUADRO N° 19: CANON DE LOS MANUALES NEOTOMISTAS (1850-1975)

CUADRO N° 20: CONTENIDO DE LOS TRATADOS: METAFÍSICA

CUADRO N° 21: CONTENIDO DE LOS TRATADOS: COSMOLOGÍA

CUADRO N° 22: CONTENIDO DE LOS TRATADOS: LÓGICA

CUADRO N° 23: CONTENIDO DE LOS TRATADOS: PSICOLOGÍA

CUADRO N° 24: CONTENIDO DE LOS TRATADOS: ÉTICA

ANEXO N° 10: ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN LA U.C.L.
(1893-1948)

GRÁFICA N° 14. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(TOTALES POR AÑO)

GRÁFICA N° 15. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(PORCENTAJES)

GRÁFICA N° 16. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(POR PAÍSES)

GRÁFICA N° 17. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(COLOMBIA)

GRÁFICA N° 18. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(MÉXICO)

GRÁFICA N° 19. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(ARGENTINA)

GRÁFICA N° 20. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(BRASIL)

GRÁFICA N° 21. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(ECUADOR)

GRÁFICA N° 22. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(PERÚ)

GRÁFICA N° 23. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(NICARAGUA)

GRÁFICA N° 24. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(CHILE)

GRÁFICA N° 25. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(COSTA RICA)

GRÁFICA N° 26. ESTUDIANTES LATINOAMERICANOS EN U.C.L. 1893-1948
(CUBA)

AGRADECIMIENTOS:

Desde antes de la ya remota fecha de junio de 1995 en que pisé por primera vez el suelo de Bélgica, hasta este día de diciembre de 2004 en que pongo fin a esta tesis, en Bogotá; han sido innumerables las personas e instituciones con quienes he contraído una deuda de gratitud, y no estoy seguro de poder dar a cada uno lo suyo en estas pocas líneas.

En orden cronológico y ontológico, a mis padres, Oscar y Martha; dos colombianos sencillos y valientes para quienes tener un hijo “doctorado en Lovaina” es la “más grande distinción” de su vida: tener padres como ellos es la más alta distinción de mi vida.

Ana María Bidegain fue la historiadora lovanista que me abrió las puertas de la UCL y de las personas que allí me han dirigido y acompañado incondicionalmente: el profesor Jean Pirotte, promotor siempre disponible, comprensivo y paciente al extremo con mis exasperantes borradores, mis indecisiones metodológicas y mis elásticas fechas de entrega: sin su sabio respeto a “mis libertades” nunca hubiese logrado saber qué era lo que tenía por decir. Al profesor Paul Servais, tan acogedor como director del Departamento de Historia que como presidente de ese remanso zen que es el Espace-Asie; al canónigo Roger Aubert, quien desde su sabia distancia aprobó mis primeros bosquejos, a Madame Louise Baeyens, del Secretariat à la coopération internationale, experimentada conductora de despistados estudiantes extranjeros, y a M. Christian Duqué, generoso con la bolsa de becas.

Fue también Ana María Bidegain quien me hizo tres inapreciables dones: la amistad del canónigo François Houtart, cuyo compromiso social con América Latina y su techo del CETRI me hicieron sentir como en mi hogar en Louvain-la-Neuve; así como la histórica mesa de Madame Hélène Morren y M. Lucien Morren, quienes con sus vidas me enseñaron lo que tiene de viejo y de nuevo el catolicismo belga. Y en fin, la amistad intelectual y personal de Pierre Sauvage S.J; historiador y sacerdote, quien supo ejercer conmigo lo mejor de aquello que en la tesis describo como “poder pastoral”: en los más lóbregos recodos del camino, su sonriente e incondicional severidad fueron mi antorcha.

En cuanto a las instituciones belgas donde desarrollé mi investigación, en los Archivos de la U.C.L., Madame Françoise d'Arras y Madame Françoise Hiraux fueron el rostro amable de un universo nuevo para un latino, y a las empleadas del Centre de Recherches Religieuses en las Facultés Universitaires Notre Dame de la Paix en Namur, inimaginable depósito de historia del pensamiento católico.

En la U.C.L., los cursos que tomé en las Facultades de Filosofía (el famoso Instituto superior de Filosofía fundado por el cardenal Mercier) y en la Facultad de Ciencias

Sociales y Políticas y en la Facultad de Filosofía y Letras, significaron una formación inapreciable. Fueron especialmente acogedores y productivos los cursos del sociólogo M. Jean-Pierre Hiernaux, cuya deferencia para conmigo merece mención especial; el filósofo Paul Berten, siempre interesado en mis avances.

El “equipage” del CETRI, Leonor, Teresa, Benito y Catherine, fueron un soporte humano en las buenas y en las malas. El CETRI también me regaló el espacio intelectual del Foro Latinoamericano, y la amistad de Rohan Silva (Sri-Lanka), Mathew Kayani (India), Tran Van Hung (Vietnam), Stephan Gigacz (Australia), Helen Ting (Tailandia), Mischek Kaunda (Zambia), Hugo José Suarez (Bolivia) y Miguel Chavarría, quienes fueron la lección viviente de los cinco continentes.

El brillo de la intelectualidad wallona y su fortaleza espiritual se encarnaron en Luc Courtois. Chez Bernard y Marie-Pierre Goisis, su hermana Martine van der Broke, y Françoise Meremans y Charles Louis (†): en sus cocinas entendí aquello del belga “bon vivant”. A Eric Tempels, inolvidable maestro del Centre de Langues, y a Clarita Arango en Bogotá, debo el amor –no muy bien realizado de mi parte- por la lengua francesa.

Al grupo de colombianos en Lovaina, debo lecciones de solidaridad y colombianidad que jamás hubiera recibido en el país: especialmente a Rita Tobón y Edgar Novoa, Guido Londoño, Jorge Salazar y Annie; Leopoldo Múnera y Zoraida, Heriberto López y Luz. A Meis Bokaert, incansable curandera de la causa latinoamericana, y a Laura Collantes, corazón en el exilio.

En Colombia, agradezco el apoyo de los rectores de la Pontificia Universidad Javeriana, el P. Gerardo Arango y el P. Gerardo Remolina, cuyo humanismo hizo posible que la Javeriana apoyara mi trabajo más allá de toda consideración de rentabilidad e inmediatez. Estoy seguro que ninguna otra institución hubiera comprendido y permitido el moroso ejercicio de investigación y aprendizaje que ha implicado este trabajo: en Vicerrectoría, María del Mar (Lula) Angulo nunca arrugó el ceño ante mis solicitudes de prórroga cada vez más inauditas, y los decanos de la Facultad de Ciencias Sociales, Jaime Alejandro Rodríguez y Consuelo Uribe, cuya confianza en mi trabajo nunca mostró signos de cansancio.

Al padre Fabio Ramírez S.J., antiguo Decano de la Facultad de Filosofía de la Javeriana, cuya ciencia y condescendencia me hicieron creer que podía atreverme por los terrenos de la filosofía, pero que también me reveló secretos de la historia jesuítica y colombiana no escritos en archivos.

A Olga Lucía Zuluaga y Alberto Echeverri, dos pedagogos y pensadores colombianos, quienes me enseñaron a usar el pensamiento de Foucault para entender la historia de Occidente desde América Latina. Y al grupo de “Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia” fundado por ellos, que me ha permitido no sólo las

discusiones teóricas sino el contacto permanente con el “terreno escolar” y las vidas de maestras y maestros.

Gracias a mis colegas y amigos del Departamento de Historia, quienes asumieron la carga de mis ausencias y mis “prórrogas”; una especial mención a Rafael Díaz, compañero como pocos, a Germán Mejía Pavony, maestro y amigo, fiel como un antiguo árbol; y a Consuelo Ospina de Fernández, quien se empeñó siempre en proteger mis tiempos, a veces a costa de los suyos.

Invaluables presencias han sido las de mis estudiantes-colaboradores, Antonio Ochoa, Amada Pérez y Ana María Noguera. Liliana Martínez y Fabián Prieto, “velaron conmigo hasta el amanecer”. Y en la parte filosófica, Héctor Salinas y Carlos Arturo López: a ratos ellos eran los maestros. Y a la “correctora” de un estilo incorregible, Aura Romelia Guzmán.

A los estudiantes del grupo de investigación “El positivismo en Colombia”: Jálida Dahdah, Sandra Peña, Sandra Arévalo, Mayxue Ospina, Juan Manuel Dávila, Nelson Chacón, Diego Siabatto, Natalia Masullo: sus coloridos nombres son portadores de futuro.

A doña Helenita Parra, mujer de las entrañas de la tierra colombiana, a quien la vida me regaló como una montaña protectora.

Y finalmente, a Patricia, amor y fortaleza, en cuya risa de aguas matinales mis manos salen limpias, en cuya fuerza recibo la esperanza de las gentes colombianas.

A todos ellos, y a todos los otros y otras cuyo nombre no he recordado, pero que también creyeron.

0.

INTRODUCCIÓN:

LA HISTORICIDAD DEL NEOTOMISMO COMO SABER

¿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 SERRES¹

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”.² 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.³

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

² “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.

³ 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.⁴ 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.

⁴ 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”.⁵ 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.⁶

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.⁷ 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, incomprendidos y rechazados”.⁸

⁵ 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”.

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

⁷ 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? ¿Porqué 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.

⁸ 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),⁹ 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 1946,¹⁰ 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.

⁹ 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.

¹⁰ SÁENZ, Javier; SÁLDARRIAGA, 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.¹¹ Su postura polémica se vio reavivada en 1972¹² por el trabajo, ya citado, del sociólogo canadiense P. Thibault, quien apoyado por otro gran estudioso del catolicismo moderno, Émile Poulat,¹³ 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”.¹⁴

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:

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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

¹⁴ 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*”.¹⁵

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”.¹⁶

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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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-.¹⁷ 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.¹⁸ 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”.¹⁹

¹⁷ 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” [1974¹] En: ID, *La culture au pluriel*. París, Éditions du Seuil, 1993, p. 30.

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

¹⁹ 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.²⁰ [...] 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.²¹

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?”²²

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

²¹ *Ibid.* p. 252.

²² *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”.²³

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*.²⁴

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.*

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

²⁴ 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, 1978⁵ p. 165]. Para la delimitación del término saber tal como lo usa Foucault, ver *infra*, nota 47, y Cap. 2, nota 415 ss.

de los saberes globales de la sociedad occidental. Cualquier afirmación sobre la “naturaleza” del neotomismo colombiano significaba tomar posición frente a la “naturaleza” general de la restauración neoescolástica. Pero al hacer un balance historiográfico sobre ésta, se hizo evidente que las querellas sobre su carácter estaban aún a la orden del día, y además, abocadas a un impasse.²⁵ ¿Se trataba de una restauración, de una renovación, o una irrupción autoritaria? ¿Nació como un movimiento intelectual espontáneo en varios centros intelectuales católicos, o como una imposición pontifical, o de una minoría, una “camarilla jesuítica”? ¿Había unos neotomistas intransigentes, otros moderados y otros progresistas, o eran todos reaccionarios? ¿Había sido fiel al pensamiento de Tomás, había creado una falsa idea del pensamiento medieval, o había sido un eclecticismo filosófico? ¿Era un sistema para conciliar varias escuelas filosóficas, para “extraer la parte de verdad” de cada una de ellas, o para excluir las ideas heterodoxas? O ¿hasta dónde se dejó influenciar por las filosofías católicas de las que se desprendió, como el tradicionalismo o el ontologismo, o incluso de las que rechazó, como el positivismo y el kantismo? Desde el punto de vista teológico, ¿fue el neotomismo un racionalismo o un fideísmo? Y desde el punto de vista secular, su intento de reconciliación de la fe con las ciencias, ¿era un *concordismo* superficial, una fuente de soluciones originales o un callejón sin salida? Y desde el punto de vista intelectual ¿se podía reconocer la obra de unos pocos filósofos neotomistas con alta calidad teórica, al lado de una proliferación de manuales de dudosa calidad y valor? ¿Fue un dogmatismo sordo y ciego a la modernidad o tuvo apertura para leer con seriedad la filosofía y la realidad contemporáneas? Y desde el punto de vista social ¿era un proyecto integrista que buscaba crear una “nueva cristiandad” encerrada en sí misma, o bien trataba de negociar y dialogar su proyecto de sociedad con los intelectuales, los políticos y los grupos de acción social seculares? ¿Ha sido, desde el punto de vista eclesial, una gran equivocación, una miopía histórica o una gran política? ¿Funcionó, fracasó o fue insignificante? ¿Ha sido una semilla fecunda, una etapa necesaria pero superada, o bien murió sin pena ni gloria? Y si murió ¿lo hizo por su propia inercia o fue acabado desde afuera? Las preguntas podrían seguirse multiplicando así, casi sin solución de continuidad.

II. LAS OPCIONES DE MÉTODO

Habiendo visto la pertinencia de investigar el neotomismo desde la historia epistemológica de los saberes, me pareció que la mejor manera de ubicarse en tan intrincado laberinto de cuestiones, consistía en reorientar la exploración histórica en cuatro planos, destinados a conjurar ciertos peligros de método heredados de una “historia natural de las ideas”.²⁶

²⁵ Este balance bibliográfico e historiográfico del neotomismo ocupa la parte III del capítulo 2.

²⁶ Esta denominación de “historia natural de las ideas”, frente a la cual oponemos una “historia epistemológica de los saberes”, se apoya, *mutatis mutandi*, en la decisiva ruptura metodológica abierta

A. No las ideas, sino los saberes

Evitar la cuestión de la “verdad” o “falsedad” internas del neotomismo.

Los conceptos metodológicos de M. de Certeau (*regímenes de credibilidad*) y M. Foucault (*regímenes de veracidad*), nos han permitido trasladar esta cuestión hacia lo que se denominaría el plano *epistémico* –*el de las estructuras profundas que determinan históricamente la organización de los saberes en cada formación social*–, y tratar la “veracidad” de un discurso como un acontecimiento histórico en el orden del saber.²⁷ Aquí, nuestro interés se ha centrado en el sistema de relaciones entre la “verdad de la ciencia” y la “verdad de la fe” en donde se jugó la posibilidad de inserción del neotomismo en las estructuras de veracidad y credibilidad de las sociedades occidentales –y occidentalizadas– del siglo XIX.²⁸ Ello ha exigido cambiar la dirección usual del análisis histórico de “las ideas”: en

por el historiador de las ciencias Georges Canguilhem: “El objeto de la historia de las ciencias no tiene nada en común con el objeto de la ciencia. El objeto científico constituido por el discurso metódico es segundo, aunque no derivado, con relación al objeto natural inicial y del que de buena gana diríamos que es, jugando con el sentido, pre-texto. La historia de las ciencias se ejerce en estos objetos segundos, no naturales, culturales, pero no deriva de ellos de la misma manera como tampoco éstos derivan de los primeros. El objeto del discurso histórico es en efecto, la historicidad del discurso científico en cuanto que esta historicidad representa la realización de un proyecto interiormente reglamentado, pero atravesado de accidentes, retardado o alejado por obstáculos, interrumpido por crisis, es decir por momentos de juicio y de verdad... El objeto de la historia de las ciencias es pues un objeto no dado, un objeto al que el inacabamiento le es esencial. De ninguna manera la historia de las ciencias puede ser la historia natural de un objeto cultural. A menudo es hecha como una historia natural porque ella identifica a la ciencia con los sabios y a los sabios con su biografía civil y académica, o bien porque ella identifica a la ciencia con sus resultados y a sus resultados con su enunciado pedagógico actual [...] La historia de las ciencias no es una ciencia y su objeto no es un objeto científico. Hacer, en el sentido más operativo del término, historia de las ciencias, es una de las funciones, no la más fácil, de la epistemología filosófica”. CANGUILHEM, Georges. “El objeto de la historia de las ciencias”. En: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, [1983], p. 17, 23. La crítica específica a los presupuestos teóricos de la “historia de las ideas” se halla en FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 227-235.

²⁷ En *Les mots et les choses*, Foucault usa el término *epistème* para identificar un substrato enunciativo común a cierta organización de los saberes; substrato de arquitecturas conceptuales, objetos de saber, modos de registro y posiciones de sujeto, que constituyen un régimen de existencia y relación entre ciertos enunciados. Advierte que ese término nunca deberá interpretarse como un *ethos* o una *mentalidad* para toda una sociedad y una época, sino como un campo discursivo bien circunscrito circulando en ciertas instituciones y asignando funciones a ciertos sujetos. Es, en últimas, el lugar donde en cada sociedad se va definiendo la separación entre lo que debe ser aceptado como verdadero y como falso. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966¹, p. 89. Esta conceptualización se expone en el capítulo IV: ver nota 33, y párrafos II y IV. La viabilidad de estudiar *los tomismos* retomando el concepto foucaultiano de *epistème* había sido propuesto –aunque no puesto en obra– por otro estudioso reciente: PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris, Les éditions du Cerf, 1996. p. 14. Ver *infra*, cap. 2, nota 118.

²⁸ He retomado el concepto de *occidentalización* del sugerente trabajo de los historiadores-antropólogos Bernand y Gruzinski sobre la conquista y colonización de América Latina: “La experiencia americana fue el comienzo de una vasta operación de duplicación consistente en reproducir sobre el suelo

lugar de iniciarlo remontando en “vertical” hacia el origen,²⁹ en busca de las “verdaderas ideas” tomistas para luego compararlas con las ideas *neotomistas*, la historia epistemológica permite arriesgarnos a estudiar el neotomismo de “modo horizontal”.³⁰ Esto es, comenzar por describir las interacciones que éste estableció con las filosofías contemporáneas que circularon en el campo intelectual colombiano del siglo XIX, en este caso, el *sensismo* de Destutt de Tracy, el *criticismo* kantiano, la filosofía escocesa-balmesiana *del sentido común*, el *eclecticismo espiritualista* de Victor Cousin, el *tradicionalismo* de De Bonald y de Maistre, el *positivismo* de Comte y el *evolucionismo* de Spencer...

La historia epistemológica de los saberes propone sacar a la luz los sustratos epistémicos comunes a diversos “sistemas de pensamiento” en un momento dado, sustratos que serían las condiciones de posibilidad, el “a priori histórico”, la “matriz de saber”, la “ley de coexistencia de un conjunto de enunciados, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen [...]: *acontecen*”³¹ en una formación social y en un momento histórico determinados. Esta es la propuesta de *arqueología del saber* ensayada por M. Foucault, para describir las formaciones discursivas que hemos catalogado como ciencia, filosofía o ideología, a partir de otro tipo de unidades de análisis, denominadas “unidades enunciativas”, o más técnicamente, *enunciados y formaciones discursivas*. Para el método de la *arqueología del saber*, no se trata de buscar ni precursores, orígenes o influencias entre autores, escuelas o ideas, ni de describir cuál de los sistemas ha sido el más verdadero, o el primero o el fundamental, sino más bien

americano las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas nacidas de la Europa medieval y moderna, adaptándolas, y a menudo, remodelándolas”. BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolatrie. Une archeologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988 p. 6. Ver también : SILDARRIAGA-VELEZ, Oscar. “La question de la ‘société civile’ en Amérique Latine: l’apport de l’expérience colombienne”. En: *Revue Alternatives-Sud*. Centre Tricontinental/L’Harmattan: Louvain-la-Neuve/Paris. vol V (1998)1, p. 145-172.

²⁹ Para evitar el espejismo de “los orígenes”, Foucault desarrolla una metodología que se pregunta por “los comienzos”, excavando en busca de la simultaneidad de los efectos desencadenados por unos enunciados organizados en capas o estratos de “prácticas discursivas”. Cfr., FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”. En: *Hommage à Jean Hippolyte*. Paris, P.U.F., 1971, p. 145-172.

³⁰ En este punto, resultó iluminadora una idea de Jean Ladrière a propósito de la actualidad e historicidad del pensamiento de Santo Tomás, y su propuesta de estudiarlo desde una concepción no lineal de la historia de las ideas: “Para dar a la diversidad todo su sentido, hay que sustituir, sin duda, el esquema de la *sucesión* por el de la *contemporaneidad*. [...] Si la simultaneidad constituye, de hecho, la dimensión más característica de la historicidad filosófica, no se puede considerar el espacio donde ésta se despliega, como puramente homogéneo, y como explorable según un itinerario cualquiera. Es un espacio cualitativo, formado por lugares que tienen cada uno su especificidad, y entre los cuales existen pasajes obligados. Es necesario que ciertas posibilidades hayan aparecido y hayan hecho ver todas sus implicaciones para que otras posibilidades se tornen accesibles” [...] LADRIERE, Jean. “La situation actuelle de la philosophie et la pensée de saint Thomas”. En: D’AMORE, Benedetto; O.P.; (ed). *Tommaso d’Aquino nel I Centenario dell’Enciclica...*, p. 82, 85-86.

³¹ FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 216 ss. Aquí distinguimos el *análisis epistémico*, que se ocupa de este plano *a priori histórico* en la base de los saberes, y el *análisis epistemológico*, que se ocupa en particular de la doctrina de la ciencia involucrada en tales saberes.

“reconstituir el sistema general de pensamiento cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es *esta red* la que define las condiciones de posibilidad de un debate o de un problema, es ella la portadora de la historicidad de un saber”.³²

Pero la expresión “sistema general” debe ser precisada, pues no se trata de reconstruir “el pensamiento de toda una época”. En este sentido, la noción metodológica más importante que suscita el análisis arqueológico es la de *campo de saber*: Un *campo de saber*, al que Foucault también denomina *positividad*, sería

“el dominio constituido por los diferentes *objetos* [de discurso] que [eventualmente] adquirirán un estatuto científico; [...] es también el espacio en el que el *sujeto* puede tomar *posición para hablar* de los objetos de que trata en su discurso; [...] es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los *conceptos* aparecen, se definen, se aplican y se transforman; [...] y en fin, se define por las posibilidades de *utilización y apropiación* ofrecidas por el discurso [o estrategias teóricas]. Existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero *no existe saber sin una práctica discursiva definida, y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma*”.³³

Desde este punto de vista, ya no se busca jerarquizar los conocimientos por grados absolutos de “cientificidad”, sino más bien describir las condiciones históricas en que tales jerarquías se han establecido.³⁴ Si la presencia masiva de la filosofía neotomista –al igual que la de sus competidoras– se dio en el sistema educativo y por medio de manuales escolares, debe abordarse la objeción de que la pedagogía deforma o traiciona la filosofía y la cultura, y que en tal caso, los manuales escolares no serían la fuente adecuada para estudiar ni la filosofía de los filósofos ni las mentalidades de los hombres cotidianos.

Ahora bien, si no consideramos estos manuales como un “subproducto indeseado” de la academia, sino como documentos históricos producto de un *trabajo intelectual colectivo* y como tal, objeto de decisiones epistemológico-políticas por parte de los sectores intelectuales interesados en la hegemonía dentro del sistema educativo, habrá que estudiar entonces el régimen de relaciones entre la epistemología, la pedagogía y la cultura, en un campo específico de saber típico de la escuela moderna, el cual, siguiendo a François Châtelet, llamamos *filosofía escolar*. Habrá que hallar el estatuto epistemológico

³² FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 89.

³³ FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 306-307.

³⁴ “La historia de las ideas describe sin cesar –y en todas las direcciones en que se efectúa, –el paso de la no-filosofía a la filosofía, de la no-cientificidad a la ciencia, de la no-literatura a la obra misma. [...] Génesis, continuidad, totalización, estos son los grandes temas de la historia de las ideas [...]. La descripción arqueológica es precisamente el abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos. FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 232.

de esta disciplina que se enseña en ese nivel de la “enseñanza secundaria” conocido como *baccalauréat*, o *bachillerato*, en castellano.³⁵

B. Del “poder espiritual” al “poder pastoral”

Evitar la explicación a partir de las nociones de “ideología” y de “intereses políticos” institucionales.

La perspectiva de una historia arqueológica de los saberes tiene otro efecto central para nuestro trabajo: amplía el *marco político* del ámbito de las relaciones Estado-Iglesia hacia el ámbito de las relaciones Escuela-Iglesia-Estado-Cultura. Con ello, se desplaza el centro de interés exclusivo de la descripción en el funcionamiento de la institución eclesial, saltando la frontera disciplinar de la “historia de la iglesia” para cruzarla con otras, en especial con la “historia de la educación y la pedagogía”. En este nuevo marco se sacan a la luz, por un lado, el debate académico que lleva a tomar decisiones sobre los textos de filosofía convenientes para el bachillerato, y por el otro las luchas políticas alrededor de la educación pública y privada.

De este modo, el horizonte político de este trabajo se puede expresar parafraseando la frase de Jacques Maritain, así: “la pedagogía católica es la otra cara de la política católica”.³⁶ ¡Y de qué modo! Desde el observatorio que provee la historia del saber pedagógico, la llamada crisis de la soberanía del “poder espiritual” ante los avances del “poder temporal”, se muestra bajo nuevos aspectos. Para expresarlos recurro al lenguaje directo de uno de los más señalados “competidores” de la filosofía católica en el siglo XIX, Augusto Comte:

“Los conocimientos positivos han penetrado cada vez más en la educación general; en una palabra, que los científicos, mantenidos por fuera del poder espiritual, han adquirido poco a poco todo el imperio perdido sucesivamente por el clero. ¿Qué les

³⁵ CHATELET, François. *La philosophie des professeurs*. Paris, Éds. Bernard Grasset, col. 10/18, 1970; es el resultado de un análisis de los planes de estudio y los manuales de filosofía utilizados en Francia entre 1903 y 1968, realizado con estudiantes de filosofía del Centro Universitario Experimental de Vincennes en el año 1968-1969. Châtelet, con el lenguaje al uso en ese momento, define esta filosofía escolar como un “aparato ideológico”, un sistema de creación de lenguaje que operaría como un dispositivo de creación de “ideología”, de “sentido común”, como de una “nueva lengua general” para la sociedad de masas: “este funcionamiento da el peso de la institución a pseudo-conceptos que, desde ese momento van a funcionar como “valores” [...] y a constituer el vocabulario corriente de la “cultura”, la de los “buenos” diarios, de la “alta” vulgarización, y en consecuencia, del discurso político clásico, [...] el estilo de expresión regular de la opinión común, [...] dando además a sus usuarios ese toque de humanismo, de bonhomía superior e íntegra...”. *Ibid.*, p. 15. Ver *infra*, cap. 4, nota 98.

³⁶ “El problema de la filosofía cristiana y el de la política cristiana no son otra cosa que la cara especulativa y el reverso práctico del mismo problema”. MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas d’Aquin*. Paris. Téqui, 1974, p. 134.

resta, pues, para constituir, a su turno, *un nuevo poder espiritual*, no menos poderoso a su manera, que el antiguo? Hay que completar el sistema de conocimientos naturales, formando la física social, y, en seguida, proceder directamente a la construcción final de la filosofía positiva. Es así y sólo así como la ciencia, representando un carácter enteramente general, podrá volverse apta para suplir la impotencia de la teología *para el gobierno moral de la sociedad*.³⁷

Ya no se trata más de la distinción clásica entre “poder espiritual” y “poder temporal” que identificaba éstos con los poderes soberanos de la Iglesia y Estado; ahora, cuando emergen nuevas formas de autonomización económica, cultural y ética de los individuos respecto de las formas clásicas de la soberanía, un *nuevo régimen de lo verdadero y de lo creíble* que va a modificar sustancialmente las relaciones de los sujetos con el saber y con el creer, provocando una recomposición de las “viejas” relaciones ético-políticas entre los intelectuales y las masas. En una frase, el asunto del “poder espiritual” se ha transformado, en el siglo XIX, en el problema del *gobierno moral de la sociedad*, disputado a la Iglesia no sólo por el Estado en el terreno político, sino también por ideologías científicas, por religiones seculares, por morales políticas y por utopías sociales, en el propio terreno pastoral –aquel que se ocupa de la interioridad de cada individuo–.

