

« 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>	LJ
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
BALANCE	292
3. EL LABERINTO BARROCO: NEOTOMISMO, POLÍTICA EDUCATIVA Y PODER ESPIRITUAL EN EL SIGLO XIX COLOMBIANO	
SUMARIO:	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. <i>La “Querrela Benthamista”</i>	331
2. <i>Un método racional para la moral</i>	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. <i>1890: Un sistema educativo por hacer</i>	361
2. <i>Las tensiones de la constitución de un Sistema de Instrucción Pública</i>	365
3. <i>Los Planes de Estudios de 1821 a 1826</i>	368
4. <i>El Plan de Estudios de 1826</i>	377
5. <i>El estallido del canon filosófico</i>	386
6. <i>1830-1847: Los Planes de Estudios conservadores</i>	390
7. <i>1848-1868: Institucionalización de la libertad de enseñanza</i>	400
8. <i>El canon filosófico en libertad</i>	410
B. 1868: La Universidad Nacional: Método científico y Misión sagrada	411
1. <i>De la libertad al método</i>	412
2. <i>La crisis de la Facultad de Filosofía y Letras</i>	417
3. <i>El canon filosófico liberal</i>	423
4. <i>Una nueva autoridad moral: el pedagogo</i>	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. <i>El Syllabus en los Estados Unidos de Colombia</i>	450
2. <i>El quid pro quo moral</i>	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. <i>Verdad e Historia</i>	487
2. <i>La ciencia de las ciencias</i>	499
3. <i>Filosofía y Pedagogía</i>	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. <i>El método de Port Royal</i>	529
2. <i>La Pedagogía como Filosofía: la reforma ramista</i>	534
3. <i>Tomismo y Pedagogía en la Ratio Studiorum</i>	540
4. <i>Coda: La pedagogía racional</i>	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. <i>Las causas del error</i>	574
2. <i>El Error, un lugar común</i>	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] ROTHLSBERGER, 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? ¿Por qué la *Regeneración*, dirigida por hombres radicalmente católico-conservadores como Miguel Antonio Caro, fue considerada en el siglo XX como un potente modelo de modernización?”. PALACIOS, Marco. “La *Regeneración* ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX”. En: *La clase más ruidosa y otros ensayos sobre historia política*. Bogotá, Norma, 2002, p. 135.

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

A. La cuestión de partida

Con tales cuestiones desembarcó este historiador colombiano en los archivos de la Universidad católica de Lovaina, armado de una primera reflexión inspirada en los trabajos críticos del canónigo Roger Aubert sobre el neotomismo.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 Acá, 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, [1983⁵], 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. Entretiens 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 querrelas, 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 vería 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”, “Tradición”, “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 Ancizar, 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, Ancizar 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.

1ª Parte – Fuentes

I. FUENTES INÉDITAS

A. ARCHIVOS

1. Archives du Séminaire Saint-Sulpice de Paris et d'Issy (Solitude) [ASSSPI].

Annuaire des anciens élèves du Séminaire Saint-Sulpice. (Años: 1874, 1875, 1879, 1884, 1888, 1892, 1898, 1903).

Livre d'Inscriptions, 1868-1952. *Paris. (Manuscrito)*

Livre d'Inscriptions, 1869-1889. *Paris. (Manuscrit) 308 p. (**)*

Livre d'Inscriptions, 1868-1952. *Paris. (Manuscrit)*

Livre d'Inscriptions, 1886-1901. *Paris. (Manuscrit) 308 p.*

Livre d'Inscriptions, 1891-1895. *Paris. (Manuscrit) 76 p.*

Livre d'Inscriptions, 1897-1911. *Paris. (Manuscrit) 306 p.*

2. Archives de l'Université catholique de Louvain. Fonds I.S.P.

S. BERSANI a D. Mercier, (Roma, 08/12/1902), fonds Mercier, liasse 54

Marcel DE CORTE a Ch. Sentroul. Hannut (07/02/1933), *Archives de l'Université catholique de Louvain (A.U.C.L., L-I-N.)*, fonds Sentroul, s. n.

DÁVILA TELLO, José Vicente, Ministro de Colombia en Bélgica, al P. J. de Guerdavid S.J., rector del Colegio San Michel en Bruselas, 5/01/1952, *A.U.C.L. papeles de M. de Raeymaecker*. [Memorándum relativo a los Profesores que deben ser contratados en Bélgica por Colombia].

Mgr. MERCIER a [Paul y Materne?]. *A.U.C.L. Fonds ISP. Papiers de Mgr. Simon Deploige*. Liasse nº 2. s.p. [Contacto entre Mercier y el Ministro Plenipotenciario de Colombia en España, en la primavera de 1899]

FONTAINE, Théodore [prof. Faculté Philosophie], a Mgr. MERCIER ; (Louvain, 03/09/1885). (*A.U.C.L.*), Fonds Mercier, liasse 48.