Visto así, se comprende que la política eclesial decimonónica se centre cada vez más alrededor de sus fines e instrumentos de “gobierno pastoral”, justo cuando el Estado y otras instancias de gobierno social comienzan a apropiárselo, a usarlo o a sustituirlo por formas de gobierno moral análogas o sucedáneas. Es la *cuestión de cómo fue posible un gobierno pastoral reconstituido y gestionado por los modernos poderes seculares que, más que en el Estado mismo, se alojan en la institucionalidad científico-ideológica*.³⁸ La teoría de este proceso ha sido refinada tanto por Michel De Certeau con la noción de “revoluciones del creer”, ya citada, como por M. Foucault con el concepto de “tecnologías de poder pastoral”:

“de una manera paradójica e inesperada, a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de estado que las han acompañado y sostenido, han tenido necesidad de los procedimientos [...] de individualización que el pastorado religioso había puesto por obra. *A pesar del rechazo de*

³⁷ Cfr., COMTE, Auguste. “Considérations philosophiques sur les sciences et les savants” [1825!]. En: *Du pouvoir spirituel*. Choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud. Paris, Le Livre de Poche, 1978, p. 265-266. [Edición castellana: *Primeros Ensayos*. México, F.C. E., 1942!].

³⁸ No creo estar tampoco tan alejado de la noción de “ideología” que E. Poulat acuña para esta coyuntura específica de la historia del catolicismo: “*Ideología* no apunta acá al cristianismo o a la teología en general, sino a este hecho actual: la producción, la elaboración, la difusión por la institución católica de un discurso religioso sobre la sociedad, ligado a las condiciones históricas que ella atravesaba y con la perspectiva de actuar sobre ellas. Discurso segundo, en relación a aquel que lo funda, pero, como éste, dirigido a todos los pueblos: no se deja subordinar al discurso particular de un Estado, y el problema es justo la complejidad que resulta de ello”. POULAT, Émil. *Modernística. Horizons, Physionomies, Débats*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982, p. 86, nota 1.

instituciones [...] y creencias religiosas, ha habido una implantación, incluso una multiplicación y difusión de las técnicas pastorales en el marco laico del aparato de Estado”.³⁹

No ha de extrañar, pues, que la pedagogía, ese conjunto de saberes y técnicas para la formación intelectual y moral de los sujetos en el sistema escolar, donde se les ha de iniciar masivamente en las disciplinas científicas y éticas mínimas requeridos por la sociedad, se haya convertido en el blanco estratégico de las luchas por fijar las reglas del *nuevo poder espiritual* en las sociedades occidentales modernas, especialmente a partir de la Revolución Francesa. Reglas para el gobierno moral de la sociedad a través de nuevos tipos de saberes (científicos), de formas institucionales (masivas) y de un nuevo tipo de relaciones (pedagógicas) entre los intelectuales y los simples.

Se ha afirmado muchas veces que el neotomismo fue una política escolar que se proponía evitar, al decir de *Aeterni Patris*, que tras los “erróneos principios” se produjeran “costumbres inmorales”.⁴⁰ A la luz de lo que acabamos de exponer, esta política pedagógica bien puede ser analizada como parte de una (¿la?) gran estrategia de la Iglesia católica destinada a reconstituir el “poder espiritual” en el terreno que la Modernidad ha vuelto ahora decisivo: la escuela. De hecho, aunque la Iglesia fue la educadora de la Edad Media –la *Summa* de Tomás es uno de los productos de esa temprana escolarización de la teología y la filosofía–, la pedagogía como disciplina es un producto “moderno” (siglos XVI y XVII) tanto como los colegios de enseñanza secundaria, surgidos del trabajo de los humanistas, la reforma ramista, la *ratio studiorum* jesuita y la Lógica de Port Royal, al calor de las guerras de religión entre protestantes y católicos. Desde este momento se establecen unas relaciones entre Filosofía y Pedagogía que desembocan –tomo esta hipótesis de un trabajo de Walter Ong sobre la reforma pedagógica de Pierre de la Ramée (1515-1572)- en un uso de la Filosofía como la Pedagogía propia de la enseñanza secundaria. Esta hipótesis va cobrando progresiva importancia en el avance de esta investigación.

En este sentido, no es la “secularización” el horizonte teórico último de esta investigación. Los desarrollos de la sociología religiosa –y en particular la desarrollada en la Universidad católica de Lovaina, por los profesores François Houtart, Jean Remy, Jean-Pierre Hiernaux y Liliane Voyé-, fueron en este punto reveladores para mí, a partir de la tesis de que las nociones de *religión* y de *secularización* eran “objetos segundos”

³⁹ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”. Conférence à Tokio, (avril, 1978). En: *Dits et écrits*. T. III, p. 550. Para el desarrollo de esta línea teórica ver *infra*, Cap. 2, § VI.

⁴⁰ “La familia y la sociedad civil gozarían de una paz más perfecta y de una seguridad más grande, si en las universidades y en las escuelas se diera una doctrina más sana y más conforme con las enseñanzas de la Iglesia, una doctrina como la que se encuentra en las obras de Tomás de Aquino”. *Aeterni Patris*..., p. 112. Aubert reconoce que una de las características de la Encíclica *Aeterni Patris* era el ser “un acto de ‘política escolar’, dando consignas en cuanto a la enseñanza en los seminarios” a partir de una “iniciación filosófica, que a nivel elemental [...] se preocupa de presentar como punto de partida una síntesis coherente de base antes de someter sus elementos a una crítica racional constructiva”. AUBERT, Roger. *Aspects divers...*, p. 20; Ver también: COLOMBO, Giuseppe. “Filosofia e teologia nell’*Aeterni Patris*”. *Rassegna di Teologia*, Anno XXII, No. 2, (Mai-Aprile, 1981), p. 106.

respecto a nociones como las de *estructuras de sentido*, *sistemas culturales* y *simbólicas sociales*, de las cuales dependería la explicación de los fenómenos de “pérdida o retorno de lo sagrado”.⁴¹ Esas tres nociones designan la existencia de *sistemas valorativos con capacidad para movilizar afectivamente a los sujetos que los portan*,⁴² y remiten ante todo a las disposiciones no conscientes de ideas, conceptos u objetos que orientan el comportamiento de los individuos; sistemas que pueden provenir tanto de los saberes (institucionalizados y/o marginales), como de las culturas (ilustradas y/o populares), donde la distinción sagrado/secular es solo una de las manifestaciones posibles del sentido. Con el concepto de “relato actancial” de A. J. Greimas, se hacen visibles unos “relatos o narraciones” a través de cuyo protagonista y su “destino” y sus peripecias, sus “derrotas” y “victorias”, los sujetos construyen unas “trayectorias de sentido”.

Así, parecía factible detectar el “relato mítico” a través del cual el neotomismo proveía un recorrido al “hombre católico en tiempos de modernidad”. Esta teoría de “la institución cultural”⁴³ me hizo entrever la posibilidad de abordar este episodio de la historia del catolicismo cruzando la descripción de los saberes (análisis arqueológico) con el de los relatos míticos (análisis de simbólicas culturales).⁴⁴ De este modo, mi horizonte de trabajo se ha perfilado hacia una historia de las políticas del saber y la moral, o si se quiere, una historia de las modalidades de gobierno moral de los sujetos. Ninguna pregunta podría expresarlo mejor que ésta:

⁴¹ “Así, las formas habitualmente llamadas y percibidas como “religiosas”, aparecerían más bien como variables dependientes de agenciamientos más profundos que estructuran las “simbólicas sociales”. Por ello, pues, el fenómeno fundamental podría no estar en la presencia o ausencia de formas llamadas “religiosas” o “no-religiosas”, sino más bien en combinatorias más profundas de los principios estructurantes, constantes por sobre la variación de las formas que éstos tienden a comandar. El fondo de las “creencias”, de las “historias que alguien se cuenta a sí mismo y que se da a creer”, podría muy bien hallarse “más lejos y más atrás” del nivel en que se perciben habitualmente estas “historias” y donde ellas mismas se dan a oír”. HIERNAUX, Jean-Pierre. “Symboliques sociales et “religion”. Rétrospectives et prospectives autour de l’objet”. En: VOYE, Liliane; (éd.) *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles, De Boeck Université, 1996, p. 22. Ver *infra*, Cap. 2, nota 187.

⁴² Se trata de “sistemas de sentido”, o “modos de percepción”, organizaciones de contenidos culturales que “estructurando y orientando la percepción, tienden también a estructurar y a orientar el actuar. Se captan entonces como principios organizadores tanto de la percepción como del comportamiento”. HIERNAUX, Jean-Pierre. “Análisis estructural de contenidos y modelos culturales. Aplicación a materiales voluminosos”. En: ALBARELLO, L. et al. *Pratiques et méthodes de recherche en Sciences sociales*. Paris: Armand Colin, 1995, p. 111-144 (Versión castellana de Oscar Saldarriaga).

⁴³ HIERNAUX, Jean-Pierre. *L’institution culturelle.- Méthode de description structurale*. Presses universitaires de Louvain, 1977.

⁴⁴ La posibilidad de tal cruce se hizo viable cuando al ocuparme de los *Elementos de Ideología* de A. Destutt de Tracy, uno de los textos que obsesionó a la intelectualidad colombiana del siglo XIX, hallé un trabajo que experimentaba articulando la noción foucaultiana de *epistème* con la noción de *estructura semiótica profunda* de Greimas: “Es posible establecer una dramatización de los conceptos, cuya forma teóricamente más simple es el investimiento de tales conceptos en roles actanciales”. Cfr. RASTIER, François. *Idéologie et théorie des signes. Analyse structurale des Éléments d’Idéologie d’Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy*. The Hague/Paris, Mouton, 1972, p. 17. Ver *infra*, cap. 2, nota 412, y cap. 4, § III.D.2.

“¿El problema político más general no es el de la verdad? ¿Cómo unir entre sí, la manera de separar lo verdadero de lo falso, y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás?”⁴⁵

C. No las influencias, sino la apropiación

Evitar el uso de las nociones de “influencia”, de “original” y de “copia”, para explicar las relaciones entre el saber producido en el centro y el recibido en la periferia.⁴⁶

Por el título mismo de este trabajo, podría pensarse que se trata de un “estudio de caso”, el “caso particular” de una sociedad poscolonial hispanoamericana supuestamente “subdesarrollada” y “pre-moderna” en donde las ideas de las metrópolis civilizadas se copian, se imitan, se malinterpretan o se deforman. Lejos de ello, el reto de esta investigación consiste en estudiar el impacto de la “oleada neotomista” sobre el campo de saber ya existente e institucionalizado en el país, y cómo ésta fue apropiada desde las lógicas locales de funcionamiento de los saberes ya presentes acá. Ello significa tener que describir las lógicas de funcionamiento tanto del campo de saber global como del local; ya no bajo la idea de “original/copia”, sino bajo la de “elementos comunes/ensamblajes diferentes”. Así, tratando de resolver la ambigüedad de ciertos términos que la “historia natural de las ideas” ha usado para abordar los contactos centro-periferia –términos como *mezcla*, *sincretismo*, *hibridación*, *implante*-, la noción de apropiación propone describir las interacciones complejas entre las *diversas lógicas y temporalidades* de los saberes –globales y locales-, acudiendo a las metáforas del “dispositivo” o de la “bisagra” para hacer ver el funcionamiento de los ensamblajes conceptuales e institucionales *ad hoc* que resultan de tales interacciones.

Esto significa además, tomar distancia crítica respecto de las nociones de *modernización* y *modernidad* cuando funcionan como teleologías o metafísicas de la historia, pues ha sido tal escatología la que ha dado lugar a las querellas sobre la “naturaleza tradicional” o “moderna” tanto del neotomismo como de las filosofías con las que se enfrentó. Por ello mismo hemos sometido a crítica la explicación del neotomismo como pugna entre un “tomismo romano” retrógrado y un “tomismo

⁴⁵ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978” in: PERROT, M (éd). *L’Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. Paris, Seuil, 1980, p. 40-56. FOUCAULT, M. *Dits et Écrits...*, t. IV, p. 30.

⁴⁶ “Son nociones que diversifican cada una a su modo, el tema de la continuidad. [...] La noción de *influencia* suministra un soporte –demasiado mágico para poder ser analizado- a los hechos de transmisión y comunicación; refiere los fenómenos de semejanza o de repetición a un proceso de índole causal (pero sin delimitación rigurosa ni definición teórica); liga, a distancia y a través del tiempo, -como por la acción de un medio de propagación- a unidades indefinidas como individuos, obras, nociones o teorías”. FOUCAULT, M. *La arqueología...*, p. 34.

lovanista” progresista, intentando mostrar que ellos son un efecto y de qué son efecto.⁴⁷ Rompiendo con tal círculo, pensamos, con el filósofo y semiólogo hispano-latinoamericano Jesús Martín-Barbero, en unos “destiempos latinoamericanos”, para evitar a la vez la folklorización tercermundista y el eurocentrismo metodológicos.⁴⁸

En este marco, ha resultado también liberadora la idea crítica de Modernidad que han expuesto, desde posiciones distintas pero convergentes, el filósofo Jean Baudrillard y el sociólogo de la ciencia Bruno Latour. Inspirado en Baudrillard usaré el término “Modernidad” para identificar el período y el área geopolítica -“el Occidente”- que se ha apropiado conscientemente de esta noción como un proyecto socio-económico y cultural:

“Inextricablemente mito y realidad, la modernidad se especifica en todos los dominios: Estado moderno, música y pintura modernas, costumbres e ideas modernas -como una especie de categoría general y de imperativo cultural. Nacida de ciertas conmociones profundas de la organización económica y social [el nacimiento de la sociedad capitalista industrial. O.S.], ella se realiza a nivel de las costumbres, del modo de vida y de la cotidianidad -hasta en la figura caricatural del modernismo-. Móvil en sus formas, en sus contenidos, en el tiempo y en el espacio, no es estable e irreversible sino como sistema de valores, como mito, y en esta acepción, habría que escribirla con mayúscula: la Modernidad. En ello, se asemeja a la Tradición. Como no es un concepto de análisis, no hay leyes de la modernidad, sino rasgos de la modernidad. No hay tampoco una teoría, sino una lógica -y una ideología- de la modernidad. Moral canónica del cambio, se opone a la moral canónica de la Tradición pero se cuida casi tanto como ella del cambio radical. Es “la tradición de la novedad” [...] En cualquier contexto cultural *lo antiguo* y *lo moderno* alternan significativamente. Pero no por ello existe una “modernidad” por doquier, es decir, una estructura histórica y polémica de cambio y de crisis. Esta no es identificable más que en Europa a partir del siglo XVI, y no toma todo su sentido sino a partir del siglo XIX”.⁴⁹

No vamos a tratar, pues, la introducción del neotomismo en Colombia como un “caso de aplicación, “imposición” o “deformación” de ideas metropolitanas, sino, por

⁴⁷ Sobre la discusión de método donde se replantea la “cartografía bipolar Roma/Lovaina” para explicar la dinámica del movimiento neotomista, ver *infra*, Cap. 2, § III.C.; y en el § V.B. se propone una alternativa.

⁴⁸ “El ‘objeto’ modernidad exigiría, especialmente en los países periféricos, *pensar juntos* la continuidad y la ruptura, la innovación y las resistencias, el desfase en el ritmo de las diferentes dimensiones del cambio y la contradicción no sólo entre distintos ámbitos sino entre diversos planos de un mismo ámbito, contradicciones en la economía o la cultura. Hablar de pseudo-modernidad u oponer modernidad a modernización en estos países puede estar impidiendo comprender la especificidad de los procesos y la peculiaridad de los ritmos en que se produce la modernidad de estos pueblos, que acaban así vistos como meros reproductores y deformadores de la modernidad-modelo que otros, los países del centro, elaboraron”. MARTÍN-BARBERO, Jesús. “Modernidades y destiempos latinoamericanos”. *Nómadas*. Bogotá, n° 8, (mar., 1998), p. 33.

⁴⁹ BAUDRILLARD, Jean « Modernité ». En: *Encyclopaedia Universalis*. (1980) Tome 11, p. 139, col 1-2. Para las precisiones de Latour acerca de las querellas de Antiguos y Modernos, ver *infra*, Cap. 1, nota 76.

un lado, como un proceso de apropiación de ciertos “saberes modernos” que *incluye sus configuraciones epistémicas completas*, pero por otro, como la inserción de esas estructuras epistémicas en un proceso socio-cultural donde lo apropiado se recompone porque *entra en una lógica diferente de funcionamiento*.⁵⁰ Para nuestro objeto de análisis, la exigencia consiste en estudiar la conformación, en la Colombia de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, de una institución moderna de saber como la escuela secundaria, alrededor de la cual, en el precario contexto de este país poscolonial, las instituciones científicas han nacido asociadas con las pedagógicas. Y justamente en el hecho de que lo que estaba en juego era la implantación de un formato “universal” –occidental- de enseñanza, el del llamado *bachillerato clásico* o *humanístico*, tiene asidero la idea de que la apropiación de tal formato y de los saberes que lo sostienen –la filosofía como su “coronamiento”, la Filosofía como Pedagogía-, no se hizo fragmentaria o caricaturalmente, al menos en cuanto concierne a sus estructuras epistémicas de fondo.

En conjunto, estas opciones de método han convergido en la formulación de un criterio metodológico que llamo de *equivalencia enunciativa*: consiste en tratar en pie de igualdad, para el análisis, tanto los textos europeos y los colombianos, como los tratados de filosofía de los filósofos y los manuales de filosofía de los profesores. Ello es posible en virtud del presupuesto teórico que pretende probar la existencia de una misma “matriz” o estructura epistémica de base para todos los textos que compartieron un mismo saber, tanto en la metrópoli como en la periferia, y tanto entre los textos filosóficos “puros” como en los textos pedagógicos utilizados en la escuela. Ello no quiere decir que en razón de esta analogía estructural dejen de analizarse las diferencias derivadas de la posición y la función singular asignadas a cada texto o a cada tipo de intelectual, ni que se difuminen las combinatorias resultantes de cada situación específica. Por el contrario, esas singularidades pueden ser mejor descritas y analizadas una vez extraídas esas estructuras de fondo.

Por otro lado, estas opciones de método explican el *juego cronológico* no lineal que esta investigación le ha impuesto a la escritura: un capítulo se ha hecho con una mirada de

⁵⁰ Esta reflexión sobre los *procesos de apropiación de los saberes* ha nacido de los trabajos de historia epistemológica de la pedagogía, realizados con el Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia, entendiéndose que: “Apropiar es inscribir en la dinámica particular de una sociedad, cualquier producción técnica o de saber proveniente de otra cultura y generada en condiciones históricas particulares. Apropiar evoca modelar, adecuar, retomar, coger, utilizar, para insertar en un proceso donde lo apropiado se recompone porque *entra en una lógica diferente de funcionamiento*. [...] Apropiar un saber es hacerlo entrar en coordenadas de la práctica social. Es, por tanto, un proceso que pertenece al orden del saber como espacio donde el conocimiento está accionado por mecanismos de poder y no por la lógica del movimiento de los conceptos en el conocimiento científico. Sin embargo, para historiar un saber apropiado es necesario tomar un campo de conceptos más amplio que el apropiado, con el fin de localizar los recortes, exclusiones, adecuaciones y amalgamas que conlleva tal proceso de institucionalización de ese saber”. ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. “Prefacio” a: SÁENZ, Javier; SALDARRIAGA, Oscar; OSPINA, Armando. En: *Mirar la Infancia. Pedagogía, Moral y Modernidad en Colombia 1903-1946*. 2 V. Medellín, Colciencias/Foro Nacional/Uniandes/U. de Antioquia, 1997, T. I, p. xiv. Cfr. *infra*, cap, 2 § II.C, nota 147.

“larga duración”, o mejor “macroscópica”, sobre la enseñanza secundaria, en donde se “retrocede” hasta el siglo XVI europeo (la *Ratio Studiorum* o la *Lógica* de Port Royal) o el siglo XVIII colombiano. Otros capítulos, en cambio, hacen el recorrido de los proyectos políticos de gobierno moral, y de los programas de filosofía en Colombia, desde comienzos del siglo XIX. Y otros capítulos aún, hacen análisis “microscópicos” de polémicas ocurridas en coyunturas de unos cuantos meses (la “Fábula de Don Paparrucho” (1791) o la “Cuestión Textos” (1870). Y, como se dijo ya, aunque cerremos el estudio en 1930, todo el tiempo se hace permanente referencia a las continuidades constatables hasta la década de 1970: la escritura trata de capturar los “destiempos” propios de la dinámica de los campos de saber, con sus recurrencias, sus comienzos remotos y sus permanencias, sus acontecimientos largamente silenciosos y sus súbitas emergencias a veces discretas, a veces ruidosas: la distancia entre antiguos y modernos no se mide acá con coordenadas cartesianas, lo “viejo” y lo “nuevo” no se presentan como una sucesión de alternativas entre tradición y novedad, como lo creyeron todos los modernos, -incluyendo a esos criptomodernos que fueron los neotomistas-, sino como un tiempo-magma, fractal.

Ha sido Michel Serres, navegante, matemático e historiador de las ciencias, quien ha formulado las metáforas para representarse estas circunvoluciones:

“El tiempo no transcurre siempre según una línea [...] ni según un plano, sino de acuerdo a una variedad extraordinariamente compleja, como si mostrase puntos detenidos, rupturas, pozos, líneas de aceleración vertiginosa, desgarramientos, lagunas, y todo ello diseminado aleatoriamente, o al menos en un visible desorden. Así, el desarrollo de la historia se parece por cierto a lo que describe la teoría del caos; no es difícil, cuando se la ha comprendido, aceptar que el tiempo no se desarrolla siempre siguiendo una línea: que puedan existir pues, en la cultura, cosas que la línea hacía aparecer bastante alejadas y que están en efecto muy próximas; o por el contrario, cosas muy cercanas que están, de hecho, distantes. [...]

De modo más intuitivo, este tiempo se puede esquematizar con una especie de arrugamiento, una variedad múltiplemente plegable. Si lo pensamos dos minutos, esta intuición es más clara que aquella que impone una distancia constante entre dos móviles, y explica muchas más cosas. Todo el mundo se asombra de que los nazis, desde 1935 se consagren a las más arcaicas conductas, en el país más avanzado del mundo en las ciencias y la cultura. Pero nosotros, sin cesar, realizamos *al mismo tiempo*, gestos arcaicos, modernos y futuristas [...] cualquier acontecimiento de la historia es de este modo, multitemporal, remite tanto a lo pasado, a lo contemporáneo y a lo futuro *simultáneamente*. Tal objeto, tal circunstancia son pues policrónicos, multitemporales, dejan ver un tiempo con relieve, quebrado, plegado de modo multiforme. [...]

Si usted toma un pañuelo y lo extiende para plancharlo, puede definir sobre él distancias y proximidades fijas. Alrededor de un pequeño redondel que dibuje en las vecindades de un lugar, usted puede marcar puntos cercanos y medir, por el contrario, distancias lejanas. Tome enseguida el mismo pañuelo y dóblelo, para guardarlo en su bolsillo: de golpe, dos puntos bastante alejados se hallan vecinos, incluso superpuestos, y si además, usted lo desgarras en ciertos lugares, dos puntos contiguos pueden alejarse bastante. Llamamos topología a esta ciencia de las vecindades y los

desgarres, y geometría métrica a la ciencia de las distancias bien definidas y estables. El tiempo clásico se remite a la geometría [...]. Por el contrario, inspírese en la topología y en esos acercamientos, o al revés, en esos alejamientos que le parecían arbitrarios, descubrirá entonces su rigor. Y su simplicidad, en el sentido literal de la palabra “pliegue”: se trata sólo de la diferencia entre la topología –el pañuelo está plegado, arrugado, en jirones- y la geometría –el mismo tejido está planchado, aplanado. Tal como lo experimentamos, tanto en nuestro sentido íntimo como en el exterior, en la naturaleza, tanto el tiempo de la historia como el del clima, se parecen más a esta variedad arrugada que a aquella otra plana, demasiado simplificada.”⁵¹

III. LAS HIPÓTESIS DE TRABAJO

Las opciones de método que acabo de formular proveían apenas un conjunto de precauciones para abordar los manuales de filosofía neotomista, que pueden ser sintetizadas en una exigencia única: entender esos materiales en su dinámica propia dentro de un *campo de saber*. Pero para comenzar, ni siquiera estaba claro cuál era ese campo de saber, sus problemáticas, sus componentes y sus tensiones, sus reglas de funcionamiento, sus intercambios y sus límites. Ni cuáles habían sido sus transformaciones, sus rupturas y continuidades, sus reconfiguraciones y sus pliegues.

Entonces, hubo que construir las hipótesis de manera empírica, paso a paso, avanzando a tientas, alternando entre la documentación europea y la colombiana, entretejiendo las fuentes para obtener resultados parciales y lanzarse a la siguiente exploración y poder ir alcanzando visiones cada vez más precisas y comprensivas: la investigación tuvo que acudir a un típico procedimiento inductivo. Ello explica que la escritura de este trabajo tenga una forma también inductiva, es decir, que vaya sacando en claro sus hipótesis y apuntalando sus síntesis a medida de su avance a través de morosas circunvoluciones entre los documentos. De allí que a veces se torne casi tan laberíntica como su objeto.⁵² Es claro que para efectos de una publicación se requerirá

⁵¹ SERRES, Michel. *Eclaircissements. Entretien avec Bruno Latour*. Flammarion, 1992, p. 88-95. Otra metáfora: “Qué adivino inimaginable podría predecir entonces, en este cuadro, por dónde pasará tal elemento de la oleada, cuántos segundos o siglos permanecerá solo, bloqueado o oscilando tras tal dique, y en qué momento, de repente, pasada la “transición de percolación”, un torrente llameante se lo llevará lejos, en relación global con todos los otros? ¿Podría expresar su comportamiento caótico? Sí, los ríos, el tiempo, el mundo, los ríos y la vida percolan, y sin duda, nuestra alma, mezcla inesperada de recuerdos porosos y de olvidos recuperados, para nuestros amores y nuestros sueños, y también lo hace la historia, de la cual levantamos, ahora, el mapa descifrable. Entrelazado, complejo, numeroso, este modelo del tiempo de la historia debería parecer más probable y más sensato que aquel que nos hace creer que aquella sigue leyes racionales bien simples y fáciles, que podríamos conocer y sin duda, dominar, en efecto, prediciendo sus resultados, si ellas existiesen”. SERRES, Michel. *Atlas*. Paris: Flammarion, 1994, p. 100-102.

⁵² La sugerencia del *Comité d'encadrement* (profesores J. Piroette, P. Servais, y P. Sauvage) de dotar a cada capítulo con un sumario preliminar y un balance posterior, resultó ser no sólo un necesario acto de

hacer una segunda escritura, recurriendo entonces a una forma deductiva, de manera que las hipótesis se coloquen al principio de cada capítulo y se proceda a hacer su demostración sintética. En el ínterin, la presente introducción debe prestar el servicio de reunir dichas hipótesis parciales, mostrando su encadenamiento.

A. Un neotomismo, cuatro alternativas teóricas

1. Cuatro opciones para la “Filosofía buscada”

El balance de las distintas versiones historiográficas sobre el “origen, naturaleza y destino” del neotomismo arroja la certeza de que si la “restauración neotomista” fue en sí misma una insoluble querrela de interpretaciones, su historiografía es hasta hoy en día una prolongación de tales conflictos. Para desprendernos de esa polarización interminable se requiere un salto tanto teórico como historiográfico: no remontarse en busca de un origen anterior a toda querrela –he ahí una de las mayores fuentes de conflicto-, sino buscar el mecanismo permanente que preside y explica tal proliferación de interpretaciones encontradas.

Por tal razón, se ha comenzado por analizar la arquitectura filosófica de la la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII sobre la *Filosofía Cristiana*, proclamada el 4 de agosto de 1879, considerada como la carta de navegación del movimiento neotomista. Lo que E. Gilson calificó como “*la precisión inteligentemente calculada de sus imprecisiones*”,⁵³ es visto acá como fuente de querellas, o mejor, como el mapa de las tensiones constitutivas del proyecto neotomista.

En primer lugar está la aparente univocidad del término de Filosofía cristiana. No puede decirse que la encíclica instauró una (o La) Filosofía cristiana con un contenido ya fijado; sino que definió las condiciones para que los intelectuales católicos buscaran la más adecuada a las relaciones Fe/Ciencia definidas desde el Concilio Vaticano I.⁵⁴ Una lectura detallada del texto saca a luz cuatro términos, sinónimos en apariencia, pero que en realidad designaban cuatro líneas de interpretación que se reclamaban, cada una,

consideración con el lector, sino un importante ejercicio en el proceso de síntesis y extracción de las hipótesis y resultados, y ha servido de base de la exposición que sigue.

⁵³ GILSON, Étienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris, Fayard, 1960, p. 197-198. [Versión castellana: Madrid, Libros del Monograma, 1962].

⁵⁴ “El Concilio Vaticano restauró [...] la razón natural en sus derechos y le confirmó solemnemente su poder de alcanzar un conocimiento cierto de Dios por vía de demostración. Así, todo aquello que los tradicionalistas habían negado –que la razón basta para conocer sin el auxilio de la revelación y de la fe– esta nueva escuela de teólogos afirmaba, por el contrario, no sólo que la razón basta para conocerlo, sino que nos es imposible de conocerlo de otra manera. Curiosa actitud, tanto más que se explicaba y justificaba por preocupaciones esencialmente religiosas. Era una especie de racionalismo apologético”. *Ibid.*, p. 86.

fieles a la encíclica: el neotomismo se definía, primero, como *filosofía cristiana*, lo cual muchos interlocutores laicos veían como ilegítimo, dado que una verdadera filosofía no podía sino ser *pura*, separada de todo compromiso teológico y apologético. Por ello, una segunda acepción es la de *filosofía separada*, el neotomismo como filosofía *tout court* requerida para poder discutir con los científicos y filósofos en su propio terreno: de hecho, esta fue la línea que proclamó Mercier y la Escuela de Lovaina. Una tercera acepción era la de *filosofía perenne*, que concebía el tomismo como un núcleo de verdades filosóficas absolutas y universales –“naturales” o “de sentido común”-, como unos primeros principios de que todo hombre estaría dotado por el hecho de ser racional. Pero a la vez, cuarta acepción, se afirmaba el carácter de *tomismo estricto*, ortodoxo, como escuela propia de la Iglesia católica y regla de “sana filosofía” para los católicos, contra las desviaciones internas producidas por mezclas con “cartesianismos”, “kantismos”, “tradicionalismos”, “ontologismos”, “wolfismos”; etc, pero también para diferenciar entre el tomismo de los dominicos, el suarecianismo de los jesuitas, o el escotismo de los franciscanos, cuya respectiva fidelidad al “original” es aún punto de debate entre sí y hacia afuera.

Estas cuatro acepciones o tendencias generales del neotomismo llegaron hasta oponerse duramente entre sí, pues parecían excluirse mutuamente: corresponde a lo que en un campo de saber denominamos *estrategias o alternativas teóricas*. Pero –y aquí comienza la hipótesis- ello fue posible porque las cuatro opciones formaban un sistema de complementariedad, pues ninguna de ellas podía mantener por sí sola su veracidad y credibilidad: todas debían mostrarse racionales y científicamente rigurosas, pero todas eran católicas militantes: según cada situación, era viable mostrar más el “rostro racional” o el “rostro dogmático”, por tanto terminaban tomando elementos de sus “vecinas” para evitar ser invalidadas por exceso o defecto. Pero en el fondo formaban un conjunto que aseguraba la eficacia del dispositivo dogmático de negociación, pudiendo presentar diversas combinaciones y énfasis en alguno de sus cuatro componentes según un complejo juego de circunstancias.⁵⁵

Pero lejos de denunciar un oportunismo, sostenemos que esta tensión obedece a una estructura de fondo, a las reglas epistémicas que regulaban las relaciones entre “Ciencia” y “Fe” según ciertas teorías del conocimiento usadas para pensar *el acto de fe*, que el saber teológico del siglo XIX compartió con los saberes seculares: estas reglas implicaban tratar el acto de fe a partir de una tensión entre el conocimiento racional y el conocimiento no racional, entre una fe como argumentación natural o una fe como obediencia a la autoridad. Sin perder de vista que estamos en el terreno de la argumentación filosófica tal como *Aeterni Patris* la concibe y que todas cuatro son posiciones cristianas, es decir, que todas buscan defender la legitimidad del conocimiento por fe; cada una de las tendencias de la *filosofía buscada* presentan matices

⁵⁵ Una matriz de semántica estructural permite mostrar las fronteras comunes entre las cuatro opciones y demostrar el carácter de *presuposición recíproca*, de opuestos complementarios que sostienen entre sí. Ver *infra*, Cap. 2, Grafo N° 1, p. 274 ss. Sobre el método de análisis estructural, consultar el párrafo siguiente sobre el tratamiento de fuentes.

más “racionalistas” (que deben entenderse, en sentido estricto, como las posturas que buscan demostrar la evidencia racional de la fe *sin utilizar* argumentos “de fe” es decir, de dogma y autoridad) y otras más “fideístas” (posturas que deben entenderse, técnicamente, como las que pretenden defender la evidencia dogmática de fe a partir de los argumentos de *autoridad revelada*).⁵⁶

A partir de allí, hemos construido una matriz de funciones epistemológico-políticas asignadas a la *filosofía cristiana buscada*, que revela sus potencialidades y sus paradojas: por un lado, parece claro que mientras la alternativa de *Filosofía cristiana* busca el equilibrio entre lo racional y lo dogmático –la postura tomista más ortodoxa, pero que requiere de una formación intelectual sólo al alcance de los “filósofos”, y por tanto difícil de vulgarizar entre “las masas”–: sería representante “típico” de esta postura E. Gilson; la *Filosofía separada* postula como campo de acción la “sola razón”, enfatizando el carácter científico de la metafísica tomista y eliminando a la “fe de autoridad” como argumento utilizable (es la postura de Mercier). Por otro lado, el lugar de las posturas “tradicionalistas” o “fideístas” termina siendo ocupado por el *neotomismo estricto*, el cual, a pesar de su carácter filosófico, prioriza en la práctica la argumentación de autoridad (y que fue defendida por un sector que oficializó en 1914 las llamadas *XXIV tesis tomistas*⁵⁷).

Pero lo que de veras aparece sorprendente es el resultado de la cuarta alternativa: en principio, sería absurda -o herética- la postura que negase tanto la razonabilidad como el dogmatismo del acto de fe. Pero, tras una segunda mirada, resulta cierto que las posturas de la *philosophia perennis* responden a la extraña combinación no-Razón/no-Fe: sostienen la credibilidad de la fe por la existencia de “verdades naturales” o de “sentido común”, verdades que son a la vez indemostrables e irrefutables, evidentes por sí mismas y en cierta forma “instintivas”, verdades que todo hombre en cuanto ser racional no puede dejar de poseer ni aceptar, so pena de caer en el absurdo o en la demencia: tal es la postura que representó Jaime Balmes.⁵⁸ Esta era, por cierto, la más bizarra de las alternativas, pero que –por razones que se examinarán detalladamente– terminó por ser la preferida por una buena parte de los neotomistas de fines del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, como se constatará al someterla a la prueba documental de los manuales.

Este dispositivo de cuatro opciones teóricas extraído de la encíclica no puede considerarse aún como una matriz epistémica, pero es, *grosso modo*, la primera gran hipótesis que va a formar la rejilla de lectura que, tras el recorrido documental, nos conduzca a la matriz epistémica de la filosofía neotomista. Pero desde el comienzo ya

⁵⁶ Toda esta discusión está tematizada al detalle en el magistral trabajo de: AUBERT, Roger. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain, E. Warny, [1958³].

⁵⁷ Eran una serie de proposiciones que debían ser acatadas como la doctrina tomista ortodoxa, y fueron aprobadas por decreto de la Sacra Congregación de Estudios del 27 de julio de 1914 y ratificadas bajo Benedicto XV, en 1916. Cfr. *A.S.S.*, 6, (1914), p. 383-386.

⁵⁸ Ver *infra*, Cap. 2, Grafo N° 4, p. 279, y sobre Balmes, desarrollos en el cap. 5.

nos provee de un instrumento para situar la polaridad Roma/Lovaina -también llamada “paleotomismo”/“neotomismo”-, como uno de los “efectos de superficie” de este dispositivo cuadripolar.

2. *La organización del canon neotomista*

Del documento pontificio ha podido extraerse una segunda gran hipótesis: si el referencial de todo el proyecto es la distinción razón/fe, lo que estaba en juego allí era una teoría del conocimiento, o mejor, del *sujeto de conocimiento*. El peso de la empresa gravita sobre la cuestión de cómo conoce el sujeto, más exactamente, de cómo puede asegurarse que cualquier sujeto llegará a la verdad a partir de su experiencia personal. De ahí que el protagonista no sólo de la Encíclica, sino de todos los “relatos filosóficos” del neotomismo, sea “*el espíritu humano*”. La causa de ello es que “la ciencia moderna”, especialmente desde la crítica kantiana, ha atacado la metafísica desde la crítica del conocimiento. El reto de los modernos a la fe podría esquematizarse en una frase de factura kantiana: “Es posible que Dios exista, pero el entendimiento humano no puede probarlo positivamente, pues su conocimiento, como el de ciertos otros objetos, está por fuera de los límites de nuestra experiencia”.

De hecho, los manuales de filosofía neotomista ya asumían la división en tratados establecida a partir de la reorganización racionalista del saber culminada por Christian Wolff a comienzos del siglo XVIII: Lógica, Metafísica general (Ontología), Metafísica especial (Cosmología, Psicología y Teodicea), y Moral. En este orden de ideas, el camino que la ciencia imponía para poder salvar la metafísica (cristiana), pasaba por salvar primero la epistemología. Y a la inversa, si se salvaba una epistemología apta para fundar una metafísica -la ontología- la fe se veía asegurada por la necesidad, la universalidad y el determinismo del conocimiento racional.

3. *El orden de las razones*

Una tercera pista que provee el texto pontificio es su idea de la filosofía como un “conjunto ordenado de verdades”. Ella deja traslucir un *método* para que la filosofía resuelva los problemas, el cual nos permite conjeturar que se trata, *grosso modo*, del *orden deductivo de las razones* procedente de la ciencia racional de los siglos XVII y XVIII, lo que se ha llamado “racionalismo”, “cartesianismo” o “intelectualismo”. Dejando de lado estos epítetos imprecisos, interesa averiguar más de cerca si esta arquitectura epistémica era deudora total o parcial de este tipo de ciencia y hasta dónde sus formas y métodos determinaron la forma decimonónica del tomismo.

Sea como fuere, estas tres hipótesis señalan que la configuración epistémica en la que se insertó el neotomismo ya no podía ser, ni fue “medieval”: habiendo aceptado la crítica del conocimiento a partir del sujeto, había tomado la “via moderna”. Si se lograba “probar” que la revelación y la fe eran connaturales al *doble modo de conocer* del hombre -la razón y la tradición- y se lograba mostrar que la neoescolástica era el instrumento apto para reunir ambos atributos, la batalla por asegurar la “certeza razonable” del catolicismo estaría ganada. El riesgo era que sus adversarios también creyeran probar lo contrario.

B. Las políticas de la moral en Colombia durante el siglo XIX

La versión oficial de la restauración de la filosofía tomista en Colombia, escrita en 1915 como una “Historia de la filosofía” y enseñada en los manuales escolares, presenta la neoescolástica como la solución a “las principales batallas filosóficas que se libraron en nuestro país entre 1826 y 1886”: fueron las querellas alrededor de la adopción, para el sistema de enseñanza pública oficial, de la filosofía *utilitarista* de Jeremías Bentham y la *Ideología* de Antoine Destutt de Tracy. A esta liza entrarían, a partir de 1870, el *eclecticismo* de Victor Cousin y el *tradicionalismo* francés –de Maistre y de Bonald-, y en los años 1880 el *positivismo* de Comte y el *evolucionismo* de Spencer. La restauración neotomista, iniciada en 1878, habría restablecido, de una vez por todas, “el equilibrio entre materialismo e idealismo”.

A través del enfrentamiento bi-partidista nutrido por la “cuestión religiosa”, estas querellas filosóficas manifestaron los proyectos de gobierno moral para la sociedad colombiana. Tratando de reconstruir el campo de saber que fue su condición de posibilidad, se pone en evidencia que los intelectuales de ambos bandos compartían un “método” común para elaborar la reforma moral del catolicismo barroco del período colonial: aparece el “método o ciencia racional”, análogo al detectado en la encíclica *Aeterni Patris*: éste empieza a revelarse como un substrato común de la configuración epistémica tanto en Europa como en Colombia.

En Colombia, esta *ciencia racional* se introdujo durante el siglo XIX en los planes de estudios en las Facultades de Filosofía y Letras como Gramática general o Elementos de Ideología. En ellos se observa un desdibujamiento progresivo del estatuto científico de la Metafísica a favor de las ciencias racionales del lenguaje, del pensamiento y de la moral: a lo largo del siglo se confirmará la desaparición, en el canon filosófico, del tratado de Metafísica, así como la persistencia de la Gramática General, *incluso en los programas enseñados por profesores católicos*.

En estos planes de estudio se ve un progresivo “estallido” del canon wolfiano usado a fines del siglo XVIII: se fueron separando poco a poco la literatura, las matemáticas y la física de “la filosofía”, produciendo una crisis del modelo de Facultad universitaria de

Filosofía y Letras heredada del período colonial, que terminó en la tardía conversión (1890) de la Filosofía universitaria, en una materia de educación secundaria, preparatoria para las carreras profesionales.

Pero otro fenómeno sale a la luz tras este recorrido: que mientras los sostenedores de la moral religiosa y la moral jurídica se enfrentaban sin concesión sobre el tablado político y en los campos de batalla por los principios teológico-filosóficos, una singular conciliación de saberes no siempre compatibles entre sí –la Ideología y la Metafísica, la Lógica, la Gramática y la Psicología- se efectuaba, de modo discreto, espontáneo y pragmático, en los planes de estudios y en las instituciones educativas. “Algo” parecía haber, que debe ser esclarecido para entender este proceso.

A la luz de estos procesos se configuran acá dos hipótesis. La década de 1870 se revela como una coyuntura de decisivas transformaciones en las políticas de la moral y del saber en Colombia. Los indicios señalan que el episodio revelador y detonante fue la “Cuestión Textos”, una polémica filosófico-política sostenida entre junio y diciembre de 1870 en la Universidad Nacional, acerca de la pertinencia científica y pedagógica del texto de *Ideología* de Destutt de Tracy que había sido el texto de filosofía recomendado en Colombia por los planes de estudios liberales desde 1826. La primera hipótesis es que en esta “coyuntura” se forjaron las condiciones locales *de saber* que determinaron el modo de apropiación del movimiento neotomista en Colombia.

La otra hipótesis es que la paulatina ampliación de la institucionalidad escolar en la década de 1870 fue fortaleciendo una tercera autoridad de saber y de moral, la autoridad pedagógica. Esta tercera autoridad empieza a decidir cuál es la formación moral e intelectual que debe darse a los jóvenes en la Escuela y en especial en la educación secundaria, y por ello empieza a ganar poder para obrar como árbitro y conciliador entre las autoridades éticas clásicas, la Iglesia y el Estado: esta autoridad pedagógica parece lograr que la escisión entre los dos proyectos morales enfrentados en la superficie política, se vuelvan complementarios dentro de la escuela, apareciendo ésta como una nueva “maquinaria de negociación”: acá se constituyeron las condiciones *institucionales* locales para la introducción de la filosofía neotomista en el sistema educativo colombiano.

C. Una ruptura epistémica: La “Cuestión Textos” de 1870

Guiado por esa densa historia del nacimiento de las ciencias humanas en Occidente que es *Las palabras y las cosas* de M. Foucault, el análisis arqueológico de la llamada “Cuestión Textos” –un “debate político sobre el origen de las ideas” donde se enfrentaron los representantes colombianos del *sensualismo* de Tracy, del *eclecticismo* de Cousin, y del *tradicionalismo* católico-; se convierte en nuestro laboratorio para describir el campo de saber (la *positividad*) en Colombia, y sus tensiones y fracturas en un

momento de “crisis”. A ello se dedican dos capítulos, el cuarto y el quinto, centrales en esta tesis desde el punto de teórico metodológico.

Desde el punto de vista de la historia *epistemológica*, esta polémica marca el momento de ruptura entre la “ciencia y el método racional”- cuyo último producto clásico era la *Ideología* de Destutt-, ante el ingreso incipiente pero irreversible de la “ciencia y el método experimental”, representado por la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard. En el plano *epistémico*, se trata del quiebre de la configuración epistémica “clásica” o de *la representación* y la irrupción de la epistème de las *ciencias del hombre*.⁵⁹ Un análisis detallado de la estructura conceptual de la “ciencia racional” tras los *Elementos de Ideología* de Destutt—la Gramática general y razonada-, su método matemático-geométrico, su noción de lenguaje y en particular, su noción de sujeto, lleva a una constatación contundente: para toda la configuración clásica, mantener la soberanía del Discurso implica necesariamente mantener una noción negativa del Sujeto, desconfiar de sus facultades y dudar incluso de su posibilidad de comunicabilidad y de educabilidad: mientras existiera la ciencia clásica, no era posible la conformación de unos saberes positivos sobre el Hombre. He aquí la raíz *moderna* de un pensamiento *antiliberal*, pues sin sentir contradicción, puede proclamarse *moderno* y al mismo tiempo *desconfiar* del individuo.

Ahora bien, este diagnóstico racional que hace del *error intelectual* “la causa de los males presentes” -y cuyo remedio ha de ser la difusión de una *verdadera filosofía*-, procede de una *misma matriz epistémica* y es común a varias filosofías que aparecen como contrapuestas y dispersas -relativamente- en el tiempo. A partir de esta matriz, es posible establecer isomorfismos -y por supuesto, dimorfismos- entre las estructuras epistémicas de la Gramática General, la Filosofía Cristiana, el Racionalismo Liberal y, eventualmente, el Positivismo Comtiano. Para apuntalar esta hipótesis, la más fuerte de esta investigación, se preparan los desarrollos teóricos que siguen a continuación.

En primer término, el aparejo teórico que desarrollan *Les mots et les choses* sobre la “crisis de la representación clásica” y el “nacimiento del hombre y las ciencias humanas”, nos aporta una visión de la historia epistemológica de los saberes modernos sobre el hombre: al lado de las ciencias positivas del trabajo (Economía política), del lenguaje (Filología y Lingüística) y de la vida (Biología), han surgido, a partir de sus mismos objetos, unos saberes de ambiguo estatuto epistemológico: tanto unas metafísicas del trabajo (socialismos y marxismos), la vida (evolucionismos y positivismos) y el lenguaje (culturalismos y tradicionalismos), como las llamadas ciencias humanas (psicología, sociología, historia de la cultura, exégesis, historia, psicoanálisis, etnología). La característica central de este nuevo campo de saber es la escisión entre *subjetividad* y *objetividad*, cuya frontera será un movedizo objeto de querellas, en particular todo cuanto se refiera al Hombre.

⁵⁹ El marco de análisis propuesto en *Les mots et les choses* se presenta en el capítulo 4 § 4.

Esta es la paradoja constituyente del saber moderno sobre la subjetividad, pues la invención del “hombre” como sujeto/objeto de las ciencias, obliga a relanzar sin reposo la pregunta de cómo es posible la representación: ¿qué, dentro del hombre, proviene de “la objetividad” y qué pone él mismo como “subjetividad”? ¿Sus palabras? ¿Sus facultades orgánicas? ¿Su deseo y sus necesidades? Pero si son estas objetivaciones las que constituyen su ser mismo ¿dónde situar la frontera?: el efecto de esta configuración de saber es que, desde entonces ninguna “ciencia” del “hombre” podrá evitar la “trampa empírico-trascendental”, es decir, usar los datos de la experiencia para fundamentar afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza del sujeto de conocimiento. A partir de allí pueden historiarse las relaciones que se dieron entre ciertas *metafísicas de la objetividad* (la Vida, el Trabajo y el Lenguaje) y las *ciencias humanas*. Metafísicas como el Positivismo, el Espiritualismo, el Evolucionismo y el Neotomismo; Ciencias humanas como la psicología, la sociología, la exégesis y la historia. La desconfianza clásica en el sujeto fue sustituida por una valoración positiva de la experiencia individual, en virtud de la operación epistémica de conversión del sujeto empírico en sujeto trascendental. Pero ese sujeto trascendental nunca pudo ver asentados sus fundamentos sobre el terreno firme de una *objetividad empírica*: las *ciencias humanas* siempre se están cuestionando a sí mismas su estatuto epistemológico, sin solución de continuidad ni reposo.

Al retornar con tales instrumentos sobre la Cuestión Textos, se constata que fue allí cuando se introdujo en el campo de saber en Colombia la citada distinción entre “ideas subjetivas e ideas objetivas”. Pero esta distinción, hecha de la mano de la ciencia bernardiana –de inspiración comtiana- funcionó como una “bisagra” entre la “epistémica racional” y la “experimental”, pues, en vez de rechazar del todo la primera, postuló la coexistencia de unas “ideas matemáticas”, inmutables y absolutas que procederían del propio sujeto, con otras “ideas experimentales”, ideas relativas y variables que procederían de los objetos.

Esta “bisagra” fue la condición de posibilidad –pero también el filtro- para la apropiación, en nuestro país, tanto de las ciencias positivas como de sus metafísicas concomitantes: la doctrina kantiana de la separación entre intuiciones y conceptos; las doctrinas escocesas o balmesianas sobre el sentido común, las tesis tradicionalistas sobre la revelación primitiva del lenguaje, las tesis positivistas comtianas, hasta las filosofías espiritualistas, ya fuesen en la versión cousiniana o en la evolucionista spenceriana. Y también para la introducción de la *philosophia perennis*, su doctrina del entendimiento agente y su realismo. Todas ellas tenían al menos algo en común: su enfrentamiento mutuo por fijar la frontera entre “subjetividad” y “objetividad”. Y sin esta característica, la epistemología que el neotomismo requería para salvar su metafísica no hubiera sido posible.

Respecto de los análisis históricos sobre la Modernidad en Colombia que han visto en la exclusión de la filosofía kantiana la causa de un “retraso” y hasta de un “fracaso” –responsabilizando de ello al neotomismo-, esta investigación sostiene que acá se constituyó, de hecho, el campo de saber propio de las ciencias positivas. Y además, que

éste tomó en nuestro país, la ruta “bernardiana”, lo cual en términos arqueológicos significa que si tomó la opción epistémica opuesta a la ruta crítico-trascendental, la alternativa no podía ser sino la de su *figura epistemológica* recíproca y opuesta: los positivismos.⁶⁰ Históricamente, en Colombia, la derrota de la Gramática general ya se inicia desde 1870, y ello se hizo no sólo entre la élite intelectual, sino desde las instituciones educativas, en los planes de estudio de la Facultad de Letras y Filosofía: la “Cuestión textos” fue la manifestación político-institucional de que tal cambio pasaba a ser del dominio público: será a partir de 1883 cuando se produzca su desplazamiento con la institucionalización simultánea de la “escuela filosófica positivista” y del “movimiento de restauración neotomista”, prácticamente como gemelos –gemelos enfrentados– en las instituciones educativas y en la arena política colombianas.

D. La matriz epistémica del neotomismo

Ahora bien, a partir del “caso colombiano”, podremos demostrar que también en Europa el proceso fue *estructuralmente* similar: las filosofías católicas tuvieron que llegar – y lo hicieron con cierto retraso– a insertarse en esa configuración epistémica, so pena de quedar por fuera del régimen moderno de la verdad. El análisis arqueológico de la “bisagra bernardiana” permite postular la presencia de un juego de parejas conceptuales que identifican este campo de saber: *mutable/inmutable; estática/dinámica; subjetivo/objetivo; necesario/contingente; real/ideal; realidad/apariencia; sensibilidad/racionalidad; filosofía/conocimiento común*. Duplas que el positivismo, el tradicionalismo, la filosofía del sentido común de Jaime Balmes –“precursor del neotomismo”–, el criticismo y el propio neotomismo compartieron estructuralmente, aunque con diverso contenido. Esta trama conceptual permitirá al neotomismo insertar las nociones aristotélicas de substancia y causa, y el primer principio lógico-ontológico, el de contradicción, en la configuración epistémica empírico-trascendental, con una característica que comparte, en particular

⁶⁰ En *Les mots et les choses*, Foucault descubre la doble emergencia de unos *trascendentales de la objetividad* operada por las ciencias positivas de la vida, el trabajo y el lenguaje, y de unos *trascendentales de la subjetividad*, operada por la filosofía crítica-, y cómo allí, “en la partición entre el fondo incognoscible y la racionalidad de lo cognoscible encontrarán su justificación los positivismos”, dando lugar a un “triángulo crítica-positivismo-metafísica del objeto” como constitutivo del pensamiento europeo desde principios del siglo XIX hasta Bergson”. FOUCAULT, M. *Les mots...*, p. 257. Este análisis busca superar la dificultad con que las “historias naturales de las ideas” han tratado este fenómeno de saber: mientras ha habido una hiperproducción alrededor del rol de la crítica trascendental, se ha sido del todo impreciso respecto al estatuto del “positivismo”, al tiempo que ha sido de buen tono descalificar como “ideológicas” las escuelas filosóficas que propusieron sus “metafísicas” de la vida, el trabajo o el lenguaje. Un primer efecto de esta ambigüedad, es la falta de acuerdo para caracterizar al positivismo bien como una *metodología científica*, como una *escuela filosófica* o como una *ideología política*, alternativa o simultáneamente. Aquí retomamos la caracterización foucaultiana del positivismo, que, reuniendo las tres notas anteriores, lo sitúa como una *figura epistemológica* que operó como el “espejo invertido” del criticismo kantiano. Autores como Canguilhem y Serres señalan también en la misma dirección. Para los desarrollos sobre este punto, ver *infra*: Cap. 4, § IV, y Cap. 5 § I.B.

con el positivismo comtiano: controlar la noción de verdad relativa propia de la ciencia experimental desde una jerarquía piramidal de las razones y primeros principios propia de la ciencia racional. Y gobernar al móvil y relativo sujeto experimental desde las verdades generales y universales.

Así, esta investigación, separándose de las valoraciones sobre el neotomismo como “error histórico de la intelectualidad católica” o como “intento fallido de elaborar un sistema filosófico coherente”, postula la hipótesis de que las formas que asumió el neotomismo como *filosofía buscada*, respondieron a una “lógica de tensiones epistémicas” que se puede describir perfectamente: la matriz epistémica constitutiva del neotomismo habría estado formada por un juego de estructuras conceptuales compartidas con el criticismo kantiano, el positivismo, el tradicionalismo y el “realismo de sentido común”, que corresponden, una a una, a las opciones detectadas en la encíclica *Aeterni Patris*: filosofía cristiana, filosofía separada, filosofía perenne y tomismo estricto. Tomismos “kantianos”, “positivistas”, “tradicionalistas” y “de sentido común” funcionaron a la vez como opciones teóricas opuestas y complementarias entre sí. Los manuales las combinarán y oscilarán entre ellas, y a partir de allí podrá iluminarse tanto la diferencia ente “paleo y neo tomistas” en cuanto polarización política de una misma estrategia de fondo –la maquinaria dogmática de negociación–, como la dinámica interna de querellas y aporías que llevaría al agotamiento al proyecto neotomista.

Pero este análisis se puede llevar más allá de los límites propios del neotomismo como movimiento de la intelectualidad católica. Si el proceso de fondo era la construcción o adaptación de la “ciencia católica” a las nuevas ciencias positivas del hombre, lo fundamental no será tanto mostrar el éxito o el fracaso del neotomismo en combinar los métodos racionales con los métodos experimentales, cuanto ver cómo asimiló los saberes biológicos, económicos y filológicos sobre el hombre. La hipótesis final sostiene que los manuales de filosofía neotomista integraron, al menos en la primera época estudiada (1878-1930), ante todo las ciencias humanas de fundamento biológico; y ellas fueron en el fondo el modo como éstos manuales se mantuvieron vigentes en el dispositivo moderno de veracidad y credibilidad, y dentro del singular modo de existencia de ese discurso humanista nebuloso que constituyó la *filosofía escolar*, tal vez la única *philosophia perennis* posible.

IV. LAS FUENTES Y SU TRATAMIENTO

Desde el punto de vista de su localización, las dificultades que la documentación escogida como núcleo de esta investigación, -los manuales de filosofía, neotomista y “secular”- no parecen plantear, en principio, ninguna dificultad, salvo la imposibilidad de disponer de la serie completa de sus ediciones, que en ciertos casos sobrepasaba la docena. Pero dado que tampoco era viable pensar en compulsar de manera exhaustiva todos y cada uno de los cambios ocurridos, -los cuales en muchos casos eran lo

contrario, permanencias- pareció razonable aceptar la “muestra” que el azar de las bibliotecas y las librerías de viejo, tanto en Colombia como en Europa, nos fue deparando: finalmente, el inventario de los títulos efectivamente usados en los colegios de Colombia no es tan extenso y, en el límite, puede reducirse a cuatro nombres de autores principales, los más difundidos en un lapso de cien años: monseñor Carrasquilla, F. Ginebra S.J., el presbítero R. Faría y el P. Vélez Correa, S.J. Si se consideran otros autores menos divulgados podemos agregar otros tres más: Sáenz-Barón S.J., “Bruño” (los Hermanos Cristianos), A. Rosa (salesiano); y algunos menores (Botero, Vaccaro, etc.) Si se observa nuestro anexo n° 9, el “Canon de los manuales neotomistas” se contarán unos quince títulos en más de un siglo, entre los que se incluyeron algunos autores europeos de referencia obligada para Colombia, -como Goudin, Balmes, Sanseverino, Reinstadler, Collin, Mercier, y el Instituto Católico de París-. La bibliografía -no exhaustiva- que elaboramos permite ver que la producción neotomista fue, en realidad, mucho más amplia. Hemos dejado de lado algunos nombres, que aunque influyentes -p. ej.: el cardenal Zeferino González,⁶¹ y muchos autores jesuitas de uso interno de la Compañía, como el P. Urráburu; Mendive, Descoqs y otros-, que no fueron exactamente textos escolares de secundaria, sino los tratados en sus versiones completas, usados como libros de consulta para los años superiores de seminario en la formación de los sacerdotes regulares y seculares.

Ahora bien, si se considera que cada uno de los títulos comprende cinco o más tratados, usualmente presentados en dos tomos, era ya otra cosa dar cuenta de la Lógica, la Criteriología, la Ideología, la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, el Derecho natural, la Ética, y la Historia de la Filosofía..., máxime cuando había que descifrar un lenguaje filosófico que parecía alejado del lenguaje usual de los filósofos del siglo XIX aunque se refería a ellos todo el tiempo, pero alejado también de las obras originales de Aristóteles y Santo Tomás, a despecho de que las citaban a cada paso. Pasó mucho tiempo, quizá demasiado, en que, tras la lectura de una página de aquellos manuales, debía abandonarlos una y otra vez sin comprender el sentido de aquel galimatías. Sólo una pista, una extraña analogía entre la definición de la verdad de monseñor Carrasquilla y la que daba Claude Bernard, se mantenía en pie como la esfinge.

Paralelamente, trataba de cercar el problema desde otras fuentes: los archivos y las publicaciones periódicas. La búsqueda en los archivos del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, y luego en los del Seminario de San Sulpicio en París y del Vaticano, y en los del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, aunque fue prácticamente estéril en documentos sobre las relaciones entre Carrasquilla y Mercier,

⁶¹ Sin embargo, pudimos acceder a una notable tesis doctoral dedicada exclusivamente a la filosofía del Cardenal González, por el filósofo asturiano Gustavo Bueno Sánchez, cuya erudición filosófica explotamos a discreción: BUENO SÁNCHEZ, Gustavo. *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Tesis Doctoral para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Universidad de Oviedo (España), Junio de 1989. Versión digital del original, publicada por *Proyecto Filosofía en español*: [Downloaded: <http://www.filosofia.org>, 01-20-2001].

me fue dando, de la mano de los estudios de Aubert y de Raeymaeker y de la copiosa producción de los profesores lovanistas, una mayor familiaridad con las discusiones y los personajes del movimiento de restauración neotomista y con su contexto histórico-político. Sin embargo, era claro que, dado el tipo de investigación emprendido, el trabajo de archivo no resolvía, por sí solo, el problema central de los contenidos filosóficos de los manuales.

El otro frente documental, las fuentes impresas –revistas de filosofía y prensa periódica-,⁶² fue dando acceso, gracias a su lenguaje más contemporáneo y “cotidiano”, a los temas objeto de la discusión intelectual, mostrando cuáles eran las preocupaciones “terrestres” de los neotomistas, en particular, sus conexiones con el sistema educativo. Y allí, como espacio natural de las “querellas de antiguos y modernos” aparecían muy bien cuáles eran los autores, textos y teorías con los cuales el neotomismo debió polemizar y contra los cuales elaboró su “sistema”. A partir de ahí, el obstáculo mayor empezó a ser franqueado gracias a una conjunción, ya que no azarosa, sí inesperada: primero, al leer el manual al que se enfrentó la intelectualidad católica colombiana durante prácticamente las dos terceras partes del siglo XIX, los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy, -con la sorpresa de haber sido concebido como texto para los Liceos en Francia- fue como apareció el hilo conductor de esta “batalla de los manuales”. Era la teoría del conocimiento y del lenguaje, en función de construir un método que garantizara al “hombre moderno” -a los futuros profesionales- poder llegar a *la verdad* por sí mismos, sin depender más de autoridades exteriores cualesquiera que fuesen. Y de paso, el nexo inextricable entre filosofía, pedagogía y políticas de la moral podía comenzar a ser dilucidado, ya no sólo para el ámbito local colombiano sino también, para el de las instituciones de enseñanza secundaria dondequiera que se implantasen.

Segundo, el descubrimiento y sobre todo, el rastreo de esta problemática en todo el corpus de los manuales hubiera sido prácticamente inabordable sin la ayuda del ya mencionado método de “análisis estructural de contenidos culturales” desarrollado a partir de la semántica estructural greimasiana por un equipo de profesores de sociología religiosa de la U.C.L., y en particular con los trabajos de J.-P. Hiernaux. Esta metodología, consistente en identificar las “parejas de opuestos complementarios” que estructuran los sistemas de sentido, y establecer las combinatorias y exclusiones que ellas hacen posibles, fue la que me permitió materializar en matrices el arduo concepto foucaultiano de “epistémé” o “campo de saber”, y capturar por fin el funcionamiento dual de esa *maquinaria dogmática de negociación* que fue el neotomismo.

⁶² Para este trabajo, se revisaron prácticamente todas las revistas filosóficas y pedagógicas producidas en Colombia entre 1880 y 1960; para lo cual conté con la invaluable colaboración de un grupo de estudiantes a quienes ya he mencionado, y aquí reitero mi gratitud. De esta búsqueda ha quedado una base de datos bibliográfica bastante rica. Lamentablemente la mayor parte de ese material –posterior al año de 1930-, no ha podido ser explotada a fondo en esta ocasión, a la espera de una segunda fase de investigación, que ya no podrá versar exclusivamente sobre el neotomismo, dado que el avance del siglo vio multiplicarse las escuelas filosóficas y los saberes que entraron en juego en el campo intelectual colombiano. Para una lista de las publicaciones revisadas, ver Bibliografía.

V. LA ARQUITECTURA DE LOS CAPÍTULOS

Para terminar, presento el itinerario a través del cual se despliega, capítulo a capítulo, este relato histórico hecho sobre materiales filosóficos. El lector hallará, intercaladas, narraciones de acontecimientos sociales y políticos con travesías de puro análisis conceptual. Mi esperanza es que esta ardua prueba a su paciencia se vea recompensada con esos pequeños hallazgos que, tras las vueltas del camino, fueron cambiando poco a poco los datos iniciales del problema.

El primer capítulo está dedicado a presentar las preguntas que dirigen esta investigación y la delimitación del objeto, la función de la filosofía para la formación intelectual y moral de la juventud en la enseñanza secundaria. Para ello, se ponen frente a frente dos documentos de períodos extremos: una Fábula antiescolástica escrita en Bogotá en 1791 y un Informe sociológico hecho en 1968 sobre los valores (escolásticos) transmitidos por el bachillerato colombiano. En medio de ellos, se describe el contexto histórico de las relaciones Iglesia-Estado en los siglos XIX y XX y se presenta la figura del restaurador colombiano del neoescolasticismo y rector vitalicio del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario de Bogotá, monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930). A partir de sus principales rasgos biográficos se tematizan las paradojas políticas y filosóficas que presentó este movimiento filosófico en Colombia. Una de ellas es su teoría sobre la verdad –hay ideas mutables e ideas inmutables– que le permite conciliar fe y ciencia. Y otra, es que, a despecho de la adhesión proclamada de Carrasquilla al neotomismo del cardenal Mercier, se puede constatar que el primer manual colombiano que asumió realmente el canon lovanista data de 1965.

El segundo capítulo tiene tres propósitos: uno, discutir las principales corrientes de interpretación historiográfica sobre el movimiento neotomista como alternativa católica para la sociedad occidental moderna, mostrando sus desacuerdos y contradicciones como derivados de ciertas posiciones teóricas a priori, que se sacan a luz. Dos: Examinar las características de saber (o estructura epistémica) del neotomismo –y sus tensiones internas–, en su documento fuente, la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII (4 de agosto de 1879): se detecta en ella una epistemología deductiva, un *método geométrico* de axiomas y corolarios en que se basa el enunciado: “los falsos principios producen las doctrinas erróneas y éstas a su vez los errores morales y estéticos”. Y tres: proponer un juego de herramientas teóricas para describir el neotomismo dentro del campo de los saberes tal como se configuró a partir del siglo XIX, precisando el uso de nociones interpretativas como “Modernidad”, “Tradicición”, “Secularización”, “Poder espiritual”, “Filosofía cristiana”, “Poder pastoral”. Se discute, en particular, la tesis de “los dos polos de difusión del neotomismo, Roma y Lovaina; y se identifican a su vez cuatro líneas a su interior: la que lo propone como Filosofía cristiana o católica, la que lo piensa como Filosofía “pura” o separada; la que lo postula como Filosofía perenne, y

la que lo defiende como tomismo de estricta observancia. Se sostiene que estas cuatro alternativas están interconectadas entre sí como un sistema o matriz.

El tercer capítulo se ocupa de presentar el marco de las relaciones entre política, moral y educación en la Colombia decimonónica –la batalla de las políticas de la moral– y situar en él la llamada “querrela benthamista”, en tres partes:

La primera identifica los proyectos políticos para el gobierno moral para la nación que surgieron desde el momento de la independencia de España, y se encarnaron en las figuras emblemáticas de los dos “padres de la patria”: Simón Bolívar y su proyecto de Cuarto Poder o “Poder Moral”, y Francisco de Paula Santander y su grupo de abogados que impulsaron la moral utilitarista de J. Bentham y el “sensualismo” o *Ideología* de Destutt de Tracy.

La segunda parte reconstruye el proceso de reorganización de la educación secundaria en Colombia entre 1821 y 1880. Acá se describen las variaciones que el lugar y el canon de los estudios filosóficos fue sufriendo a través de los cambios políticos y de saber introducidos en los planes de estudios a lo largo del siglo XIX.

La tercera se detiene en la Reforma educativa liberal lanzada entre 1868 y 1880, El enfrentamiento de las “políticas de la moral” llegó esta vez hasta el punto de una sangrienta guerra civil, en 1876, denominada “guerra de las escuelas”. Pero a través de esta descripción se rastrean los mecanismos de conciliación y negociación –*Tesis e Hipótesis*– que se desplegaron desde ambos bandos alrededor del contenido de la moral en los programas escolares y de la nueva distribución de funciones morales asignadas a los maestros y a los curas.

Los capítulos cuarto y quinto son el laboratorio de las hipótesis y métodos que sostienen esta investigación, explorando la pregunta de ¿por qué una disputa sobre el origen de las ideas llegó a ser el momento culminante del enfrentamiento entre políticas de la moral en Colombia, al comenzar la década de 1870?

El “tiempo real” de los dos capítulos está centrado sobre un solo lugar y un solo episodio: Bogotá, y la “Cuestión Textos” de 1870. Fue ésta un peritazgo académico sobre la conveniencia de adoptar oficialmente, como texto de filosofía, un compendio de los *Elementos de Ideología* de Antoine Destutt de Tracy. En sentido estricto, sus fuentes son los informes de cuatro profesores de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, representando las tres posturas intelectuales que ocupaban mayoritariamente el campo intelectual colombiano por esas fechas: el *sensualismo destuttiano* (profesores Ezequiel Rojas y Francisco Eustaquio Álvarez), el *eclecticismo cousiniano* (el rector Manuel Ancizar) y el *tradicionalismo católico* (Miguel Antonio Caro). En esta polémica, *tradicionalistas* y *eclecticos* coincidieron en que la obra de Destutt ya no estaba a tono con los avances de la ciencia. ¿Cuál era, entonces, la o las ciencias a cuyo nombre se hablaba? Estos dos capítulos son la respuesta a esta pregunta a través de un

análisis detallado de la estructura epistémica de las tres posturas: el capítulo cuarto se ocupa del *sensualismo* y el *eclecticismo*; y el quinto, del *tradicionalismo católico*, lo cual implica hacer travesías por las *configuraciones epistémicas* –la “clásica” y la “moderna”, localizadas entre el siglo XVII y comienzos del siglo XX-, en función de situar los efectos de la ruptura que entre estos dos *campos de saber*, dio nacimiento a las ciencias humanas contemporáneas, en cuyo vórtice, sostenemos, se debe situar la búsqueda de la *filosofía cristiana* en el siglo XIX.

En el cuarto capítulo se halla, por así decirlo, el corazón teórico de esta investigación analizando los textos colombianos y europeos a la luz del análisis arqueológico sobre el nacimiento de las ciencias humanas que propone *Les mots et les choses*: el estatuto de “la subjetividad” cambia con el salto epistemológico entre las ciencias racionales y las ciencias experimentales. Un recorrido por los tratados de la *Ideología* (Lógica, Gramática e Ideología) muestra su noción del sujeto de conocimiento: la configuración epistémica racional asume una valoración negativa de la experiencia personal, una *desconfianza radical en el sujeto empírico de experiencia*, y considera que “la subjetividad”, o más exactamente la experiencia individual, es el lugar o la fuente del error. El cousiniano Manuel Ancízar, rector de la Universidad introduce una distinción entre *ideas objetivas* –las que provienen del mundo exterior- e *ideas subjetivas* –las que el sujeto posee a priori- que procede del *Tratado del raciocinio experimental* de Claude Bernard, Ancízar marca la emergencia del régimen epistémico empírico-trascendental en las instituciones de saber en Colombia. Se constata que la doctrina de la verdad de Carrasquilla tiene una estructura análoga a esta. Por otro lado, se describen los efectos de la reforma educativa cousiniana para la enseñanza de la filosofía en Francia, mostrando analogías y diferencias con lo que va ocurriendo en Colombia.

El capítulo quinto, está dedicado al análisis del *Informe* del tradicionalista M. A. Caro, y al de la obra del filósofo catalán Jaime Balmes, “precursor del neotomismo” y una de las fuentes no sólo de M. A. Caro sino de los neotomistas colombianos aún hasta la década de 1970. Este capítulo analiza el estado –la configuración conceptual- de la filosofía católica en Colombia en el momento en que se introduce el neotomismo. Caro está ya usando elementos de la epistémica experimental, aquella a la que pertenecen, *mutatis mutandi*, Kant y Comte, pero apoyado en otra ciencia positiva, la filología, y también acudiendo al método según Claude Bernard. En este capítulo se van mostrando cuáles son las relaciones epistémicas que pueden reconocerse entre balmesiano, kantismo, positivismo y *neotomismo*. Al final, se extrae “la matriz epistémica” de la filosofía neotomista; mostrando las “filosofías” sobre las que se estructuró; y se retoma el proceso histórico de reorganización del saber en Colombia tras la Cuestión Textos (1870-1882), constatando que en la década de 1880 la distinción ideas subjetivas/objetivas, fue introducida masivamente en los manuales escolares para la formación de maestros.

El capítulo sexto se centra en dilucidar el contenido epistemológico y político de la distinción entre “paleotomistas” y “neotomistas” a nivel global, para ver hasta dónde

tiene fundamento el que ésta haya sido utilizada como categoría de análisis histórico para explicar la dinámica del movimiento de restauración del neotomismo, que en algunos casos ha sido simbolizada en la oposición Roma/Lovaina.

Considerando los “paleo” y los “neo” como dos especies del género neotomismo, se analiza el “ala neotomista”, el proyecto que tuvo como cabeza visible a monseñor Mercier y su Instituto superior de Filosofía de la Universidad católica de Lovaina, y que tuvo seguidores en muchos lugares, incluso en Roma. Habiendo ya establecido que el proyecto restaurador, para salvar la verdad católica ante el mundo secular y científico, debía salvar una epistemología para salvar una metafísica, este capítulo recorre la problemática de la constitución de los tratados principales del canon neotomista, en especial el de metafísica y el de epistemología; mostrando además cómo, al tratar de integrar los métodos experimentales bajo los métodos racionales, llegaron prácticamente al fracaso. Salvo el tratado de Psicología.

El séptimo capítulo se ocupa de la introducción de la filosofía neotomista en Colombia, en dos partes: una primera parte documenta la manera como llegó a este país la “cartografía bipolar Roma/Lovaina”, y el modo como el neotomismo colombiano se situó frente a ella y gestionó sus tensiones internas. Una segunda parte, propone una exploración –con carácter preliminar– de las vías de entrada de este movimiento intelectual al país, como parte de la política romana y eclesial a fines del siglo XIX: la creación de una Universidad católica apoyada por la Santa Sede, la gestión diplomática de los Delegados Apostólicos de la Santa Sede, la formación del clero latinoamericano en centros europeos, y la “importación” de un buen número de comunidades religiosas docentes para encargarlas de la educación la juventud colombiana.

El capítulo octavo se ocupa de describir la operación de apropiación filosófica de los neotomismos realizada por el restaurador del tomismo en Colombia y su grupo intelectual, sacando a la luz el “rostro” del hombre que esta filosofía soñó para el país. Este último capítulo se divide en tres partes bien diferenciadas: la primera se ocupa de las características de filosofía neotomista tal como fue apropiada para Colombia en la obra de los filósofos-pedagogos rosaristas. La segunda se centra en la “noción de hombre” que esta filosofía propuso para la formación de la juventud colombiana en el sistema educativo; y la tercera es un Epílogo sobre la Filosofía Escolar como Cultura General.

1.

UNA MAQUINARIA DOGMÁTICA DE NEGOCIACIÓN...

SUMARIO:

Este capítulo está dedicado a presentar:

a. las preguntas que dirigen esta investigación sobre la introducción de la filosofía neotomista en Colombia y su persistencia a lo largo de más de cien años en el sistema educativo nacional.

b. una introducción al contexto histórico de las relaciones Iglesia-Estado en los siglos XIX y XX, gracias al cual esta filosofía llegó a tener una presencia significativa en la vida religiosa y política de este país.

c. la opción de método, que consiste en tomar como ámbito del análisis al sistema de educación secundaria, y en él, a los manuales escolares de filosofía, considerados como piedra angular de la formación intelectual y moral de la juventud letrada para vivir en la *sociedad moderna*.

Esta presentación se estructura en cuatro partes. En la primera y en la última, se establecen los puntos extremos de un proceso de polémicas recurrentes sobre el valor de la filosofía (escolástica y/o moderna) para la formación de la juventud letrada en Colombia. Y en las dos partes centrales se presenta el panorama histórico de la “restauración de la filosofía neotomista” en Colombia.

Para marcar esos hitos extremos, se examinan dos documentos bien opuestos, tanto cronológicamente como en contenido, pero ambos de gran valor emblemático. El primero es una Fábula, escrita en el año de 1791 por un canónigo bogotano, ironizando sobre las querellas generadas por el movimiento ilustrado criollo acerca de si en las Universidades del entonces Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia, debían enseñarse los textos de la “filosofía moderna” o los de la “añeja escolástica”. El segundo documento, que data del año 1968, es un Informe sociológico producido por una organización católica internacional sobre los contenidos y estructura del bachillerato colombiano, el cual concluye que los textos y los programas oficiales de filosofía entonces al uso eran de orientación neoescolástica, y que debían ser reemplazados pues sus contenidos, a pesar de cierta apertura en algunos, se oponían a los valores del desarrollo.

Entre estos dos hitos se tiende el hilo conductor de esta investigación: que la “restauración del tomismo” lanzada para todo el catolicismo occidental por la Encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879), constituye un singular fenómeno que consistió, para la Iglesia católica, en dotarse de un *instrumento intelectual de adaptación a las sociedades modernas* —o en vías de modernización— hecho a la vez de dogmatismo y de flexibilidad. Y que por tanto, localizar esta “restauración” en el horizonte más vasto y secular de las polémicas entre “Antiguos” y “Modernos” por el control de los textos que debían utilizarse en el sistema educativo, constituye una buena, aunque poco explorada pista para la comprensión de tan complejo fenómeno.

En tal perspectiva, las partes segunda y tercera del capítulo presentan los datos –y los problemas- centrales de esa “restauración” en Colombia. En la segunda parte se introduce al lector en el contexto histórico colombiano de la segunda mitad del siglo XIX: fin de un régimen liberal secularizador en 1886, y ascenso al poder de una alianza de liberales positivistas y conservadores tradicionalistas (autodenominada “La Regeneración”), la aprobación de una Constitución confesional y un Concordato con la Santa Sede que puso el sistema nacional de enseñanza en manos materiales e intelectuales de la Iglesia católica, y la subsiguiente adopción de la filosofía neotomista como “filosofía oficial” del sistema; un régimen de relaciones Iglesia-Estado que continuó operando sin solución de continuidad hasta la reciente Constitución de 1991, a pesar de las reformas intentadas durante un nuevo ascenso del liberalismo al poder, entre 1930-1946.

En la tercera parte, a partir de las querellas alrededor de la biografía –hasta hoy inacabada- del restaurador colombiano del neoescolasticismo y rector vitalicio del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario de Bogotá, monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930), se presentan las paradojas de este movimiento filosófico.

La valoración histórica de la figura y la obra de Monseñor Carrasquilla, en efecto, no ha logrado un consenso: por un lado, Carrasquilla proclamó su adhesión al neotomismo progresista y abierto a las ciencias propuesto por el cardenal belga Desiré-Joseph Mercier (1851-1926), fundador del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, afirmando a todo trance que la doctrina tomista ofrecía una síntesis de lo Antiguo y lo Moderno, de la Tradición y la Novedad, de la Ciencia y de la Fe, y se ganó el aprecio de no pocos dirigentes liberales de talla que fueron sus alumnos. Pero de otro lado, Carrasquilla fue uno de los inspiradores de las complejas y sutiles políticas discriminatorias frente al liberalismo que las Conferencias Episcopales colombianas, en aplicación de las directrices de la Santa Sede, mantuvieron entre 1908 y 1957. Acá se analizan las conexiones entre las directrices romanas, los documentos de las Conferencias Episcopales colombianas y las tesis enseñadas por monseñor Carrasquilla y los jesuitas colombianos en sus manuales de filosofía, mostrando las tensiones internas de esa “maquinaria dogmática de negociación”. La propia filosofía de Carrasquilla aparece como una conciliación o mezcla paradójica entre autores llamados “paleotomistas” (o “tomistas romanos”) y autores “neotomistas *stricto sensu*” (o “tomistas lovanistas”, encabezados por el propio Mercier), distinción que ha hecho carrera en la actual historiografía europea sobre el tema.

El capítulo se cierra mostrando que este *quid pro quo* entre las figuras de Carrasquilla y Mercier recorre los manuales neotomistas colombianos, con la notable constatación de que sólo el último de ellos, publicado en 1965 y reeditado hasta 1975, resulta ser el primer manual colombiano que presenta una real asimilación del canon neotomista que Mercier y la Escuela de Lovaina habían propuesto desde 1905.

BALANCE

Al final del recorrido de este capítulo, salen a luz una serie de preguntas sobre la significación la filosofía neotomista en la historia colombiana, que reclaman una explicación analítica más allá de la interpretación hoy mayoritaria entre la historiografía nacional, la cual ha cerrado prácticamente el “*dossier*” responsabilizando a la hegemonía neotomista del retardo e incluso de la frustración del proceso de modernidad en Colombia. Pero, ¿fue entonces sólo por sus relaciones con el poder político y el Estado como la filosofía neotomista, dogmática y anticientífica, pudo sobrevivir tan largo tiempo en Colombia? ¿O bien, hay que aceptar que el tomismo colombiano pudo sostenerse gracias a cierta evolución de orden filosófico que le dio un grado de credibilidad adecuado a los criterios de científicidad y secularidad que se impusieron progresivamente en la sociedad colombiana desde el movimiento Ilustrado de finales del siglo XVIII?

La recurrencia de las “querellas de textos” en la historia nacional, que es anterior y posterior al movimiento neotomista, indica que la explicación meramente político-ideológica es insuficiente, pues justamente esta filosofía se presenta como la “filosofía católica” que es capaz de sostenerse y debatir en el régimen de *veracidad y credibilidad* propio de la sociedad moderna, la ciencia, y que su lugar por excelencia es el sistema escolar. De modo que si se trata de desentrañar cómo esta filosofía pudo mantener su credibilidad y su prestigio intelectual en medio de una sociedad cada vez más secularizada y científizada, se imponen dos decisiones correlativas de método:

- Por una parte, es necesario estudiar este movimiento no sólo en su nivel político-ideológico limitado al contexto de las relaciones Iglesia-Estado en Colombia-, sino también, y de modo particular, en el nivel del saber, esto es, tanto en la historia de sus construcciones epistemológicas como en su institucionalización pedagógica en el campo de la racionalidad científica de la Modernidad occidental.

- Por otra parte, no es posible mantener el análisis del fenómeno neotomista sólo como una característica idiosincrásica de la Iglesia y la sociedad *local* colombianas, sino analizarlo a la luz de las tensiones que atravesaron el ámbito *global* del neotomismo como política eclesial de conjunto.

He aquí porqué el capítulo siguiente se dirige a examinar la historiografía general del movimiento neotomista, y a analizar la arquitectura filosófica del “texto fundador” de este movimiento, la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII, proclamada el 4 de agosto de 1879.

2.

**EL LABERINTO NEO-GÓTICO:
DEL “SYLLABUS” A LA “ÆTERNI PATRIS”**

SUMARIO:

Este capítulo tiene tres propósitos:

a) Discutir las principales corrientes de interpretación historiográfica sobre el movimiento neotomista como alternativa católica para la sociedad occidental moderna.

b) Examinar las características de saber (o estructura epistémica) del neotomismo -y sus tensiones internas-, en su documento fuente, la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII (4 de agosto de 1879).

c) Proponer un juego de herramientas teóricas para describir el neotomismo dentro del campo de los saberes tal como se configuró a partir del siglo XIX, y a la vez, precisar el uso de nociones interpretativas como “Modernidad”, “Tradición”, “Secularización”, “Poder Espiritual”, “Filosofía cristiana”, y otras relacionadas.

Estos objetivos se abordan en seis acápites. El abordaje de la Encíclica requiere de un trabajo preparatorio que se efectúa en los tres primeros de ellos.

En primer lugar, una breve alusión a la situación del catolicismo tras el *Syllabus* de 1864, documento que pareció marcar el “punto cero de la conciliación con la sociedad moderna”, permite confirmar la hipótesis de partida, de que la Iglesia requería de un instrumento de negociación para no quedar bloqueada sin sacrificar la ortodoxia: es la doctrina de la *Tesis y la hipótesis*.

En segundo lugar, se aborda la fuerte diversidad de interpretaciones histórico-doctrinales sobre la naturaleza filosófica y política de este “retorno al pensamiento medieval como respuesta católica frente a la Modernidad”: al abordar la descripción (a) de los “antecedentes” de la Encíclica, o (b) de los “orígenes” del neotomismo, o (c) hasta dónde se fue fiel al pensamiento original de Santo Tomás; el historiador de las ideas se topa contra la dificultad de que en este terreno, cualquier hecho o descripción del estado intelectual del catolicismo después de la Revolución Francesa se revela dependiente de las opciones teóricas y metodológicas que los autores han tomado previamente. Así, se examinan varios temas que se han convertido en tópicos de las historias del neotomismo:

- ¿Fue el neotomismo un justo medio entre las tendencias racionalistas y o fideístas – tradicionalistas- que proliferaban a comienzos del siglo XIX?

- ¿Fue éste un movimiento de “revolución” (una “filosofía impuesta por decreto”), o una “restauración” (el “complot de una minoría” nostálgica del pasado de cristiandad medieval), o de “renovación” (“surgido espontáneamente como reanudación de algunas tradiciones”);

- ¿Hasta dónde el neotomismo pudo verse libre de influencias de las filosofías con que se enfrentaba y rodeaba a la vez, como el cartesianismo o el wolfismo? ¿Fue una cierta forma de eclecticismo o un sistema de diferenciación frente a las mezclas?

- El más sonado de los conflictos de interpretación: “la cartografía bipolar”, el doble origen del neotomismo, uno “romano” (cerrado, dogmático y e intransigente) y el otro “lovanista” (abierto, dialogante y flexible): dos polos y dos estilos: el *paleo* y el *neo*.

Al final del recorrido historiográfico, si de un lado queda claro que el Neotomismo es una monumental y laberíntica Querrela de Textos que se prolonga hasta los debates históricos actuales; del otro emerge, impertérrita, la postura oficial neotomista: ella se presenta como la Filosofía Perenne que está más allá de todas las pugnas y extremos, es como la clave de bóveda de una catedral gótica, el punto de unión de todas las fuerzas. Un análisis comparativo con doctrinas como el positivismo o el socialismo, permite afirmar que estas fuerzas católicas están en tensión alrededor de la reconstitución del “poder espiritual”, ante un proceso general de reconfiguración del gobierno moral de los sujetos en las sociedades capitalistas occidentales y occidentalizadas.

Por ello, en la cuarta parte del capítulo se examina, paso a paso, la arquitectura conceptual de esa “clave de bóveda”, la encíclica *Aeterni Patris*, en busca de su diagnóstico sobre la “causa del mal de la sociedad” y de su método de resolución de las tensiones: allí se hallará también la clave de todas las polarizaciones y querellas. Este examen –a la vez historiográfico y teórico- da lugar a varias constataciones:

- Hay una jerarquía de saberes: la filosofía comanda la pirámide formada por las ciencias y la teología.

- La *filosofía cristiana* es concebida bajo cuatro acepciones a la vez alternativas y simultáneas: como una *filosofía separada* de la teología que es necesario elaborar para situarse en la lógica racional de los laicos, pero no debe dejar de ser una *filosofía católica* comprometida, es también una *Filosofía perenne* que contiene los principios universales e inmutables de la razón, pero se define también como un *tomismo de estricta observancia* para prevenir heterodoxias.

- Este juego de “definiciones” en tensión entre sí, es presentada por la encíclica, sin embargo, bajo la idea de un sistema filosófico escolástico coherente y armónico, “sintetizado” por Tomás de Aquino, reconociendo en los otros escolásticos apenas “diferencias secundarias”. Hay una narrativa histórico-mítica de la caída y ascenso del escolasticismo y su valor redentor para el presente.

- Se detecta la presencia de una epistemología de la razón deductiva y un método geométrico de axiomas y corolarios basado en el enunciado: “los falsos principios producen las doctrinas erróneas y éstas a su vez los desvíos morales y estéticos”. La filosofía cristiana debe proporcionar los principios racionales correctos.

- Las relaciones razón/fe se ven atrapadas en la discusión moderna entre la objetividad y la subjetividad, entre racionalismo e irracionalismo, en busca de fortalecer, por vías epistemológicas, la razonabilidad de la fe de *los simples* y de los *savants*, y a la vez mantener la adhesión a la autoridad del magisterio eclesiástico.

- La “precisa imprecisión” de los criterios propuestos por la encíclica para establecer cual es la línea tomista pura y cuáles sus desviaciones es otra fuente de polarizaciones, tanto como de conciliaciones y mezclas, que deberán ser explicadas.

- Y se trata, efectivamente tanto de una “política escolar” para evitar la corrupción de la juventud, para formar el nuevo clero, como de una “política social” que propone una restauración del orden cristiano integral.

Finalmente, la quinta y sexta partes están dedicadas a la sistematización teórica de estos hallazgos. Primero, con la ayuda de una técnica de análisis estructural de contenidos (Greimas-Hiernaux) y el análisis de las funciones -doctrinales, apologéticas, pedagógicas y profilácticas- asignadas a la filosofía neotomista (según É. Poulat), se construye una matriz que revela las cuatro alternativas teóricas posibles para la “filosofía cristiana” buscada, y su composición en relación con las salidas a la tensión entre Razón y Fe. Se propone mantener la exploración histórica en dos planos analíticos: uno, el análisis epistémico apoyado en la arqueología del saber de M. Foucault, según el cual se renuncia a remontar las querellas hacia atrás en busca del origen de la teoría tomista pura, y en lugar de ello, se embarca en comparar los enunciados neotomistas con los de las filosofías contemporáneas frente a las cuales entró en competencia. Y dos, habiendo detectado en el discurso neotomista un nivel narrativo que sirve de “colchón” para matizar las fuertes tensiones conceptuales, se acudirá a algunos recursos del “esquema actancial” propuesto por la semántica estructural de A. J. Greimas.

Segundo, se explicita la teoría política usada acá para leer la restauración del tomismo, optando por dejar de lado un poco las teorías de la secularización, y acogiendo la tesis foucaultiana sobre la transformación histórica de las “tecnologías de poder pastoral”; lo cual permite situar el neotomismo no sólo en relación a la historia interna de la Iglesia católica, sino en relación a los procesos de conformación de las modernas relaciones poder-saber en función del gobierno (pastorado) de los sujetos: lo que podría llamarse “políticas de la moral”.

pero específicas de las ciencias, la ley, la cultura y la ética. Se puede pensar en regímenes de Veracidad y de Credibilidad dirigidos hacia la Individualidad, regidos por las instancias de la Ciencia y el Mercado: estos serían los componentes estructurales –no se trata “sólo de discursos”- de esas *políticas de la moral*, a la vez tan discretas y tan beligerantes.

Buscando situar en algún punto de este amplio horizonte mi lectura del neotomismo, haré de los manuales de filosofía –tanto confesionales como laicos- utilizados en un país poscolonial latinoamericano, una especie de laboratorio para intentar una salida del laberinto.

BALANCE

El ejercicio de balance historiográfico nos ha mostrado que si la “restauración neotomista” fue en sí misma una monumental Querrela de Textos, su historiografía es, hasta hoy en día, una prolongación de tales laberintos. Ello nos exige desprendernos de esa polarización interminable, para lo cual se requiere un salto teórico, no para remontarse a un origen anterior a toda querrela, sino para buscar el mecanismo permanente que preside y explica tal proliferación.

Es necesario, ante todo, tomar distancia frente a la “cartografía bipolar Roma/Lovaina”: se tratará de asumirla como un dato histórico a explicar, no como la explicación histórica misma. Por ello, esta investigación toma la vía larga: no se trata de ilustrar esa bipolaridad con o en “el caso colombiano”, sino más bien, de someter a examen la consistencia tanto conceptual como histórica de tal cartografía, usando un tejido de documentos colombianos y europeos como revelador. De ahí la decisión metodológica de estudiar estas fuentes en función de detectar su lugar de nacimiento y su ubicación dentro del campo de saber en que se nutrieron. Y en primer lugar, hacerlo con la encíclica *Aeterni Patris*, inquiriendo su modo de ligar *lo nuevo y lo viejo*.

Los resultados de haber combinado ambos ejercicios son contundentes:

- La polaridad Lovaina/Roma, -que se sostiene en una serie de parejas: una teórica (Filosofía/Apologética) y una política (Progresistas/Retrógrados)-, es en realidad un juego de oposiciones complementarias, que son, en últimas, la manifestación del funcionamiento mismo de esa “maquinaria dogmática de negociación” que fue el neotomismo.

- La polaridad fundadora de esa maquinaria, su mecanismo de base es en verdad cuádruple: *Filosofía separada, filosofía cristiana, filosofía perenne, neotomismo estricto*, son opciones que aparecen como divergentes, dando lugar a sendos tipos de neotomismos. Pero en el fondo forman una matriz única que puede presentar diversas combinaciones o énfasis en alguno de sus componentes, pero éstos no pueden prescindir de su interrelación para mantener el equilibrio, y asegurar la eficacia del dispositivo dogmatismo/adaptación. Por ello no puede decirse que la encíclica instauró una (o La) Filosofía cristiana con un contenido ya fijado; ella lanzó a la intelectualidad católica a la búsqueda de esa filosofía: esa era una tarea típicamente moderna, y los intelectuales católicos la hicieron en condiciones y con herramientas de las filosofías modernas de que disponían. La historia que se impone hacer es la de cómo se hizo esa búsqueda.

- La encíclica nos da las primeras pistas de comprensión: el texto pontifical deja traslucir no sólo una forma de hacer filosofía sino un modo de hacer que la filosofía resuelva los problemas, y tal estilo tiene una “marca de fábrica”: el análisis del documento nos permite sospechar que se trata del *orden deductivo de las razones*, lo que algunos han llamado “racionalismo” o “cartesianismo” o “intelectualismo”. Pero estos epítetos son secundarios, lo que hay que preguntarse ahora es cómo funcionaba esta arquitectura epistémica y hasta dónde sus formas determinaron la forma decimonónica del tomismo, una de las filosofías cristianas buscadas para –hipótesis teórica– reposicionar al catolicismo en la batalla moderna por el gobierno moral de los sujetos.

- Finalmente, aparece más claramente cuál fue el camino filosófico que debió imponerse como tarea el neotomismo: si trataba de salvar una Ética –la católica–, se debía salvar una Metafísica. Lo cual, partiendo de la configuración epistemológica en la que se insertaba la encíclica, sólo se podía lograr salvando una Epistemología: el éxito o fracaso de la empresa gravita sobre la cuestión de cómo conoce el sujeto, de cómo se asegura llegar a la verdad. Esta parece ser la clave para rastrear la organización del canon de los manuales escolares y las querellas a su alrededor. Pero ¿cómo saber cómo es que el sujeto conoce? ¿Con qué saberes, qué método, qué conceptos, qué razón? ¿La encíclica asegura que la filosofía del Angélico Doctor asegura a los católicos, simples o ilustrados, la doctrina sana para seleccionar “la parte de verdad que todos los sistemas filosóficos encierran”.

3.

EL LABERINTO BARROCO:

**NEOTOMISMO,
POLÍTICA EDUCATIVA
Y
PODER ESPIRITUAL
EN EL SIGLO XIX COLOMBIANO**

SUMARIO:

La versión oficial de la restauración del neotomismo en Colombia, escrita en 1915 como una “Historia de la filosofía”, presenta a éste, a la vez como la resolución y el coronamiento de “las principales batallas filosóficas que se libraron en nuestro país entre 1826 y 1886”: querellas alrededor de la adopción, para el sistema de enseñanza pública oficial, de la filosofía *utilitarista* de Jeremías Bentham y la *Ideología* de Antoine Destutt de Tracy. A esta liza entrarían, a partir de 1870, otros personajes al parecer más tímidos: el *eclecticismo* de Victor Cousin y el *tradicionalismo* francés, y en los años 1880 el *positivismo* de Herbert Spencer, hasta cuando la restauración neotomista, iniciada en 1878, habría restablecido, por fin, “el equilibrio entre materialismo e idealismo”.

El programa de trabajo que esta investigación se propone a partir de ahora, es el de reconstruir este recorrido, según el método asumido -situar las “querellas filosóficas” en los campos de saber que fueron su condición de posibilidad- y desde la perspectiva teórica enunciada -la conformación de dispositivos para el gobierno moral de los sujetos-.

Este capítulo tiene una intención sintética y panorámica: se ocupa de presentar el marco de las relaciones entre política, moral y educación en la Colombia decimonónica –la batalla de las políticas de la moral- y situar en él la llamada “querella benthamista”, en tres partes:

1º. La primera parte se propone identificar los proyectos políticos para el gobierno moral para la nación, que surgieron desde el momento mismo de la independencia de España, y se encarnaron en el enfrentamiento entre las figuras emblemáticas de los dos “padres de la patria”: Simón Bolívar y su proyecto de cuarto poder o “Poder Moral”, y Francisco de Paula Santander y su grupo de abogados que impulsaron la moral utilitarista de J. Bentham y el “sensualismo” o *Ideología* de Destutt de Tracy. La evolución de este enfrentamiento se describe a su vez, en tres fases: 1816-1830, período en que el proyecto de “poder moral” bolivariano trata de imponerse. Enseguida, 1830-1842, cuando la hegemonía se invierte a favor del grupo benthamista. Y luego, desde mediados de la década de 1840, cuando estos proyectos por la hegemonía moral se expresaron a través de los dos partidos tradicionales de la historia colombiana hasta hoy, el liberal y el conservador, atravesados por las luchas de asociación/oposición a la Iglesia católica.

Visto en su superficie política, el fenómeno se presenta como un enfrentamiento secularizador entre la moral religiosa –de cuño barroco y colonial- y una moral civil -de corte liberal utilitarista-, conflicto que devino en un mecanismo político bipartidista alimentado por una fanatización religiosa fratricida, que configuró la historia política del país hasta 1957. Sin embargo, el dispositivo de fondo se revela más complejo: por un lado, el proyecto utilitarista liberal –en diversos grados de anticlericalismo- se reconoce en un objetivo común: “dar un fundamento científico a la moral de Jesucristo”.

Por su lado, el proyecto de “Poder Moral” de Bolívar puede describirse como un intento de crear un sucedáneo estatal del poder pastoral religioso, cuyo fracaso dio finalmente origen a la alianza del partido conservador con la Iglesia católica: pero es también un proyecto de “reforma moral” frente al catolicismo barroco y a un clero anquilosado que no parecían suficientemente racionales para fundar un orden social.

2. La segunda parte reconstruye el proceso de reorganización de la educación secundaria en Colombia entre 1821 y 1880. La institucionalización de la filosofía neotomista coincidió con el proceso de organización del sistema educativo moderno (1892) escalonado en tres niveles ascendentes, cuyo nivel intermedio, *el bachillerato*, se “corona” con los estudios de filosofía. Aquí se describen las variaciones que el lugar y el canon de los estudios filosóficos fue sufriendo a través de los cambios políticos y de saber introducidos en los planes de estudios a lo largo del siglo XIX.

Este proceso, iniciado en 1821, puede describirse como el “estallido del canon wolfiano de la filosofía” introducido desde fines del siglo XVIII (Lógica, Física, Metafísica, y Ética). Un estallido que consistió en la proliferación de múltiples materias (cátedras) que se abrían o cerraban al vaivén de la economía y la política, y sometidas a la dispersión en múltiples instituciones educativas independientes (Colegios o Casas de Educación), que fueron sostenidas por las fuerzas locales que buscaban independizarse del régimen universitario central.

Con la fundación de la Universidad Nacional en 1867 se vuelve al camino de ordenar una la secuencia de estudios, y a pesar de que la reorganización de la facultad de Literatura y Filosofía fracasa, al no haber podido separar los estudios primarios de los preparatorios universitarios, desde allí la filosofía empieza a ocupar, desde 1878, la “cima” de los estudios de bachillerato –aún considerado como estudio universitario–.

3. La tercera parte se detiene en la Reforma educativa liberal lanzada entre 1868 y 1880, período decisivo –que se soslaya, significativamente, en el relato triunfal de Rengifo– durante el cual el viejo proyecto santanderista de institucionalización de un “nuevo poder moral” a través de la educación, se juega a fondo la carta de reformar el sistema escolar primario, llegar al pueblo y formar la infancia “sustituyendo al cura por el maestro”: uno de sus puntos álgidos fue la prohibición de la enseñanza religiosa en las instituciones oficiales. El enfrentamiento de las “políticas de la moral” llegó esta vez hasta el punto de una sangrienta guerra civil, en 1876, denominada “guerra de las escuelas”. Pero a través de esta descripción se rastrean los mecanismos de conciliación y negociación –*Tesis e Hipótesis*– que se desplegaron desde ambos bandos alrededor del contenido de la moral en los programas escolares y de la nueva distribución de funciones morales asignadas a los maestros y a los curas.

BALANCE:

1. A través de este recorrido tras la pista de los proyectos de gobierno moral para la sociedad colombiana, y más allá del enfrentamiento bi-partidista nutrido por la “cuestión religiosa”, se pone en evidencia que estaba en juego una “cuestión moral” sobre la cual los intelectuales de ambos bandos compartían una estructura común de saber: la denominaban “método o ciencia racional”, un “orden de las razones o principios”. Este “orden racional” aparece como análogo al ya detectado en la encíclica *Aeterni Patris*, y empieza a aparecer como un substrato de saber tanto en Europa como en Colombia.

2. El proceso de “estallido del canon wolfiano” produce una deriva por la cual se fueron separando poco a poco la literatura, las matemáticas y la física de “la filosofía”, produciendo un doble efecto:

- el desprendimiento y “flotación” de los cursos de ciencias particulares –físicas y matemáticas-, a través de un vaivén entre reformas centralizadoras y libertades federalizantes, y un forcejeo por independizar un grupo de “materias preparatorias” para los jóvenes en las instituciones provinciales. Éstas, aunque no alcanzaron finalmente a sostener facultades universitarias preparatorias, condujeron a la crisis del modelo de Facultad universitaria de Filosofía y Letras heredada del período colonial, mezclando asignaturas sin orden ni plan uniforme;

- la conversión de la Filosofía universitaria, finalmente, en una materia de educación secundaria, preparatoria para las carreras profesionales.

- un desdibujamiento del estatuto científico de la Metafísica a favor de las ciencias racionales del lenguaje, del pensamiento y de la moral: a lo largo del siglo se confirmará la desaparición, en el canon filosófico, del tratado de Metafísica, así como la persistencia de la Gramática General, *incluso en los programas enseñados por profesores católicos.*

Pero otro fenómeno sale a la luz tras este recorrido: que mientras los sostenedores de la moral religiosa y la moral jurídica se enfrentaban sin concesión sobre el tablado político por los principios teológico-filosóficos, una singular conciliación de saberes no siempre compatibles entre sí –la Ideología y la Metafísica, la Lógica, la Gramática y la Psicología- se efectuaba, de modo discreto, espontáneo y pragmático, en los planes de estudios y en las instituciones educativas. “Algo” parece haber, tanto en la estructura de estos saberes, como en la institución escolar, que debe ser esclarecido para entender este proceso. La parte final de este capítulo avanza una hipótesis sobre el rol de la Escuela en esa negociación, a partir de la Reforma Instruccionista radical.

3. El estudio de la reforma educativa liberal de 1868-1880, -fundación de la Universidad Nacional, reforma pedagógica de la escuela primaria, guerra civil de 1876-, permite señalar que el sistema de instrucción pública fue el lugar donde confluyeron todas las batallas por la reconfiguración del “poder espiritual”, pues cada bando estaba convencido que el control de la Escuela garantizaría a cada uno el triunfo de su proyecto ético. Pero, tanto la reorganización de la facultad de de Filosofía y Letras Universidad Nacional, como las posturas conciliadoras entre fuerzas pro-estatales y pro-eclesiales frente a la enseñanza primaria, son evidencia de que está surgiendo un “tercer principio de autoridad moral”, el pedagogo, dotado de un saber que le autoriza a decidir, con independencia de las dos autoridades éticas clásicas, la Iglesia y el Estado, cuál es la formación moral e intelectual que debe darse a los jóvenes en la Escuela: y ante ella, la escisión entre los dos proyectos morales parece devenir complementariedad.

En suma, esta década de 1870 se revela como una coyuntura de decisivas transformaciones en las “políticas de la moral”. Y los indicios señalan que la “querrela de textos” sostenida entre junio y diciembre de 1870 en la Universidad Nacional, acerca de la pertinencia científica y pedagógica de un compendio de la *Ideología* de Destutt de Tracy para la enseñanza de la filosofía, será el episodio revelador sobre lo que estaba en juego tanto en los substratos de saber como en las políticas de la moral.

4

**EL LABERINTO RACIONAL:
ENTRE SENSUALISMO Y ECLECTICISMO**

SUMARIO:

Los capítulos cuarto y quinto son el laboratorio de las hipótesis y métodos que sostienen esta investigación, explorando la pregunta de ¿por qué una disputa sobre el origen de las ideas llegó a ser el momento culminante del enfrentamiento entre políticas de la moral en Colombia, al comenzar la década de 1870?

En el nivel del relato histórico, el “tiempo real” de los dos capítulos está centrado sobre un solo lugar y un solo episodio: Bogotá, y la “Cuestión Textos” de 1870. Fue ésta un peritazgo académico sobre la conveniencia de adoptar oficialmente, como texto de filosofía, un compendio de los *Elementos de Ideología* de Antoine Destutt de Tracy. En sentido estricto, sus fuentes son los informes de cuatro profesores de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, representando las tres posturas intelectuales que ocupaban mayoritariamente el campo intelectual colombiano por esas fechas: el *sensualismo destuttiano* (profesores Ezequiel Rojas y Francisco Eustaquio Álvarez), el *eclecticismo consiniano* (el rector Manuel Ancizar) y el *tradicionalismo católico* (Miguel Antonio Caro).

En esta polémica, *tradicionalistas* y *eclecticos* coincidieron en que la obra de Destutt ya no estaba a tono con los avances de la ciencia. ¿Cuál era, entonces, la o las ciencias a cuyo nombre se hablaba? Por tanto, el cuarto y quinto capítulos, pueden ser descritos como la respuesta a esta pregunta a través de un minucioso análisis de la estructura epistémica de las tres posturas: el capítulo cuarto se ocupa del *sensualismo* y el *eclecticismo*;- y el quinto, del *tradicionalismo católico*.

Ahora bien, en el nivel analítico cuyo objeto son los campos de saber (“*configuraciones epistémicas*” o “*positividades*”), “el tiempo estructural” en que estos capítulos se despliega, discurre en varios planos, expuestos en fragmentos de amplitud variada:

a) el plano del *método arqueológico* -una modalidad de historia epistemológica desarrollada por M. Foucault-, implica hacer travesías por las *configuraciones epistémicas* -la “clásica” y la “moderna”, localizadas entre el siglo XVII y comienzos del siglo XX-, en función de situar los efectos de la ruptura que entre estos dos *campos de saber*, dio nacimiento a las ciencias humanas contemporáneas, y en cuyo vórtice, sostenemos, se debe situar la búsqueda de la *filosofía cristiana* en el siglo XIX;

b) el plano de la *narrativa actancial*, saca a luz un “héroe” que se transforma al atravesar una peripecia radical: el “espíritu humano”, que a causa de la experiencia individual era considerado por la *Ideología* como “el lugar del error”, sale convertido en otra cosa: un “sujeto trascendental”, a la vez “objeto empírico de las ciencias humanas” y “fundamento crítico de todo conocimiento”.

c) el plano de las *relaciones filosofía-pedagogía* obliga, siguiendo las fuentes, a desentrañar nudos y redes establecidos entre los “grandes” tratados de filosofía y los “pequeños” manuales escolares-, moviéndose entre la *Suma Teológica* del siglo XIII, la *Ratio Studiorum* del siglo XVI, la *Gramática* y la *Lógica* de Port Royal del siglo XVIII, el *Tratado del raciocinio experimental* del siglo XIX, hasta los manuales escolares de las varias escuelas filosóficas que circularon entre los siglos XIX y XX,

d) el plano del *espacio*, implica permanentes referencias cruzadas entre la metrópoli intelectual europea y la periferia, Europa y Colombia, entre lo global y lo local;

e) el plano de las *querellas filosóficas* conduce a establecer un juego de oposiciones y complementariedades entre sensualismo, eclecticismo, tradicionalismo, positivismo, kantismo y neotomismo;

f) el plano de las *políticas de la moral* lleva a hacer una travesía hasta las reformas educativas de la educación secundaria en Francia a fines del siglo XIX,

El recorrido del capítulo cuarto se hace en siete partes:

La primera parte abre tres entradas:

- una comparación semántica muestra analogías argumentativas entre la “Cuestión Textos” y la “Restauración del Tomismo” como Querellas de Antiguos y Modernos.

- una descripción del propósito filosófico de la *Ideología* explica el lugar privilegiado que le dio la intelectualidad liberal: era “la ciencia de las ciencias”, que no sólo proporcionaba el método para evitar todo error, sino para ordenar todas las ciencias, desde la lógica, las matemáticas, hasta las ciencias de la naturaleza y la economía política. Su lugar por excelencia sería la educación secundaria, lugar donde se iniciaba el proceso de enseñar a los jóvenes a pensar.

- una reflexión sobre las relaciones entre la obra original de Destutt y su compendio escolar, lanza una primera pregunta sobre las relaciones filosofía-pedagogía: ¿Cómo historiar los manuales escolares: como una “ciencia empobrecida” o como una “inevitable mediación”?

La segunda parte se ocupa:

a) de describir el “suelo epistémico” de la *Ideología*: nos remontamos hasta a la Gramática General y Razonada de Port Royal (1660), a partir de la cual se puede caracterizar esta “epistème clásica”: una organización del saber fundada en la idea de que “en la estructura del lenguaje articulado se reproducen las leyes del pensamiento”. Tras esta concepción de palabra-signo está la noción de signo matemático como signo perfecto; allí *conocer* significa “observar sucesivamente y con orden, para clasificar por semejanzas y diferencias, partiendo de lo más simple a lo más complejo”, efectuando una singular operación epistémica: situar en un cuadro las *representaciones* de las cosas, incluso las no mensurables, como un *encadenamiento* de identidades y diferencias, ordenadas gracias a un *análisis* de los signos al modo matemático –*mathesis*- o al *modo geométrico*.

b) de rastrear el momento en que se anudaron las relaciones entre Filosofía, Pedagogía y Ciencia que rigen la educación secundaria moderna. El viaje arranca desde la reforma ramista de 1543, pasa por la *Ratio Studiorum* y llega a la *Lógica* de Port Royal, para descubrirnos la matriz del “método racional” o analítico-sintético que estructuró los manuales escolares y el método pedagógico de la enseñanza secundaria.

La tercera parte es un recorrido pautado por los tratados de la *Ideología* (Lógica, Gramática e Ideología), mostrando su estructura y tensiones internas, sobre todo alrededor del sujeto de conocimiento: se evidencia que la configuración epistémica racional asume una valoración negativa de la experiencia personal, una *desconfianza radical en el sujeto empírico de experiencia*, y considera que “la subjetividad”, o más exactamente la experiencia individual, es el lugar o la fuente del error. La Pedagogía y la Ideología asumen la función de guiar el buen uso de las facultades intelectuales en la azarosa edad juvenil.

La cuarta parte es, por así decirlo, el corazón teórico de esta investigación, al encuadrar el hallazgo sobre el estatuto clásico de “la subjetividad” en un análisis de arqueología del saber. En *Les mots et les choses*, Foucault señala a la *Ideología* como “la última de las filosofías clásicas”, aquella que reduciendo el método racional al puro análisis de la sensación (“pensar es sentir”), anuncia el quiebre de la epistème de la representación, su desplazamiento por otra epistème, la de la crítica trascendental kantiana y de las ciencias del hombre. Pero no fue una evolución lineal: la soberanía de una “ciencia del Discurso” impedía la formación de unas “ciencias del Hombre”. Siguiendo el análisis foucaultiano de esta “crisis”, se destacan dos efectos, la ruptura de la ciencia racional en dos alas: la crítica trascendental del conocimiento –Kant- y aparición de las ciencias positivas de la vida, el trabajo y el lenguaje; dando lugar a su vez, a nuevas formas de metafísicas (científicas u “objetivas”).

Ello conduce a afirmar, (a) relaciones de implicación mutua entre *positivismo* y *kantismo*, lo que en términos arqueológicos se denominará “tensión entre lo empírico y lo trascendental”, y (b) las transformaciones de la epistème de la representación que dieron cuerpo a las *ciencias humanas* y a *la figura ambivalente del hombre como su objeto/sujeto*. A partir de allí, esta investigación deberá ligar dos problemas: cómo correspondió la reorganización del saber en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a la reconfiguración epistémica que experimentó la metrópoli cultural europea; y a su vez, determinar el lugar que la filosofía cristiana, y en particular el neotomismo, ocuparon en esa reconfiguración –tanto a nivel global como local-.

La *Cuestión Textos* se revela así, como el episodio local donde hizo eclosión esta “fisura”. La quinta parte se encarga de seguir la ruta que ésta tomó acá, siguiendo el informe del cousiniano Manuel Ancizar, rector de la Universidad y autor de un manual de Psicología. Al atacar el fundamento “sensualista” de la *Ideología*, introduciendo una distinción entre *ideas objetivas* –las que provienen del mundo exterior- e *ideas subjetivas* – las que el sujeto posee a priori- que procedía del *Tratado del raciocinio experimental* de Claude Bernard, Ancizar marca la emergencia del régimen epistémico empírico-trascendental en las instituciones de saber en Colombia.

La sexta parte se ocupa de estudiar con cierto detalle la alternativa ecléctica del rector Ancizar, mostrando, de una parte, el uso que los eclécticos hacen de la distinción entre ideas subjetivas/ideas objetivas –la “bisagra bernardiana”- para darle un estatuto racional a la fe y a la creencia; pero de otra parte, descubriendo cómo la postura del colombiano, a pesar de su salto epistémico, no se libera de sus apoyos en el saber clásico de la Gramática general.

La séptima parte, es un “excursus anti-cousiniano” que retoma el hilo analítico de las relaciones entre filosofía y pedagogía como elemento crucial de las políticas de la moral, a partir de la reforma de la enseñanza de la filosofía en Francia en 1872, una reacción contra la hegemonía cousiniana, encabezada el ala católica dirigida por monseñor F. Dupanloup. El panorama de los cambios en programas y cursos de filosofía, al vaivén de las pugnas Iglesia-Estado por la enseñanza secundaria, nos va mostrando que tras los rudos enfrentamientos y tensiones por el control de la filosofía en la enseñanza secundaria, se llevaron a cabo ciertas negociaciones y conciliaciones en función de las exigencias pedagógicas y políticas de la “escuela moderna”.

a las mudanzas de la política como a las exigencias cambiantes de la ciencia -o mejor, de las metafísicas científicas al uso en cada coyuntura-. Pero la máquina ha podido sostenerse, siempre renqueando y rechinando al ritmo convulso de las fuerzas que la atraviesan, a condición de que el método siga jugando su rol normalizador y polivalente. Pero aún nos resta por saber qué ha ocurrido cuando en esta coyuntura de “crisis epistémica”, el famoso método, por tanto tiempo dependiente del estilo racional, sufre una profunda modificación con la irrupción de las ciencias positivas, en particular con los métodos de la Biología experimental.

Por lo pronto, hemos aquí ante una “piedra de espera” a la que nuestra la ruta de investigación nos ha hecho arribar: la sospecha de que la Pedagogía se ha constituido ciertamente en un nuevo dispositivo de poder pastoral. Nuevo porque ha incorporado las tecnologías de normalización a las relaciones entre ciencia, religión y moral; y porque habiendo nacido silenciosamente entre el “ruido y la furia” de la batalla entre la Iglesia y el Estado, se convirtió en una hija bastante independiente de sus “padres naturales”. Tan independiente, que luego de que estudiemos el impacto de las ciencias positivas y humanas sobre la filosofía escolar y su pedagogía, la cuestión que surgirá es la de si, en lugar de caracterizar a la Pedagogía como *nuevo dispositivo de poder pastoral*, haya más bien que concebirla a ella misma como *una nueva forma de poder pastoral*.

La segunda parte de nuestra *Cuestión Textos* nos abrirá de modo privilegiado la puerta de este proceso cuando en ese país poscolonial que era la Colombia del último tercio del siglo XIX, se inicie la apropiación de las ciencias positivas o experimentales sobre el hombre, en una situación de crisis del liberalismo radical y de lento ascenso político y cultural de los intelectuales que *buscaban una Filosofía cristiana*.

BALANCE

Paso a paso, por un recurso de composición por fragmentos de contextura diversa, se van hallando los encadenamientos del “hilo de Ariadna” que nos conduce a través de estos laberintos:

A través de las analogías semánticas entre la “Cuestión Textos” y la “Restauración del Tomismo” como Querellas de Antiguos y Modernos se constata que ambas se inscriben en una problemática saber común, donde la Verdad tiene que validarse en la Historia, distinguiendo lo que es mutable y lo que es inmutable en ambas. Lo que acá aparece como una argucia argumentativa se revelará más adelante, a través de lo que se llamará “bisagra bernardiana”, como una estructura epistémica común.

Una parte de los elementos de tal estructura procede del proyecto de sostener el orden social a partir de un ordenamiento de las ideas, cuyo instrumento fue la Ideología como “ciencia de las ciencias”, que estuvo vigente en Colombia entre 1826 y (\pm) 1883. La “Cuestión Textos” de 1870 será entonces, no sólo el rechazo a un manual desueto, sino la manifestación local de la “crisis” de toda una matriz epistémica.

La descripción de la configuración epistémica “clásica” o “racional” descubre las características fundamentales del saber común que produjo las distintas versiones de ese “orden de las razones natural al entendimiento humano” que se ha detectado, ya en la encíclica *Aeterni Patris*, ya en los *ideólogos*, liberales o conservadores: el método o *more geometrico*: una organización piramidal descendente, desde los axiomas o principios, hasta los corolarios, conclusiones y escolios. El excursus hacia el período renacentista aporta dos precisiones centrales para esta investigación:

- que fue con este método sintético-analítico con el que los humanistas y reformadores del siglo XVI reorganizaron la tradición filosófica aristotélica y escolástica; y ésta fue la versión del tomismo que, tras las huellas del jesuita Francisco Suárez o el dominico cardenal Cayetano, llegaría a los restauradores neotomistas del siglo XIX.

- que la matriz humanista que estructuró el método pedagógico de enseñanza de las ciencias a partir de la filosofía, en el nivel de la enseñanza secundaria; estabilizó a largo plazo ciertas funciones de tratamiento del saber: separación de los conocimientos en campos disciplinares jerarquizados (*operación epistemológica*); fijación de las doctrinas correctas y las erróneas (*operación dogmática*); selección, orden y método de exposición de los contenidos (*operación pedagógica*); dosificación, delimitación, inclusión y exclusión de contenidos (*operación profiláctica*). Por tal conjunto de procedimientos, “la enseñanza, habiéndose así posesionado ella misma de la dialéctica, instrumento de la filosofía, inevitablemente termina por incluir toda filosofía. La filosofía llega a ser lo que uno *aprende* cuando es *enseñado* en la escuela” (W. Ong): los manuales no serán entonces un producto indeseado de los saberes académicos, sino su forma de existencia institucional en la Escuela de este *quid pro quo* entre pedagogía y filosofía.

El recorrido por los *Elementos de Ideología* de Destutt, lleva a una constatación contundente: para toda la configuración clásica, mantener la soberanía del Discurso implica necesariamente mantener una noción negativa del Sujeto, desconfiar de sus facultades y dudar incluso de su posibilidad de comunicabilidad y de educabilidad. Es decir, desde su génesis, la *experiencia moderna del individuo* ha emergido atravesada por esta paradoja: lo que se va alcanzando como una conquista de la *libertad* se revela al mismo tiempo como un peligro para la *verdad*.

He aquí la raíz *moderna* de un pensamiento *antiliberal*, pues sin sentir contradicción, puede proclamarse *moderno* y al mismo tiempo *desconfiar* del individuo. Ahora bien, el diagnóstico racional que hace del *error intelectual* “la causa de los males presentes” -y cuyo remedio ha de ser la difusión de una *verdadera filosofía*-, procede *de una misma matriz epistémica* y se manifiesta en filosofías que aparecen como contrapuestas y dispersas -relativamente- en el tiempo. A partir de esta matriz, se considera la posibilidad de establecer unos posibles isomorfismos epistémicos -y por supuesto, unos dimorfismos- entre la Gramática General, la Filosofía Cristiana, el Racionalismo Liberal y, eventualmente, el Positivismo Comtiano. Para esta tarea deben prepararse los desarrollos que siguen a continuación.

En primer término, el aparejo teórico sobre la “crisis de la representación clásica” y el “nacimiento del hombre y las ciencias humanas”, nos aporta una visión de la historia epistemológica de los saberes modernos sobre el hombre: al lado de las ciencias positivas del trabajo (Economía política), del lenguaje (Filología y Lingüística) y de la vida (Biología), han surgido, a partir de sus mismos objetos, unos saberes de ambiguo estatuto epistemológico: tanto unas metafísicas del trabajo (socialismos y marxismos), la vida (evolucionismos y positivismos) y el lenguaje (culturalismos y tradicionalismos); como las llamadas ciencias humanas (psicología, sociología, historia de la cultura, exégesis, historia, psicoanálisis, etnología). Ello a causa de que se ha formado un campo de saber escindido entre *subjetividad* y *objetividad*, cuya frontera será un movedizo objeto de querellas.

Esta es la paradoja constituyente del saber moderno sobre la subjetividad, pues la invención del “hombre” como sujeto/objeto de las ciencias, obliga a relanzar sin reposo la pregunta de cómo es posible la representación: ¿qué, dentro del hombre, proviene de “la objetividad” y qué pone él mismo como “subjetividad”? ¿Sus palabras? ¿Sus facultades orgánicas? ¿Su deseo y sus necesidades? Pero si son estas objetivaciones las que constituyen su ser mismo ¿dónde situar la frontera?: ninguna “ciencia” del “hombre” podrá evitar la trampa empírico-trascendental, esto es, usar los datos de experiencia para fundamentar afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza del sujeto de conocimiento. A partir de allí pueden historiarse las relaciones que se dieron entre ciertas metafísicas de la objetividad y las ciencias humanas, metafísicas como el Positivismo, el Espiritualismo, el Evolucionismo o el Neotomismo, y ciencias humanas como la psicología, la sociología, la exégesis y la historia:

Al retornar con tales instrumentos la Cuestión Textos, y constatar que aunque fue allí cuando se introdujo en el campo de saber la distinción moderna entre “ideas subjetivas e ideas objetivas”, esta distinción bernardiana puede ser descrita como una “bisagra” entre la “epistémica racional” y la “experimental”, pues postula la coexistencia de unas “ideas matemáticas”, inmutables y absolutas pues preceden del sujeto; con otras “ideas experimentales”, ideas relativas y variables pues provienen de los objetos.

Esta “bisagra” fue a la vez la condición de posibilidad y el filtro para la apropiación tanto de las ciencias positivas como de sus metafísicas concomitantes: la doctrina kantiana de la separación entre intuiciones y conceptos; las doctrinas escocesas o balmesianas sobre el sentido común, las tesis tradicionalistas sobre la revelación primitiva del lenguaje, las tesis positivistas comtianas, hasta las filosofías espiritualistas, ya fuesen en la versión cousiniana o en la evolucionista spenceriana. Y también lo fueron para la introducción de la *philosophia perennis*, su doctrina del entendimiento agente y su realismo. Todas ellas tenían al menos algo en común: su enfrentamiento mutuo por fijar la frontera entre “subjetividad” y “objetividad”.

Respecto de los análisis históricos sobre la Modernidad en Colombia que han visto en la exclusión de la filosofía kantiana la causa de un “retraso” y hasta de un “fracaso” – responsabilizando de ello al neotomismo-, esta investigación señala que acá sí se constituyó, de hecho, el campo de saber propio de las ciencias positivas, y que éste tomó la ruta “bernardiana”, lo cual en términos arqueológicos significa tomar la opción epistémica opuesta -pero recíproca- a la ruta crítico-trascendental, que no podía ser sino la de la *figura epistemológica* del positivismo. Ahora bien, a partir del “caso colombiano”, podremos mostrar que también en Europa, el proceso fue el inverso: las filosofías católicas tuvieron que llegar –y lo hicieron con cierto retraso- a insertarse en esa configuración epistémica, so pena de quedar fuera del régimen moderno de la verdad.

- El balance de la postura cousiniana del rector Ancízar arroja que al lado de la introducción de la “bisagra bernardiana”, el eclecticismo toma la vía del análisis de los “conocimientos subjetivos”, construyendo un sucedáneo precrítico de las categorías a priori del entendimiento postuladas por el kantismo. Este sucedáneo acude a unas “verdades universales primitivas” o de “sentido común” que, a la larga produjo dos efectos: de un lado, permitió la introducción, tanto de una noción activa de sujeto de conocimiento (para la ciencia), como la conservación de unos principios intrínsecos en el sujeto: con ello, se hacía posible mantener un peregrino equilibrio entre una actitud *liberal* de duda y crítica al dogmatismo, y a la vez la aceptación -racional y sentimental- de unas verdades que se llamaron *de autoridad* -las del conocimiento revelado y del sentido común- por oposición a las de *experiencia personal*. El “espiritualismo” cousiniano, validando la idea de “fe racional”, podía sostener tanto una moral civil “racional” como una moral religiosa “sentimental”, siempre que la última se subordinara a la primera.

- De otro lado, la solución ancizariana no abandonó del todo su apoyo en la Gramática general, aunque de hecho significó el inicio de su fin como proyecto total de “ciencia de las ciencias”, convertida sobre todo en “método pedagógico”.

Pero allí ubica una operación que se revelará crucial para comprender la forma de los manuales neotomistas: el salto a través de la “bisagra bernardiana” se pretendió amortiguar con un “retorno hacia el pasado” entre algunas de estas “escuelas” –cuyo primer ejemplo es el eclecticismo–: éstas se propusieron conservar el *more geométrico*, el “orden de las razones”, en primer lugar, como ideal del Orden de la Verdad y sus jerarquías, y en segundo y decisivo lugar, como procedimiento técnico, como *método expositivo* y como *formato pedagógico*, descuajado de su anclaje epistémico en la *mathesis*, pero convertido en una “disciplina mental subjetiva”, en una gimnástica para el entrenamiento para las “facultades intelectuales” de quienes debían ser iniciados en las ciencias.

Y, finalmente, la lección que puede extraerse de las negociaciones y conciliaciones pedagógicas y políticas tras la reforma de la educación secundaria en Francia, es mostrar la continuidad del *quid pro quo* de la Filosofía escolar, que ha nacido del esfuerzo conjunto de las Iglesias y el Estado –hecho de rivalidad y complicidad a la vez– para *normalizar* las relaciones entre la Razón y la Fe en aras de la formación moral de la juventud, combinando en un nuevo procedimiento pedagógico ciertas formas de introspección ascética religiosa con los métodos de análisis y exposición racional; resultando de allí un singular *dispositivo de saber*. Los viejos y nuevos poderes espirituales han coincidido en un acuerdo no consciente –efecto de sus relaciones de poder– sobre las políticas de la moral, según el cual, para el pensamiento destinado a la Escuela sería demasiado peligroso dejar abiertas las aporías de la relación entre Ciencia y Religión, y tras ellas, entre Subjetividad y Objetividad: la Escuela secundaria, sea secular o confesional, es la que nos ha enseñado a tratar toda aporía y todo pensamiento extremo como una desviación de la “recta razón”.

5.

**EL LABERINTO EMPÍRICO-TRASCENDENTAL:
TRADICIONALISMO, BALMESIANISMO,
POSITIVISMO, CRITICISMO**

SUMARIO:

El capítulo quinto está dedicado, en sentido estricto, al tercero de los informes que componen el *dossier* de la “Cuestión Textos”: el del representante del *tradicionalismo católico*, don Miguel Antonio Caro, futuro co-equiperero del *regenerador* Rafael Núñez, co-autor de la Constitución de 1886 y presidente de la República (1892-1898). En sentido amplio, se propone sacar a la luz el campo de saber en donde se situó localmente la *filosofía católica*, tratando de mostrar a la vez, los puntos de anclaje más globales que, en ese campo, fueron condición de posibilidad para la filosofía neotomista.

Completando el análisis arqueológico abierto en el capítulo anterior, y apelando al mismo recurso de composición por fragmentos de amplitud variable, la exposición se mueve entre el análisis del *Informe* y dos excursos sobre el filósofo catalán Jaime Balmes, “precursor del neotomismo” y una de las fuentes no sólo de M. A. Caro sino de los neotomistas colombianos incluso hasta la década de 1970.

El recorrido de este capítulo se despliega en cinco partes:

La primera parte, reafirma el carácter de *umbral epistémico* de la “Cuestión Textos”, dado que la argumentación carista atacó, en nombre del avance científico, las bases conceptuales mismas de la *Ideología*. Caro opondrá a ésta, otra “ciencia de ciencias”, la Filosofía, pero con una función distinta a la de la ciencia ideológica: aunque concibe la Filosofía situada en lo alto de una pirámide, su función ya no es ordenar los campos del conocimiento en forma descendente, sino coronarlos como síntesis elaborada a partir de los hechos acumulados progresivamente por las ciencias empíricas. Esta tesis parece remitir a un campo de saber que no es “el orden de las razones” sino el de las “ciencias positivas”. Allí, católicos como Caro, Balmes o Mercier, aún oponiéndose entre sí, plantean una postura análoga, discutiendo las posturas de Kant y Comte. Con ello, esta investigación tiene que responder una pregunta empírica: ¿qué debía la noción carista de ciencia al orden racional, a la pirámide positivista comtiana o a la ciencia crítica kantiana?; tras la cual se dibuja otra cuestión mayor: ¿cómo se posicionó la filosofía católica dentro de esa fisura empírico-trascendental que transformó la configuración racional del saber?

Por ello, al final de esta parte, se precisa el planteamiento arqueológico sobre la serie “*positivismo-criticismo-metafísicas de la objetividad*” como *figura epistemológica* constitutiva de las ciencias humanas: si es cierto que “*todo análisis que hace valer lo empírico a nivel de lo trascendental no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico*”, debe investigarse ¿cómo la escatología católica buscó un “diálogo” con las ciencias positivas, a la par que disputaba con sus escatologías respectivas?

La segunda parte realiza un “primer excursu balmesiano”, explorando la metafísica del “precursor del neotomismo”, el catalán J. Balmes, desde su noción de *fenómeno*. Su proyecto -elaborar una crítica católica de la *Crítica de la razón pura*-, ofreció desde 1845, a los intelectuales católicos -latinoamericanos y europeos, tradicionalistas y neotomistas-, instrumentos para asimilar la ruptura epistemológica producida por las ciencias positivas y la filosofía crítica, pero a su vez oponerse a las implicaciones metafísicas y éticas de la dupla empírico-trascendental (“kantiano-comtiana”).

El recorrido se hace en cinco secciones: a) El precursor como traductor: la obra balmesiana deja ver la trama moderna donde se urdirá un lenguaje geométrico-escolástico. b) La filosofía de Balmes rompe con la representación: usando la constatación científica de que los colores no son inherentes a los objetos sino al sujeto, afirma que no tenemos conocimiento de las esencias, sino sólo de apariencias. c) Pero postula una noción “trascendental” sucedánea a la kantiana para distinguir lo “subjetivo” de lo “objetivo”, es la “idea de Extensión”, que no procede de los sentidos, y es concebible por un ser intelectual puro: Dios. d) El realismo balmesiano afirma una doble realidad: las apariencias *subjetivas* producidas por las sensaciones y “que por una ilusión convertimos en objetivas” y la realidad *objetiva* de la extensión que es el orden necesario de los seres tal como puede ser pensado por el entendimiento puro, liberado de las representaciones sensibles. e) La metafísica de Balmes termina postulando un orden “ontológico” de estilo geométrico –racional-, fundado en el principio “lógico” de contradicción: una identidad lógico-ontológica al cual sólo la filosofía permitía acceder.

En la tercera parte se retoma el Informe de M. A. Caro: su solución ya no mira hacia las ciencias racionales sino hacia la ciencia positiva del lenguaje, la Filología; pero inserta en una “metafísica tradicionalista” sobre la “revelación primitiva”. El análisis de esta postura se hace en siete secciones:

- Caro argumenta que la fisiología experimental (Bernard y otros) y la filología “reconocen en el hombre la existencia de un orden sobrenatural”, evidenciando que la “escuela tradicionalista” recurre a argumentos empíricos para fundar lo trascendental.
- Ello remite a documentar relaciones y divergencias entre “tradicionalismo” y “positivismo comtiano”: su admiración común por el orden social medieval; su teoría no-evolutiva de la historia (un movimiento en círculo donde la dinámica está al servicio de una estática); y una idea jerárquica de las ciencias,
- Caro, opositor del positivismo comtiano, sostiene una teoría de la historia análoga (Orden y Progreso, Mutable/Inmutable).pero difiere en cual sería el equivalente de la “síntesis subjetiva” (la ciencia social) comtiana.
- La jerarquía de las ciencias en Caro está apoyada en una teoría de los estados religiosos de la humanidad marcados por la pareja ciencia/poesía, donde coexisten lo perenne y lo histórico, siendo el elemento estático, lo que el filólogo bogotano denominó “idealidad”, o “Bellas letras” como mundo *objetivo* de los “arquetipos” eternos, al modo balmesiano.

- La filosofía católica se funda, según Caro, en una “revelación primitiva del lenguaje”; desplegada a través de un “yo colectivo” en los pueblos históricos: éste se descubriría en la “estructura de la proposición” y en la idiosincrasia de cada idioma.

- Para la ética, Caro acuña otra versión de la “bisagra bernardiana”: las ideas objetivas –experimentales- son el ámbito de la libertad de pensamiento; en el de las ideas subjetivas –innatas- se funda el ámbito del deber moral atado a la verdad.

- La “crisis de la representación”: Caro emprende el desmonte analítico de la Ideología, a partir de “uno de los más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje” -Franz Bopp (1816): que las radicales sonoras no representan objetos singulares sino ideas abstractas-, niega el valor de la Gramática como ciencia general de las ideas. Es el comienzo del fin del reinado de la “ciencia de las ciencias”.

- La criteriología: tras demostrar que el único criterio de certeza que sostiene la teoría del conocimiento de Destutt es la conciencia (el *yo pienso*), y que ésta no es suficiente para garantizar ni la objetividad del mundo ni la existencia de lo absoluto, Caro nos remite al “Tratado sobre la certeza” de la *Filosofía fundamental* de Balmes.

La cuarta parte es, por tanto, un “segundo excurso balmesiano”, dedicado al análisis de la Teoría de la Certeza del clérigo catalán. El recorrido se hace en dos secciones: la primera explora “la bisagra balmesiana”, y la segunda las relaciones entre balmesianismo, positivismo y neotomismo.

La reconstrucción de la “bisagra balmesiana” pasa por:

- Señalar que la teoría balmesiana de la certeza se hizo popular en el mundo católico: fue una “filosofía práctica” sobre el valor del “sentido común”, esas “sanas ideas” que “todo hombre” posee desde la cuna. Pero según su metafísica existe otra realidad sólo asequible al conocimiento “filosófico”. Existen pues, dos certezas: la espontánea y la filosófica ¿Cómo articularlas?

- La “bisagra balmesiana” liga varios elementos: una distinción entre verdades reales y verdades ideales (las ideales son necesarias, las reales contingentes), que funciona como análogo tanto de la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos, como de la distinción bernardiana entre ideas mutables e inmutables.

- Pero su libro más divulgado, “El Criterio”, se mueve en el registro del “sentido común”, estructurado como un método de conocimiento y estudio para los “simples”, cuyo ideal es la del orden piramidal al modo clásico, tanto en ética, como en política.

- La solución a la “doble certeza” se conoce como “teoría de las tres verdades primitivas”: todo hombre dispondría de tres criterios intrínsecos para pasar de una certeza natural a una filosófica: el “yo soy” (hecho de conciencia), el “principio de contradicción” (una verdad objetiva) y la “evidencia” (un criterio); doctrina cuya aceptación o rechazo diferenciaría también a los neotomistas.

El establecimiento de las relaciones entre balmesianismo, positivismo y neotomismo, se hace en varios pasos:

- Primero, analizando la doble noción balmesiana de “sentido común” e “instinto intelectual”, se llega de nuevo a su singular noción de *realismo* que se distancia de un “realismo vulgar”: en la vida diaria necesitamos las “ilusiones” de los sentidos, en la contemplación filosófica se ve “la verdad”: al comparar esta tesis con manuales escolares de “filosofía positivista” usados entonces, se constata un realismo análogo.

- La “ruta del sentido común”: es la vía balmesiana que muchos neotomistas retomaron; algunos acentuando el elemento irracional que Balmes trató de evitar. Esa ruta culmina en un listado de las “verdades que todo hombre debe saber y creer, so pena de ser un demente”.

- Siguiendo el análisis que hace E. Gilson de la estructura filosófica –y sus costos– que trajo para el tomismo esta vía, se confirma cómo este importó, en efecto, la problemática del kantismo, la escuela escocesa y el tradicionalismo.

- Reuniendo el análisis arqueológico y el gilsoniano, se extrae finalmente “la matriz epistémica” de la filosofía neotomista; mostrando las “filosofías” sobre las que se estructuró.

En la quinta parte se retoma el proceso histórico de reorganización del saber en Colombia, tras la Cuestión Textos (1870-1882), tanto en la filosofía universitaria como en el sistema educativo primario

- Se confirma, en cuanto al canon de estudios filosóficos, la desaparición del tratado de Metafísica,

- Se constata que en la década de 1880 la distinción *ideas subjetivas/objetivas*, fue introducida en los manuales escolares para la formación de maestros, reformando el método “objetivo” de enseñanza primaria.

BALANCE:

La exploración de la metafísica balmesiana, a partir de su noción de fenómeno como paralela a la kantiana, muestra una curiosa “bisagra”: allí lo empírico es subjetivo (las representaciones sensibles, apariencias, fenómenos), y lo objetivo es trascendental, (el entendimiento y las ideas puras, idea racional, esencias, realidad profunda). El realismo balmesiano es en realidad un “racionalismo” que tratará de conciliar la realidad “común” con la realidad “filosófica”: lo extraño no es que sostenga una dualidad entre fenómeno y realidad –ello es característico de la epistémica experimental- sino que lo llame realismo. A pesar de que esta metafísica no tuvo mucho eco entre los intelectuales católicos, hay tres puntos donde fue punto de anclaje para el neotomismo:

- Uno, la búsqueda de un sucedáneo de la “crítica trascendental” en la idea de un orden subyacente a las apariencias –lo cual marcó una tendencia del neotomismo, su “valoración” de los métodos racionales frente a las ciencias positivas-.

- Dos, la postulación de un substrato permanente tras todos los fenómenos variables que todos los sistemas filosóficos estarían de acuerdo en defender: es decir, la posibilidad de una filosofía perenne.

- Y tres, la identidad última del ser y la verdad demostrada por el “primer principio”, el principio lógico-ontológico de no-contradicción. Si algo tuvo Balmes de “precursor”, no fue en lo que el neotomismo pudo tener de escolástico ni de tomista, sino en lo que éste tuvo de *moderno*, tanto *moderno clásico* como *moderno experimental*.

Terminamos de constatar la presencia de la “bisagra” *estática/dinámica* en autores como Balmes, Comte, Bernard, Caro y Carrasquilla. Ha sido posible sacar a luz las analogías y divergencias entre estas bisagras: la “balmesiana” y “bernardiana” coinciden: en el polo de las “*ideas subjetivas absolutas*”, mientras que el rol de las ideas geométricas de la primera y el de las ideas matemáticas de la segunda, ha sido, en la “bisagra carista”, ocupado por el de las “bellas letras”. En Carrasquilla, la analogía con Bernard es sorprendente, con la diferencia de que para el sacerdote la verdad ontológica es metafísica y no sensible, en lo cual acuerdan Balmes y Caro.

Hay también, por supuesto, analogías y diferencias en el polo de las “ideas objetivas”; para Balmes éstas son apariencias sensibles, para Bernard hipótesis mutables y para Caro es la realidad visible. Tres epistemologías divergentes –e incluso antagónicas, algunas-, construidas sobre una forma estructural común.

Lo que manifiestan estas duplas conceptuales *subjetivo/objetivo, mutable/inmutable, relativo/absoluto, realidad/apariencia, estática/dinámica*, y sus análogas, sucedáneas y combinatorias, es la reconstitución del campo de saber bajo la figura epistemológica crítico-positivista-, la “epistème experimental” o “del Hombre”, tratando a la vez de conservar y relocalizar los elementos de la configuración racional.

¿Fue una conciliación ilusoria de incompatibles o un puente para mantener unidos los dos extremos de la fisura lo que se expresó en la frase neotomista “someter los hechos a los principios”? Aunque Balmes parece haber construido su doble bisagra *absoluto/relativo, realidad/fenómeno* partiendo de lo sensible, en realidad su procedimiento es inverso: en vez de legitimar lo trascendental desde lo empírico, acá se ha legitimado lo empírico desde lo trascendental: he acá la bisagra de la metafísica balmesiana. Ella implica, segundo, que no hay una apertura efectiva hacia el conocimiento experimental: las ciencias naturales se definen como ciencias de la extensión; y en tal sentido es el perfecto inverso de la “bisagra bernardiana”, una especie de “retorno” a “lo clásico”.

Pero mientras su contemporáneo Comte se apropiaba de la fisiología y la biología para abrir su metafísica piramidal clásica, Balmes elige la ciencia geométrica en apoyo de su metafísica, lo cual la cierra para asumir las ciencias positivas del lenguaje, el trabajo y la vida; y es tal vez esta la razón por la cual, salvo los puntos, ya señalados, que el neotomismo retomó en clave aristotélica, no sobrevivió nada de ella en la memoria de la intelectualidad católica de finales del siglo XIX, incluyendo a M. A. Caro. Lo cual, por otra parte, no impidió que una buena parte de los manuales neotomistas conservaran este “aprecio” por los saberes lógico-matemáticos: aunque ya no pudiesen tomar una ruta de “retorno” hacia la *mathesis*, al menos no quisieron perder el punto de apoyo en los métodos racionales y sus técnicas para precaverse contra el error. Esto servirá al menos como hipótesis tentativa para posteriores análisis.

Hay un juego de parejas conceptuales que compartieron estructuralmente, aunque con diverso contenido; el positivismo, el tradicionalismo, el neotomismo y el criticismo: *mutable/inmutable; (estática/dinámica); subjetivo/objetivo; necesario/contingente; real/ideal (realidad/apariencia); sensibilidad/racionalidad; filosofía/conocimiento común*. Esta trama conceptual permitirá la inserción de las nociones propias del neotomismo -las nociones aristotélicas de substancia y causa, y el primer principio lógico-ontológico, el de contradicción- en la configuración epistémica empírico-trascendental.

En *El Criterio* se puede hallar el arquetipo del proyecto neotomista, como principio jerárquico de orden. Pero como dispositivo de saber, queda en evidencia que este orden funciona porque produce su propio desorden: las querellas que lo sostienen, lo corroen al mismo tiempo.

La ruta balmesiana del sentido común pareció ser una “voie royale” para la *filosofía cristiana*, pues fundaba un orden lógico-racional en unos principios inherentes a todo sujeto racional; pero, como señala Gilson, era finalmente un dogmatismo pre-filosófico que, de un lado, insertó el tomismo en una estructura epistémica que no era la suya; y de otro, lo debilitó como filosofía católica de altura académica: se volvió un catecismo de “verdades” a priori, destinadas a los “simples”, pero débilmente sostenidas. Su fuerza residirá en su inserción en esa *disciplina de la verdad* típica de la filosofía escolar.

Separándose de las valoraciones sobre el neotomismo como “error histórico de la intelectualidad católica” o como “intento fallido de elaborar un sistema filosófico coherente”, el análisis arqueológico permite postular que hubo una “lógica de tensiones epistémicas” que puede dar cuenta de las formas que asumió la *filosofía buscada*. La matriz constitutiva del neotomismo estuvo formada, finalmente, por las tensiones entre el kantismo, el positivismo, el tradicionalismo y el “realismo de sentido común” como polos epistemológicos. Los manuales las combinarán y oscilarán entre ellas. A partir de allí podrá entenderse la diferencia entre “paleo y neo tomistas”.

Históricamente, en Colombia, la derrota de la Gramática general ya estaba preparada, y ello se estaba haciendo no sólo entre la élite intelectual, sino desde las instituciones educativas, en los planes de estudio de la Facultad de Letras y Filosofía: la “Cuestión textos” fue la manifestación político-institucional de que tal cambio pasaba a ser del dominio público.

Será a partir de 1883, cuando se produzca la institucionalización simultánea de la escuela filosófica “positivista” y del “movimiento de restauración neotomista”, prácticamente como gemelos –gemelos enfrentados– en las instituciones educativas y en la arena política colombianas.

6.

GLOBAL:

LA *FILOSOFÍA BUSCADA* EN SU LABERINTO

SUMARIO

Este capítulo se centra en dilucidar el contenido epistemológico y político de la distinción entre “paleotomistas” y “neotomistas” a nivel global, para ver hasta dónde tiene fundamento el que ésta haya sido utilizada como categoría de análisis histórico para explicar la dinámica del movimiento de restauración del neotomismo, que en algunos casos ha sido simbolizada en la oposición Roma/Lovaina.

Considerando que los “paleo” y los “neo” son dos especies del género *neotomismo*, a vía tomada acá es la de analizar el “ala neotomista” en sentido estricto, es decir, el sector de *neotomistas* que rechazaron el modo “antiguo” de hacer filosofía *neoescolástica*, modo al cual denominaron “dogmatismo estricto” o “paleotomismo”: en principio, es el proyecto que tuvo como cabeza visible a monseñor Mercier y su Instituto superior de Filosofía de la Universidad católica de Lovaina, y que tuvo seguidores en muchos lugares, incluso en Roma.

Dado que ya se ha establecido que el proyecto restaurador, para salvar la verdad católica ante el mundo secular y científico, debía salvar una metafísica y una epistemología, este capítulo recorre la problemática de la constitución de los tratados principales del canon neotomista, así:

En la primera parte del capítulo, a partir de la postura de un seguidor de Mercier, el profesor Paul Gény S. J. de la Universidad Gregoriana de Roma, quien denunciaba una crisis en la enseñanza de la metafísica neotomista, se saca a luz la polémica “paleos/neos” sobre el lugar –inductivo o deductivo–, que debía ocupar el tratado de metafísica en el orden de los tratados. Esta línea “neo” proponía reformar el canon clásico wolfiano que separaba la metafísica en general y especial, conteniendo ésta última la psicología, la cosmología y la teodicea como ciencias derivadas deductivamente. Los “neos” buscaron proporcionar una base de ciencias experimentales como fundamento empírico de la metafísica, desarticulando los tres tratados de la “metafísica especial” y colocando la cosmología y la psicología antes del estudio de la lógica y de la ontología. A partir del trabajo de otros filósofos lovanistas de generaciones posteriores (alrededor de 1945), se detecta el impasse al que desembocó tal propuesta, que terminó por hacer “flotar” los tratados que formaban la metafísica, en distintos lugares del canon de los manuales neotomistas.

En la segunda parte se analiza, también a partir de otro lovanista de la generación de posguerra, el canónigo Georges Van Riet, el proceso de conformación del tratado de epistemología, el cual también por razones de método, termina bajo diagnóstico de fracaso, o al menos de impasse.

Finalmente, este recorrido muestra cómo, para superar estos bloqueos, se buscó otro tipo de salidas por la vía de otro tratado del canon, el tratado de Psicología, en donde la integración de los métodos racionales con los métodos experimentales pareció producir efectos positivos, a diferencia de lo ocurrido en los otros tratados estudiados.

Balance:

El (fallido) proceso de conformación de los tratados principales que constituyeron el canon neotomista se explica en esta investigación, como efecto de la conjunción de dos polos tensionales, uno en el plano epistémico y otro en el plano epistemológico, dos planos que han ido surgiendo al hacer el análisis arqueológico del campo de saber en que se insertó el proyecto neotomista: en el plano epistémico, ambos, “paleos” y “neos”, están situados en medio de la polaridad empírico/trascendental característica de la configuración epistémica experimental. Acá, los matices de diferenciación entre unos y otros se dan, en principio, por su opción preferencial hacia uno u otro polo; pero teniendo siempre en cuenta que los dos polos funcionan porque, oponiéndose, se necesitan para apoyarse mutuamente.

De otro lado, en el plano epistemológico, se constata que la polaridad entre “epistème racional” y “epistème experimental” no es exactamente el principio divisorio entre las dos alas del movimiento, sino que se ha transformado en un asunto técnico de métodos: se privilegian, ya sea los métodos inductivos, *a posteriori*, ya sea los deductivos *a priori*; pero todos los tratados y manuales “paleos o neos”, se verán atravesados por tal tensión en diversos grados.

La tensión no podía ser resuelta, dado el componente de “orden piramidal de las razones” que se mantuvo como estructura de base de la jerarquía neotomista de las ciencias, a fin de que la metafísica fuera la ciencia de síntesis general de todos los datos de las “ciencias particulares”. Esta estructura de formato racional, clásico, entraba en contravía con el proyecto de armonizar la metafísica con las ciencias positivas, tratando de demostrar con argumentos tanto racionales como con métodos experimentales, la validez y legitimidad de los conceptos aristotélicos de *substancia*, *acto y potencia*, *materia prima y forma substancial*, y las doctrinas hilemorfista y la de las *cuatro causas*: fueron versiones de la “bisagra bernardiana” (estática/dinámica; subjetivo/objetivo) las que le permitieron articular tales nociones en un dispositivo de saber inserto a la vez dentro de y en combate con la ciencia moderna.

En este punto, las diferencias entre “paleos” y “neos” se difuminan, -los “neos” acudían a argumentos racionales “paleos” y los “paleos” no podían rechazar el cientifismo de los “neos”: la polaridad paleo/neo termina revelándose como el efecto de un dispositivo político, cuya funcionalidad era mantener activas las querellas de Antiguos y Modernos que garantizaban el funcionamiento de esa “maquinaria dogmática de negociación”, tal como hemos definido el proyecto neotomista (“paleo” y “neo”). En este proceso, el neotomismo de Mercier, acentuando la vía experimental pero buscando evitar los “errores kantiano y comtiano”, muestra cómo esta vía terminó por utilizar una “bisagra epistemológica” para ensamblar ciencia positiva con filosofía perennis, que tenía una forma análoga al spencerianismo, un spencerianismo modificado en sentido católico.

Finalmente, la conclusión polémica de esta investigación, que queda abierta al debate y a nuevas pesquisas, es que desde el punto de vista de un análisis de las estructuras arqueológicas del saber, el neotomismo operó como un *analogon*, una “versión católica” de la figura epistemológica de los positivismos.

Otra prueba de ello se vería en que, como efecto de su inserción en esa figura epistemológica positivista -caracterizada por la dualidad entre lo empírico y lo trascendental y entre lo racional y lo experimental-, los tratados del canon neotomista, atrapados por esta doble tensión de método, se fueron separando de sus “vecinos y apoyos”, para tratar de resolver de modo autónomo sus problemas teóricos. En este proceso de dispersión o autonomización de los tratados, no ha de verse un “proceso natural de maduración”, sino el efecto de la “maldición comtiana”, aquella que le advirtió a las ciencias modernas la doble imposibilidad de hallar una síntesis filosófica del lado de las ciencias positivas, tanto como de hallar una unidad del lado del sujeto de conocimiento.

Así, la historia del neotomismo, desde el punto de vista de su estructuración como saber moderno, no habría sido –como han dicho los historiadores recientes de este movimiento- el del paso de una unidad inicial tras la senda de *Aeterni Patris*, a una dispersión y pluralismo debido a la pluralidad de métodos: a la luz de este análisis arqueológico, hay que decir que desde su nacimiento estuvo presente esta tensión positivista entre Unidad y Pluralidad, y que la deriva de multiplicidad era correlativa al impasse epistémico-epistemológico en que se sumieron progresivamente los tratados del canon neotomista.

Ahora bien, de modo similar a como ocurrió con el impasse al que se vio abocada la *Ideología* de Destutt analizada en el capítulo cuarto; en el neotomismo, lo que fue un “fracaso” en los altos niveles filosóficos, se convirtió en un éxito en el nivel de la Pedagogía: el Tratado de Psicología resultó proporcionando una “bisagra racional-experimental” que permitió la supervivencia de un proyecto filosófico-pastoral por medio de las “ciencias experimentales de la psique”. Y ello por dos razones: de un lado, porque el estatuto científico de la Psicología también estaba articulado sobre una bisagra análoga; y sometido a similares tensiones de método; y de otro, porque la Psicología era el nuevo campo de batalla de las “ciencias de la subjetividad”, esto es, el saber del nuevo poder pastoral. Pudo articular así tres epistemologías (o “tres grados de abstracción”): la “del sentido común”, la “experimental” y la “racional”, sobre las cuales se insertaron, a su vez, tres estilos éticos. Solución exitosa, pero a un precio alto: introducir en la ética católica unos conceptos y prácticas nuevas, la distinción bio-médica entre lo normal y lo patológico; una “moral biológica”.

7.

GLOBAL/LOCAL:

EL TOMISMO REGRESA A SU *ALMA MATER*

SUMARIO:

Este séptimo capítulo se ocupa de la introducción de la filosofía neotomista en Colombia, en dos sentidos:

una primera parte, documenta la manera como llegó a este país la “cartografía bipolar Roma/Lovaina”, y el modo como el neotomismo colombiano se situó frente a ella y gestionó sus tensiones internas.

una segunda parte, propone una exploración –con carácter preliminar- de las vías de entrada de este movimiento intelectual al país, como parte de la política romana y eclesial a fines del siglo XIX.

Se trata pues, de mostrar los puntos de conexión establecidos entre las fuerzas globales, -romanas y europeas- y las fuerzas locales –bogotanas y provinciales- para lograr un fuerte control del campo intelectual, educativo y político a favor de la Iglesia Católica.

Para abordar el conjunto, se presenta, en primer lugar, la parte final de la versión oficial de la historia de la restauración tomista acá, el texto de la “Historia de la Filosofía en Colombia” de Rengifo reelaborado en 1931, a la muerte de monseñor Carrasquilla. A partir de esta versión se señalan las presencias y las ausencias de esta etapa (1878-1930) del movimiento.

Enseguida, con el fin de precisar los términos de la tensión “paleos/neos” y su manifestación local, se comparan los manifiestos del tomismo de *Lovaina* y del tomismo de la *Civiltà Cattolica*, con el manifiesto del tomismo del *Rosario*, mostrando las semejanzas y las diferencias entre sus respectivas posturas. A la luz de ellas, se rastrea la evolución intelectual de monseñor Carrasquilla para ubicar el momento en que éste entra en contacto con la obra de Mercier y hasta dónde la apropia y la integra en su propia visión del tomismo. Antes de entrar en análisis epistémicos más de fondo, se exploran acá cuáles fueron las reales relaciones entre los dos prelados y sus respectivas instituciones, por qué canales llegaron a contactarse y cuál fue la verdadera dimensión del contacto directo entre Bogotá y Lovaina.

Al evaluar estos contactos, se hace necesario señalar otras fuentes o vías de llegada del movimiento de restauración tomista al país, o si se quiere, examinar el contexto más amplio de las políticas de la Santa Sede para América Latina y los métodos y actores utilizados para su ejecución en Colombia: ellos fueron la fundación de una Universidad Católica en Bogotá, la gestión diplomática de los Delegados Apostólicos de la Santa Sede, la formación del clero latinoamericano en centros europeos, y la “importación” de un buen número de comunidades religiosas docentes para encargarse de la educación la juventud colombiana.

Usando documentos de los archivos del Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina, del Seminario de San Sulpicio en París, y del Archivo Vaticano en Roma, así como algunas fuentes colombianas, se intenta presentar un panorama preliminar –y sólo como esbozo para futuras investigaciones- de la manera como estos cuatro elementos se combinaron para producir la fisonomía particular que el neotomismo adquirió en este país suramericano.

Ni los gobiernos liberales, ni los conservadores fueron capaces de romper este modelo de sistema educativo prácticamente hasta hoy, pues en el fondo, salvo en coyunturas excepcionales que no es del caso referir ahora acá, los educadores colombianos no estuvieron realmente interesados en “democratizar” el acceso al bachillerato, y arrebatarlo de manos privadas y católicas para ponerlo bajo el arbitrio del estado nacional.³⁵²

BALANCE

El año de 1930 fue aciago: la muerte de monseñor Carrasquilla y la caída del partido conservador. Esta fecha marca el fin de una primera fase de la restauración del neotomismo, la del “tomismo rosarista”, escuela que tras la muerte de su fundador, no volvió a producir manuales, compendios o síntesis de amplio alcance.

Al comparar los manifiestos de las líneas neotomistas que dieron lugar a la “cartografía bipolar Roma/Lovaina”, se revela la política de saber que cada una de ellas jugó, dos estilos o direcciones epistemológicas para los polos de lo inductivo y lo deductivo, lo sintético y lo analítico y lo racional y lo experimental, lo cual explica su énfasis respectivo en el tomismo estricto o en la filosofía separada. Pero no debe olvidarse que en ambas posturas estaban presentes los cuatro polos –filosofía separada, filosofía cristiana, filosofía perenne y tomismo estricto- en relaciones de oposición y complementariedad, sobre la base de mantener la conexión entre metafísica y ciencia y hacer de la primera una coronación de la segunda, lo que se ha denominado *concordismo*.

Los primeros artículos de Carrasquilla revelan que éste opta, no por la filosofía separada (como Mercier), ni por el tomismo militante (como los romanos), sino por la dupla *filosofía perenne/filosofía del sentido común*, lo cual implica una mayor dosis de *tradicionalismo y realismo* en la base de su apropiación del neotomismo. Pero también revelan cómo buena parte de la apropiación colombiana del neotomismo se hizo sobre la matriz del saber filológico y gramatical en la línea de Andrés Bello y Miguel Antonio Caro: un saber epistemológicamente moderno, pero construido al modo piramidal del orden racional, donde las *letras clásicas* no sólo fundaban un régimen de verdad y de belleza que funcionaba como un arquetipo de ciencia y como un modelo ético-estético a imitar y obedecer, sino que marcaban con un sello de aristocracia a la élite letrada que ostentaba tal saber de lujo. Un punto de diferencia con los lovanistas, y que acerca al colombiano a los romanos, es que ambos coinciden en presentar al tomismo como una filosofía arraigada en la tradición nacional de cada país, en particular con la cultura hispánica, para el caso de Carrasquilla y adláteres.

³⁵² Esta es una de las conclusiones del documentado estudio de A. Helg, sobre la cual volveré en el capítulo siguiente.

El neotomismo colombiano, sobre una matriz político cultural barroca de *república moral, hidalga y contrarreformada*, fue también una superficie de apropiación del régimen de cientificidad racional-experimental moderno, que se traduce en la propuesta de una política moderna de masas sostenida en el antiguo poder moral de los príncipes de la Iglesia y del Estado, cuyo nombre será “corporativismo católico”, una reedición del gobierno barroco basado en “cuerpos morales”. Este fue, entonces, el modo como se hizo en Colombia la mezcla de “paleos” y “neos”.

Respecto al modo como se introdujo y se trató la polaridad entre “romanos” y “lovanistas”, constatamos que este tema llegó al país hacia 1909 gracias a la obra de un profesor francés que trabajaba en el Loyola Collage de Nueva York, M. Joseph Louis Perrier, quien llegó a ser bastante cercano al tomismo de los rosaristas.

Pero ni Carrasquilla ni la jerarquía colombiana, cercanos a “Roma” por política eclesial tanto como a afectos a “Lovaina” por simbólica modernizante, no apoyaron su estrategia de restauración neotomista sobre tal polaridad. Al contrario, produjeron una irénica complementariedad “Roma-Lovaina” que se convirtió en otra de las características de la apropiación local de la filosofía perenne. Se puede sostener que la aparición del “polo experimentalista” que simbolizaba Mercier, significó que el tomismo del doctor Carrasquilla se desplazara de un concordismo “tradicionalista” hacia un concordismo “positivista”.

Por otra parte, la documentación Perrier y quien publicó *Las relaciones con el movimiento neoescolástico internacional* fueron pues “de segundo grado”: se dieron a través de la “recepción” de un producto filosófico-político compuesto por la imagen institucional de la Universidad de Lovaina y del Instituto Superior de Filosofía, de la figura del cardenal Mercier como intelectual y hombre de iglesia y de los manuales de filosofía del ISP como textos “claros y actualizados”, y la publicación en la revista del ISP, entre 1910 y 1914, de un artículo de Perrier sobre el Colegio del Rosario como centro de la restauración neotomista en Colombia; y algunas sumarias de las obras de Carrasquilla y Retrepo Hernández, los autores del “Curso de Filosofía” rosarista. Carrasquilla mismo tuvo noticias mas bien imprecisas de la persona de Mercier. Tampoco el marco de las relaciones diplomáticas colombo-belgas, como el flujo de estudiantes colombianos a Lovaina muestran un interés específico en la filosofía neotomista, aunque el nombre de Bélgica sí obró como símbolo de la armonía entre catolicismo y progreso económico.

Las otras vías de llegada del neotomismo a Colombia, como la fundación de una Universidad Católica de Bogotá dirigida por el Delegado Apostólico de la Santa Sede, y la formación de la alta jerarquía del clero colombiano en el Colegio Pío Latino de Roma y en San Sulpicio de París, revelan un fenómeno doble: un rechazo de las autoridades católicas locales a una intervención demasiado directa del Vaticano en la política (educativa) local; a la par que una gran dependencia –fidelidad– de la Iglesia colombiana a la política y al estilo de catolicismo integral romano.

Tal tensión explica el que fuese el Colegio del Rosario, institución arraigada en la tradición local, la sede escogida para la restauración tomista, y se cerrara el proyecto de Universidad Católica.

La vía que resultó definitiva, fue la “importación” numerosas comunidades religiosas docentes, entre ellos los jesuitas y los lasallistas, los maristas y los salesianos, masculinas, y las hermanas de la Presentación y las betlehemitas, femeninas: sobre ellas se construyó el modelo del sistema educativo oficial en la enseñanza secundaria, cuyo carácter privado y a la vez protegido por el Estado, marcó el carácter “elitista” y restringido del sistema educativo colombiano desde fines del siglo XIX.

8

LOCAL:

EL HOMBRE NEOTOMISTA PARA COLOMBIA

SUMARIO

Habiendo trazado un cuadro general -tanto europeo como colombiano, global y local-, de la polarización “paleo/neo”, estamos en condiciones de entender mejor la operación de apropiación filosófica de los neotomismos realizada por el restaurador del tomismo en Colombia y su grupo intelectual, y precisar el “rostro” del hombre que este neotomismo quiso para el país.

Este último capítulo se divide en tres partes bien diferenciadas: la primera se ocupa de las características de filosofía neotomista tal como fue apropiada para Colombia en la obra de los filósofos rosaristas. La segunda se centra en la “noción de hombre” que esta filosofía propuso para la formación del hombre colombiano en el sistema educativo; y la tercera es un Epílogo sobre la Filosofía Escolar como Cultura General.

La primera parte se divide en dos párrafos: el primero se dedica a descifrar el modo como Carrasquilla asumió la tensión entre “paleo” y “neo”, a través de cuatro espacios documentales distintos. (a) Las relaciones y distancias entre las *Lecciones de Metafísica y Ética* y su “modelo”, el manual del sulpiciano Pierre Vallet, dan pie para comparar los distintos juicios que suscitó el manual de Carrasquilla en varios centros neotomistas europeos, cada uno de los cuales valoró el trabajo del colombiano según su propia línea: allí se ahondan las divergencias entre “paleos” y “neos”.

(b) Un comentario sobre las *Lecciones* hecho por el más importante pedagogo colombiano del período de hegemonía conservadora (1886-1930) don Martín Restrepo Mejía, también neotomista, donde el manual es hallado insuperable como texto escolar frente a los manuales extranjeros: acá las diferencias “paleos” y “neos” se difuminan.

(c) Un tercer espacio documental está formado por unos artículos de la Revista del *Colegio del Rosario* donde un alumno de monseñor establece –y ahonda- las diferencias “paleos/neos” entre varios manuales locales, en especial el de Carrasquilla, el de Ginebra que usan los jesuitas del San Bartolomé, y el que usan los Lasallistas.

(d) Un cuarto ámbito de análisis es el propio texto de las *Lecciones de Metafísica*...Un análisis selectivo muestra cómo fueron ante todo la cosmología y la psicología biológica de Mercier las que asimiló Carrasquilla, mas insertándolas en un canon y un método que no correspondían a la innovación lovanista: es la típica tensión neotomista entre lo racional y lo experimental, resuelta en una postura *concordista* sobre las relaciones entre fe y ciencia: Carrasquilla resulta aplicando al texto de Mercier la misma operación que *todo* el neotomismo le aplicaba a las ciencias positivas: recoger “los hechos”, para construir “sus teorías”, esto es, su propia metafísica y bloquear las metafísicas contrarias.

El segundo párrafo de la primera parte trabaja el Tratado de Antropología de Julián Restrepo Hernández de 1917, que completa el curso de filosofía rosarista. Este asume el proyecto de hacer del neotomismo la base de la ciencia nacional, conectándolo con las ciencias biológicas del hombre, lo cual hace con lujo de erudición y con un método más puramente experimental que incluso el del propio Mercier. La Antropología rosarista permite sacar a luz el proyecto de hombre que el neotomismo elabora para Colombia, consistente en una noción universal de “naturaleza humana” a partir de la cual se catalogan las diferencias individuales con criterios de edad, constitución orgánica, raza, moral, sexo, y posición social y estadio de desarrollo de la sociedad. Nociones colectivas como la de razas, barbarie y civilización, y nociones individuales como “temperamento” y “carácter” devinieron la base de una psicología híbrida racional/experimental que sobrevivió en los manuales neotomistas hasta la década de 1960, y comprueba que éste fue el tratado más estratégico –y exitoso– de todos los del canon de filosofía neoescolástica.

Pues esta psicología se logró constituir como un “paquete” de conceptos prácticamente autosuficientes que fueron difundidos en todas las escuelas normales oficiales a través del manual de Pedagogía de Martín Restrepo Mejía, y por Carrasquilla en sus cursos de Didáctica para formar los “doctores en Filosofía y Letras” del Rosario, destinados a ser maestros del naciente sistema de educación secundaria oficial y privada. Este es el tema del segundo acápite de la segunda parte del capítulo; que termina mostrando cómo a través de esta integración de las ciencias de la vida a la psicología pedagógica al uso en el sistema educativo de las tres primeras décadas del siglo XX, se configuró una tercera “matriz de gestión de la subjetividad” en Colombia, una matriz de tipo socio-biológico, que dio lugar a un tercer tipo de ética que vino a hibridarse con las matrices éticas jurídico-política y pastoral-religiosa ya instaladas desde comienzos del siglo XIX.

El tercer párrafo de la segunda parte se ocupa del modo en que la restauración neotomista en Colombia coincidió con la institucionalización del sistema de bachillerato, dándole su sello y sus características a lo largo del siglo XX. También allí monseñor Carrasquilla jugó un rol de ideólogo para un sistema educativo de enseñanza secundaria coronado por un bachillerato humanista, destinado a formar una “aristocracia intelectual”, poco abierto a la movilidad social, y básicamente controlado por los poderes privados, dando lugar a una tensión permanente entre las tendencias modernizadoras y centralizadoras del Estado nacional, y los intereses corporativos de la red de educadores de la Iglesia católica.

El epílogo cierra todo nuestro recorrido mostrando cómo la filosofía escolar como pedagogía hizo posible la conversión de la filosofía perenne en “cultura general”, cuyo asiento fue el currículo y las prácticas autodisciplinantes del bachillerato. En un segundo momento, y con una cita sobre la filosofía escolar en la laica Francia, se muestra que tal efecto no fue propio y exclusivo de la filosofía neotomista y en un país tercermundista, sino que es una estructura general de la Pedagogía occidental, ya convertida en un nuevo poder pastoral.

9.

CONCLUSIONES

Detener este estudio en 1930 es, de algún modo, dejar por fuera la tercera parte del período durante el cual estuvieron vigentes los manuales de filosofía neotomista en Colombia y durante el cual, en el mundo católico, se vivió el desenlace del proyecto de León XIII. A pesar de este límite, el método utilizado nos faculta para ensayar una primera visión de conjunto del recorrido hecho, pues creemos que el propósito básico de esta investigación, sacar a la luz la estructura epistémica del neotomismo, se ha logrado.

Dos inquietudes quedaron plantadas desde el comienzo: la primera, cómo responder a la interminable serie de preguntas que la historiografía sobre el neotomismo ha dejado abiertas, y que pueden condensarse en una sola, en la resbalosa pregunta que indefectiblemente –y con todo derecho– le dirigirán al historiador los lectores: ¿logró el movimiento neotomista cumplir sus objetivos? En los términos más escuetos con que el “sentido común” inquiera, la pregunta se convierte en: ¿a fin de cuentas, el neotomismo fue un éxito o un fracaso? Al historiador toca advertir que para responder a tal cuestión se debe precisar a qué objetivos y a cuáles funciones hay que referirse.

La segunda inquietud abierta desde la introducción fue el anuncio de que en el transcurso de los capítulos, los términos iniciales del problema se habían modificado. Resolver ahora esta segunda inquietud nos ayudará a responder a la primera. La razón es que a medida que nuestras opciones de método nos iban conduciendo por terrenos inexplorados, la complejidad progresiva de objetivos y funciones que esta *maquinaria dogmática de negociación* iba presentando, impuso cambios en la dirección del recorrido y en los niveles de análisis. A grandes rasgos, el análisis histórico nos condujo a través de cuatro planos o ámbitos, y cada uno de ellos fue determinando sus propias escalas cronológicas de referencia y los puntos de intersección posibles entre sí. Esos planos son:

el primero es el de nuestro objeto empírico de estudio: el neotomismo como “escuela o movimiento filosófico”, como evento de la historia contemporánea de la Iglesia católica emplazado entre los dos hitos que fueron los Concilios Vaticanos I y II (1870-1963). Acá, sus objetivos y funciones explícitos se pueden describir como la reforma intelectual y moral del mundo moderno a partir de una filosofía y una pedagogía cristianas, armonizando la Religión y la Ciencia, y además reanudando lazos con la Tradición del pensamiento católico.

el segundo plano es el de las transformaciones del campo de saber, es decir, del régimen de veracidad y de credibilidad, que ocurrieron paralelamente, pero con un ritmo y una temporalidad propias. Este nivel “*epistémico*” se imponía al tratar de entender cómo se situó el neotomismo en la organización científica moderna, y cual fue su modo de manejar las tensiones entre los métodos y las epistemologías que fueron constitutivas de ese campo, una veloz coyuntura ocurrida en los primeros años del siglo

XIX en Europa, pero que ponía en cuestión los métodos de la “ciencia clásica” practicada desde los siglos XVI y XVII.

Un tercer plano es el de la enseñanza denominada “secundaria”, y en particular de la conformación del *bachillerato humanístico*. Desde sus comienzos renacentistas en medio de las guerras de religión, hasta las modalidades de “bachillerato técnico” o moderno diseñadas por las congregaciones religiosas docentes o por los cuerpos de intelectuales seculares al servicio del Estado, esta temporalidad larga aparecía dotada de una unidad de fondo proporcionada precisamente por la enseñanza de la filosofía, cuya función era dar coronamiento a la etapa de formación intelectual y moral de los jóvenes letrados. Este plano se imponía al detallar cómo el neotomismo buscó ganarse –o conservar- ese lugar en el sistema educativo moderno.

Y el cuarto plano o ámbito es lo que he denominado *las políticas de la moral*, en donde asistimos a las luchas por la configuración de un “*nuevo poder espiritual*”, con todo y sus sujetos, sus instituciones y sus saberes, luchas en las cuales puede decirse, *a grosso modo*, que la intelectualidad neotomista formó el estado mayor de la contraofensiva católica en el siglo que media entre 1850 y 1950. A partir de allí se hacen visibles algunos “dispositivos de gestión de la subjetividad” propios de las sociedades occidentales u occidentalizadas; para nuestro caso la constitución de uno que puede llamarse la *disciplina de la verdad*, un trabajo del sujeto donde el “conocimiento de sí” queda vinculado a los métodos de conocimiento de las “ciencias positivas” y a la disciplina mental, moral y física que tal trabajo conlleva.

El problema teórico consiste no sólo en saber cuáles fueron los objetivos y funciones explícitas asignables al neotomismo en medio de las complejas articulaciones entre esos planos, cosa de por sí ya bastante delicada; sino además, en constatar que hubo objetivos y funciones no explícitas, tanto porque los sujetos históricos no son necesariamente conscientes de todas ellas, como porque los campos de fuerzas en conflicto y sus efectos de conjunto no dependen ni de la voluntad ni de la intencionalidad de los actores, ya sean individuales o colectivos, institucionales o anónimos, ni todos los procesos históricos son unívocos, ni “poseen” una dirección única o una finalidad determinada de antemano. Imaginar métodos para determinar “los objetivos y funciones” conscientes y no conscientes de sus personajes, y cuáles las “direcciones y sentidos” de la temporalidad, será siempre el reto inagotable del oficio del historiador.

Junto a este problema general, el estudio de la restauración neotomista como historia de un fenómeno “intelectual”, plantea otros problemas particulares, que hacen el asunto tan intrincado como apasionante. El principal problema, a la vez teórico e histórico, es el de las relaciones teoría/práctica. En “historia de las ideas” es bastante socorrido un método de evaluación del éxito/fracaso de un proceso, que consiste en constatar cuánto de la “teoría” pudo aplicarse o efectuarse en “la práctica”. Pero este método de análisis presupone ya una dualidad entre “lo ideal” y “lo real”. Cuando se

piensa –como lo hicieron los neotomistas, entre muchos otros-, que las “ideas son las gobiernan el mundo”, la “práctica” usualmente aparece deficitaria frente a la “teoría” y los actores que sostuvieron cierto “sistema de ideas” muy raramente serán evaluados como exitosos en su realización. Por rechazo a tal reducción se produce otro tipo de método, según el cual “la práctica determina la teoría”, y por tanto ésta finalmente no es valorada sino como un reflejo más o menos fiel de las “acciones” y “prácticas”. En este caso, la teoría queda reducida a un valor secundario y también deficitario respecto de las “realidades”. La “historia natural de las ideas” nos ha metido en el extraño problema de decidir si “las ideas” forman o no parte de “la realidad”, o dicho de otro modo, de si la “realidad de las ideas” no es tan “real” como la de otras “realidades”; lo cual, formulado así, muestra claramente el impasse a que llevan estos dos tipos de métodos.

En tal sentido, el estudio del movimiento neotomista –como el del positivismo o el del marxismo, u otra de las que aquí llamo “*metafísicas científicas*” del siglo XIX-, presenta un interés –y un reto- suplementario, y es que estos sistemas pretendieron ser “teorías para guiar la práctica”, para transformarla, y en últimas, modelarla. Es decir, que fueron en el fondo sistemas de pensamiento que creyeron, cada cual a su modo, en la reforma del mundo por las ideas, enunciado que en el siglo XIX no podía ser, tal como lo hemos mostrado en este trabajo, sino una pura herencia de la configuración epistémica racional o clásica. Ahora bien, el neotomismo fue sin duda alguna uno de los sistemas de pensamiento contemporáneo que construyó uno de los mayores mecanismos para efectuarse a sí mismo, eso que he denominado “una maquinaria dogmática de negociación”. Por tanto, la evaluación de su “éxito/fracaso” es un ejercicio que puede iluminar la discusión sobre la dinámica de las “ideas” en las sociedades occidentales y occidentalizadas, tanto como los métodos para hacer su historia.

Ahora bien, el punto es que en varios momentos de nuestro recorrido histórico nos topamos con ciertas paradojas del funcionamiento de esta “maquinaria” que, vistas ahora en conjunto, pueden darnos mucho que pensar respecto a objetivos y funciones explícitas e implícitas. Describiré tres, que me parecen remitir a tres tipos de funciones y fines diferenciables:

1. En un primer momento, o como fenómeno más notorio, apareció el complejo rol de las “querellas”. Limitándonos sólo a las “querellas de antiguos y modernos” asumidas por la intelectualidad católica, a cada paso constatamos que la búsqueda de una “filosofía ortodoxa”, tanto para ordenar las tradiciones intelectuales católicas al “interior”, como para combatir y refutar las doctrinas opuestas “al exterior” –y esta separación era ya un primer efecto de la “maquinaria”-, producía a la vez efectos y *contraefectos*: multiplicar las disputas era, a un tiempo, la manera de reproducir y mantener alimentado el mecanismo de producción intelectual, pero también era la causa de múltiples bloqueos y malentendidos, rechinares y entrabamientos del sistema, con la consiguiente pérdida de veracidad y credibilidad. Esta dinámica, si en un primer momento incrementó la producción filosófica, histórica y pedagógica de la

intelectualidad neotomista, –una curva cuyo auge pareció no decrecer sino hasta 1945-, llevó finalmente, por entropía, al agotamiento del sistema en sus propias aporías teóricas. Pretender saber hasta dónde sus protagonistas fueron o no conscientes de tales “objetivos” y “funciones”, como también de sus disfunciones y contraefectos nos llevaría de nuevo al círculo vicioso teoría/práctica que hemos criticado, máxime cuando conjeturamos que –fenómeno por estudiar- esta parecía ser la *tercera ocasión* en que a la tradición escolástica le ocurría lo mismo: legendarias han sido ya la primera escolástica del siglo XIII y la segunda escolástica del siglo XVI, al haber muerto por “bizantinismo”.

Desde el punto de vista de la racionalidad de fines, podemos preguntarnos si la intelectualidad católica que sostuvo esta *tercera escolástica* del siglo XIX, o bien no aprendió de su propia experiencia pasada porque no logró reconectarse críticamente con su tradición –lo cual me parece improbable, pues la discusión de fidelidad al Angélico Doctor generó tal cantidad de trabajos de todo orden, que habrá que decir que este proceso fue un gran éxito: lo que hoy conocemos del pensamiento medieval se lo debemos a estos hombres-. O bien por el contrario, como nos enseña el psicoanálisis, la recurrencia del síntoma indica que el paciente obtiene algún tipo de “ganancia” de él, aunque no pocas veces sea pírrica o incluso trágica... Alguna hipótesis sobre estos beneficios colaterales ensayaré enseguida.

Debo agregar en este punto, que una de las lecciones de esta historia es que el dispositivo de proliferación de querellas no ha sido exclusivo, ni mucho menos, de las escolásticas –católicas-, pues serviría para analizar otros “dispositivos laicos de ortodoxia” operando más o menos sutilmente en nuestras instituciones de saber: es que los “bizantinismos”, aparte de generar empleo para las castas intelectuales –religiosas y/o laicas-, poseen contenidos positivos, pues a través de dichas interminables disputas las prácticas de saber más bien esotéricas de todos los científicos e intelectuales, se van comunicando a los medios sociales entre los que se requiere generar veracidad y credibilidad. Lo que ocurre es que con el catolicismo estamos ante el cuerpo orgánico de intelectuales (*clercs*) más antiguo, experimentado y, por lo visto, longevo de occidente, y será siempre aleccionador, como lo señaló Gramsci, entender sus métodos y sus debilidades, sus astucias y sus maniobras, sus lucideces y sus inconsciencias.

Podemos decir que estamos aquí en un primer nivel de funciones y fines, que denomino *positivas*, pues una buena parte de ellas fueron explícitas y conscientes y podemos hallarlas manifiestas positivamente en la documentación dejada por sus protagonistas. En este nivel, queda establecido que la apuesta declarada del proyecto neotomista fue armonizar las relaciones entre la Ciencia y la Fe demostrando que esta última era compatible con la primera, y que para hacerlo se situó en el terreno de las ciencias. Juzgar retrospectivamente esta decisión como un “error” desde el punto de vista de nuestras actuales concepciones de la fe y de la ciencia es por lo menos anacrónico, pues simplemente la noción de fe y de ciencia de que dispuso la mayoría de estos intelectuales católicos estaba inserta en un campo de saber que ya ponía la fe en

relación con las teorías del conocimiento y los métodos de las ciencias, las cuales se hallaban en plena querrela por la pertinencia y alcances de los métodos de las ciencias racionales y los de las ciencias experimentales. Tal es la razón por la cual hemos debido abordar ese plano epistémico como plano en nuestro análisis histórico, y allí nos ha quedado apenas esbozado, como terreno para futuras investigaciones, el umbral a partir del cual se detectan cambios en el campo de saber que hicieron posibles otras nociones de *acto de fe* y de *conocimiento científico*.

Para desarrollar tal investigación, habría que tener en cuenta, por supuesto, a los pensadores católicos tildados de “modernistas”, una minoría que parecía estar forjando cierta noción del *acto de fe* “precursora” de la que hoy nos permite tomar distancia de la definición decimonónica, pero no nos hemos ocupado de ellos *por ahora* en la presente investigación, justamente porque nuestro método exige un trabajo minucioso para situar con precisión el *lugar epistémico* en donde cada uno de estos supuestos *outsiders* se situó. En esta dirección, sólo hemos podido señalar una pista nueva para estudiar el caso de Étienne Gilson, quien nunca fue clasificado formalmente como “modernista”, pero cuya obra de estirpe bergsoniana, muy someramente analizada desde la configuración epistémica aquí descrita, pareció situarse por fuera del campo estructurado por la *relación empírico-trascendental* –es decir, la ciencia circunscrita por la forma que le dieron el criticismo y el positivismo-. Una línea de trabajo se abre acá para saber, por un lado, qué pensadores católicos –más allá de la función profiláctica de inclusiones y exclusiones formales que administró eficazmente la *intelligentzia* tomista-, estuvieron realmente situados tangencial o paralelamente respecto de los formatos de ciencia adoptados por ella; y por otro lado, determinar, como condición previa para lo anterior, cuál fue la estructura de ese otro campo de saber donde nuevos objetos de conocimiento, conceptos y elecciones teóricas se redefinieron desde los entrecruzamientos entre historia, exégesis, filología, y antropología, por mencionar los más notorios. Intuyo que entonces nos llevaríamos más de una sorpresa respecto del mapa actual de los “modernistas”.

Ahora bien, respecto al proyecto expreso de la intelectualidad neotomista, una vez establecido que su postura teórica de fondo estaba plenamente –y hasta cierto punto conscientemente- inserta en la estructura epistémica moderna –caracterizada por M. Foucault como *configuración empírico-trascendental*-, ello implica aceptar una serie de tesis para nuestra evaluación histórica: la tercera escolástica no fue simplemente, como había afirmado Thibault, la “restauración en frío de una ideología”: si “en frío” significa “sin fundamento”, este no es el caso: hemos establecido que el neotomismo tuvo, en más de un sentido, el mismo estatuto epistemológico que el positivismo comtiano o el evolucionismo spenceriano, y con seguridad el mismo que otras así nombradas “ideologías” típicas del siglo XIX –el marxismo- que no hemos podido examinar acá, pero que quedan abiertas para la investigación desde esta perspectiva. Esta discusión se invierte luego del descubrimiento foucaultiano acerca del ambivalente estatuto epistemológico de las *ciencias humanas*: por una parte, ellas se formaron a partir de la matriz epistémica de las ciencias positivas de la vida, el trabajo y el lenguaje y

comparten con ellas, de pleno derecho, sus conceptos, métodos y teorías. Pero por otra, las ciencias humanas se han constituido, por la estructura misma del campo epistémico, en algo así como las metafísicas y las escatologías de dichas ciencias. Lo que en el fondo está aquí en causa no es tanto el carácter “ideológico” de las dichas metafísicas, sino la ambigüedad estructural de nuestras “Ciencias del Hombre”, atrapadas en una forma de relacionar lo “subjetivo” y lo “objetivo” que nunca termina de definir sus propios términos y fronteras. No es del caso resumir acá los argumentos que fundamentan tal tesis, -a ello hemos dedicado los capítulos cuarto y quinto, fundamentados en el análisis arqueológico del saber desplegado por M. Foucault en *Les mots et les choses*-. Es en cambio el momento de decir que el neotomismo debe ser considerado como parte de ese paquete de *metafísicas que con fundamento científico* –el de las ciencias positivas del hombre- disputaron, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, el “mercado intelectual” que ofrecía sistemas de sentido a los sujetos de las sociedades liberales. Y no basta calificar a estas metafísicas como “ideologías” –es decir superestructuras de ideas destinadas a engañar o a alienar a los sujetos-: se trata de la ciencia misma de occidente y de nosotros como personas, se trata de las estructuras de realidad con que producimos los saberes y los lenguajes con que nos pensamos, nos construimos y nos liberamos, y de las instituciones que nos modelan, al habitarlas y al actuar gracias a ellas: a menos que se sostenga el discutible argumento de que las todas las estructuras de la subjetividad sean “ideología”.

De allí nuestra conclusión o tesis acerca del carácter del neotomismo, que si fuera a resumirse en una frase contundente –asumiendo el riesgo de ser malinterpretada-, puede expresarse diciendo que el neotomismo habría sido, en últimas, y desde un punto de vista epistémico, la versión católica del positivismo, o más genéricamente, que el neotomismo fue una *especie, una cierta clase* de positivismo. El malentendido puede salvarse si se aclara que usamos el término positivismo no en la acepción de “escuela de pensamiento” al que nos han acostumbrado las historias de las ideas, sino como lo han redefinido Canguilhem, Serres y Foucault desde la historia epistemológica de los saberes: como una *figura epistemológica* inserta en el corazón de la ciencia moderna. Por ello, estas *metafísicas científicas* no tuvieron otra alternativa epistémica que ser “positivistas” si no querían ser “kantianas”, y en realidad debieron tomar la forma dual de “criptokantismos y criptopositivismos”. De nuevo, remito a la discusión que fundamenta este análisis de arqueología del saber. Pero dicho en términos pedagógicos, “positivismo”, epistemológicamente hablando, significa el intento de mezclar lo inmezclable, los métodos de las ciencias racionales con los de las ciencias experimentales, una articulación *ad hoc* –que aquí he descrito con la metáfora de la *bisagra*- elaborada con la pretensión muy consciente de subordinar los “resultados relativos” del conocimiento experimental a la pirámide de “primeros principios” absolutos e inmutables de la ciencia racional.

Como se puede deducir, esta fue la vía que la filosofía católica tuvo que seguir una vez aceptados los términos de la relación Ciencia/Fe en las condiciones de interlocución que determinaban los saberes *modernos sobre el hombre*, su ambigüedad para

tratar la distinción sujeto/objeto. Y en este sentido terminó, como las metafísicas científicas que fueron sus gemelas, y tras esa laberíntica búsqueda de distintas fórmulas para conciliar lo inconciliable que he tratado de documentar en este trabajo, en un contundente fracaso epistemológico, pero cuya “rentabilidad” ético-política hay que analizar en otro nivel de racionalidad funcional. En este punto cabe entonces pensar que existieron en otro tipo de funciones no previstas conscientemente. Hasta el punto en que habrá que decir, frente a una “teoría clásica del poder” –que concibe a éste como orden y coerción- y frente a otra “teoría clásica del saber” –que lo piensa como coherencia y unidad-, que acá el desorden y la fragmentariedad eran y han sido la forma de garantizar el funcionamiento del dispositivo. Lo más paradójico de todo esto es que la dinámica del neotomismo, un sistema que pretendió ser prácticamente el guardián de las formas clásicas –geométricas, piramidales, lógico-deductivas, “monoteístas”, diría M. Serres,- de representarse el conocimiento, el poder y la ética, sólo pueda ser comprendida desde una “teoría del caos”, de la fragmentariedad y la discontinuidad.

Es que, como hemos dicho, hay un segundo fenómeno paradójico apareció en el momento en que constatábamos que una cierta teoría había llegado a un bloqueo o impasse, lo que podría llamarse “fracaso” desde el punto de vista de la coherencia conceptual. Lo ocurrido con la *Ideología* de Destutt de Tracy nos dio la clave para entender el modo como a su turno operó el neotomismo: cuando su teoría del conocimiento pareció llegar a un impasse en sus propios términos teóricos – descubriendo que la fuente del error estaba en la experiencia individual, dio un doble salto: por una parte se construye un relato donde se superan “míticamente” las aporías de los conceptos –usualmente una escatología donde se promete al sujeto que, tras pasar ciertas pruebas y aprendizajes, podrá acceder al conocimiento-; y por otra se acude a un saber práctico sobre los sujetos, destinado a cuidar de los puntos donde radica el riesgo de error. Al sacar a la luz de este procedimiento de saber-poder, se pudo establecer históricamente cómo todas estas metafísicas científicas produjeron indefectiblemente unos proyectos pedagógicos. La crisis de la teoría no significaba necesariamente una quiebra práctica, y con toda probabilidad, todo lo contrario: se podría formular una “regla” que, en el caso del neotomismo al menos, pareció cumplirse indefectiblemente: a más dificultades teóricas se generaban mayores dispositivos pedagógicos.

Una vez metidos en el universo neotomista, ya fue más fácil entender y constatar cómo un “fracaso” en cierto sector de la teoría –como en los tratados de epistemología y metafísica, el corazón del proyecto- no implicó necesariamente que otro sector del sistema dejara de “prosperar”: ello fue lo que ocurrió precisamente con el tratado de psicología, que fue justamente, y no por coincidencia, el que tuvo mayor éxito y longevidad en el sistema educativo, pues se convirtió en el alma de la *filosofía escolar*, al ser el saber que condensó toda la conceptualización metafísico-científica sobre el “hombre”. Pero de nuevo, esta problemática no aparece como una exclusividad del neotomismo, y nos remite a un tercer nivel de análisis, el del funcionamiento del saber en las instituciones educativas modernas.

Un tercer fenómeno aparece propio del funcionamiento de estos “dispositivos de saber”, y es tal vez uno de los hallazgos más significativos –y más polémico, seguramente- de esta investigación: hubo un espacio, la escuela y en particular el sistema de enseñanza secundaria, donde todos esos desfases y disfuncionamientos que las querellas multiplicaban, fueron posibles y tolerados, y en todo caso, donde pudieron coexistir y “reposar”: un irenismo intrínseco al saber pedagógico fue haciendo posible que en la escuela se llegara a conciliaciones entre la Fe y la Ciencia que en el terreno político parecían innegociables, y donde ese *quid pro quo* entre los métodos racionales y experimentales, que en el plano epistemológico se volvía cada vez más insostenible, se convirtió prácticamente en el objetivo y en el método de formación de la subjetividad de los jóvenes.

Habiendo llegado hasta este punto, nuestro trabajo constituiría un jalón inicial para someter a prueba una osada hipótesis sobre las complejas mutaciones que ha experimentado el saber pedagógico, desde el siglo XVI hasta hoy. Gracias a la “revolución epistémica y política” de las Ciencias Humanas en el siglo XIX, la Pedagogía habría pasado de ser un *dispositivo de poder pastoral* utilizado y disputado por los poderes soberanos clásicos, a ser *una nueva forma de poder pastoral* en las sociedades occidentales y occidentalizadas a partir del siglo XX, pero cuyo despliegue entre luchas de hegemonía y resistencia se empieza a vivir en el XXI: la sociedad del conocimiento, *sociedad pedagógica*. La teoría de este proceso la ha elaborado Michel Serres, su falsación espera *la prueba de los límites* que sólo puede venir del trabajo historiador, esa *operación historiográfica* que dejara delineada Michel de Certeau.

Terminemos con una última reflexión sobre la historia colombiana, tal como queda abierta a la luz de esta travesía. Nuestra inquietud de partida sobre el supuesto bloqueo a la Modernidad que habría significado el neotomismo ha quedado satisfecha en el sentido en que hemos podido mostrar cómo la “bisagra bernardiana” fue la puerta de entrada de las estructuras epistémicas de los saberes experimentales, hasta un punto que, sin exagerar, constituye una de esas ironías poéticas de la historia: aunque los neotomistas obtuvieron “el poder”, hegemonizando largamente sobre el sistema de educación secundaria y marcándolo profundamente con un sello aristocrático y corporativo que aún hoy lo distingue, ese poder, a nivel del saber fue pírrico y vicario: bastaba que un solo “liberal” o un solo “científico” moviesen unos pocos datos sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad, para que toda la intelectualidad católica corriera a adaptar sus doctrinas y textos de modo que pudiera integrarlos epistemológicamente y neutralizarlos pedagógicamente. Pero a la vez, y este es un tema cuya ausencia es, si no injustificable, por lo menos inquietante hacia el final de este trabajo: faltaría todo un capítulo sobre el modo como los liberales construyeron su resistencia cultural y moral, y cómo produjeron sus propios manuales de filosofía, especialmente a partir de la década de 1930. Tras esta ausencia, se abre todo un campo de investigación: no es sólo un capítulo el que haría falta, sino otra exploración similar a la que acá hemos hecho para el siglo XIX y comienzos del XX. En su defecto, quisiera aventurar en este último

párrafo, y sin una sola cita de pie de página en su apoyo, una pequeña intuición que el contacto con las fuentes me ha hecho pergeñar. La gran paradoja, del lado liberal, es que por más búsquedas que hemos hecho mis estudiantes y yo, sólo hemos logrado obtener, para todo el período entre 1920 y 1960, dos títulos de manuales de filosofía escolar de filiación “laica”, secular, liberal, o como se quiera llamar; y ello a sabiendas de que en 1935 se efectuó una fuerte reforma en la enseñanza de la filosofía que se inspiraba de cerca en la reforma francesa de A. de Monzie.

¿Fue que la intelectualidad liberal no logró consolidar su propia tradición intelectual hasta el punto de dominar los medios de producción masiva de textos de filosofía escolar, como sí lo habían hecho esas multinacionales de la pedagogía que eran las comunidades religiosas docentes? Ello no parece tan cierto, si se piensa que los liberales dispusieron de algunos pocos, pero importantes, manuales elaborados por intelectuales hispanoamericanos como Francisco Romero o Manuel García Morente, y bastó distribuirlos discretamente entre ciertos colegios selectos para producir un “aire fresco” en las instituciones educativas privadas que, acusadas de “laicismo”, soportaron el chubasco de reprobaciones morales de parte de la jerarquía eclesiástica. Pero otra sospecha me viene de fuentes alternas: las largas listas de libros publicados como colecciones de uso popular por el Ministerio de Educación Nacional de la época liberal, de las cuales la más importante llevó el título revelador de “Biblioteca de Cultura Aldeana”. Esta serie de libros destinados a las bibliotecas municipales y de las escuelas públicas rurales, estaba formada ante todo por obras literarias, relatos de viajeros colombianos y extranjeros, cuadros de costumbres, y textos didácticos sobre higiene, artes manuales y oficios técnicos: en dos palabras, una nueva concepción de la “Cultura General”. Sería bastante estimulante poder estudiar si la estrategia liberal consistió en jugarse una baza más astuta que la de los neotomistas: evitó dar alimento a la maquinaria de las querellas dogmáticas y no opuso “manual contra manual”, sino que se dedicó a labrar las tierras que la poderosa pero escolarizada maquinaria escolástica dejaba sin cultivar: la literatura popular, la cultura en el sentido romántico de *folklore* y de tradición popular. La intelectualidad liberal habría abandonado a su propia entropía la batalla de los primeros principios y las verdades generales, y se dedicó en cambio a la guerra por la hegemonía en el terreno de las imágenes, los símbolos y las historias: un nuevo sentido común del cual el filósofo de Otraparte, Fernando González, puede ser testigo ante la historia. Pero eso es, claro, el esbozo de otra investigación sobre el reverso del tejido que hemos urdido en estas líneas.