VAN LIER, H. (profesor) a Mgr. Waeyemberg, rector de la U.C.L. Jette, 7/02/1952. *A.U.C.L. fondo ISP, papeles de M. de Raeymaecker*. [Rechazando la oferta de enseñar filosofía en la Universidad de Colombia].

3. Archivo Segreto Vaticano. (A.S.V.)

AGNOZZI, G. B. *al Crd. Jacobini. Bogotá, 06/11/1883. A. S. V. Segr.Stato, 1886, # 251, fasc. 1, f. 5-7.*

_____ al Crd. Jacobini. Bogotá; 05/03/1884. A. S. V. Segr.Stato, 1886, # 251, fasc. 1, f. 8-9.

_____ al Crd. Jacobini. Bogotá; 24/03/1884. A. S. V. Segr. Stato, 1886, # 251, fas.1, f. 16.

_____ al Crd. Jacobini. Bogotá, 18/01/1884. A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fasc. 1, f. 8-9: “Una Università Cattolica in Bogotá”: N° 106.

_____ a Jacobini. Bogotá; 03/04/1884; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fasc. 1; f. 18-19

_____ a Jacobini. Bogotá; 04/04/1884; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; f. 20; “Sull' Una Università Cattolica in Bogotá: N° 128..

_____ a Jacobini. Bogotá; 16/04/1884; A. S. V. Segr.Stato 1886 # 251; fas.1 f. 23-24: “Una Università Cattolica in Bogotá: N°132

_____ a Jacobini. Bogotá; 24/03/1884; A. S. V. Segr.Stato 1886 # 251; fas.1 f. 16: “Una Università Cattolica in Bogotá: ...Pervenutami par mezzo del venerato Dispacio di V. E. R. del 29 Decemb. N° 55757

_____ a Jacobini ; Bogotá; 25/07/1884; A. S. V. Segr.Stato 1886 # 251; fas.1 f. 25:

_____ a Jacobini; Bogotá; 02/09/1884; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fas.1 f. 16; Una Università Cattolica in Bogotá: N° 122...E. R

_____ a Jacobini. Bogotá; 09/06/1885; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fas.1 f. 29-30

_____ a Jacobini. Bogotá; 05/12/1885; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fas.1 f. 16

_____ Delegato Apostolico en Colombia; al Card. Jacobini, Srio de Estado del Vaticano; Bogotá, 23/05/1886; Archivo Segreto Vaticano. (A.S.V.) Segr. Stato 1886 # 251; fasc. 1, f. 57

“Carta de G. Battista AGNOZZI, Delegato Apostolico en Colombia, al Cardenal JACOBINI, Secretario de Estado del Vaticano”. Bogotá, 23/05/1886. Archivo Segreto Vaticano. (A.S.V.), Segr. Stato, 1886, # 251, fasc. 1, f. 57.

“Carta de G. Battista Agnozzi, Delegato Apostolico, al Card. Jacobini”. Bogotá, 06/11/1883. A. S. V. Segr. Stato, # 251, 1886, f. 5-7 : «Una Università Cattolica in Bogotá»: N° 92.

CARO, Miguel A. a Agnozzi. Bogotá; 22/03/1884; A. S. V. Segr. Stato 1886 # 251; fas.1 f. 21: “Una Università Cattolica in Bogotá: No. 128.

“(Esquema de una Carta Apostólica de S. S. Pio X a los obispos de la América Latina)”. F. Ragonesi al C. Merry del Val; Bogotá; 06/08/1912. A. S. V. Segr. Stato 1912 # 251; fas.1 f. 80-91.

VASSALLO DI TORREGROSSA, Alberto. al card P. Gasparri. Bogotá, 20/11/1915. Delegazione Apostolica. A. S. V. Segr. Stato, 1915, # 251, fas.2, f. 51-71.

VÉLEZ, Joaquín F. (Legación de los EE UU de Colombia en Roma) al Card. L. Jacobini; Roma, 21/12/1883; A. S. V. Segr.Stato, 1883, # 279, f. 17.

_____ Legación de los EE. UU. de Colombia, al Card. L. Jacobini. Città del Vaticano; 17/07/1886; A. S. V. Segr. Stato, 1894, # 279, f. 6-7.

“Carta A. M. Anderledy (General de la Compañía de Jesús) al cardenal L. Jacobini, Secretario de Estado del Vaticano. Fiesole, (octubre 7 de 1884). Archivio Segreto Vaticano. (A. S. V.), Segr. Stato, 1883, r. 279, folio 17..

A M. Anderledy (General de la Compañía de Jesús) al Crd. L. Jacobini; Secretario de Estado del Vaticano. Fiesole, octubre 7 de 1884. Archivio Segreto Vaticano. (A. S. V.) Segr. Stato 1883 # 279; folio 17

RAMPOLLA DEL TÍNDARO, Card. al Nuncio Apostólico en Paris. Città del Vaticano; 11/11/1887; A.S.V. Segr. Stato 1894 # 279; fas.1 fol. 9; N° 72309

MATERA a RAMPOLLA. Bogotá; 26/09/1887; A.S.V. Segr. Stato 1894 # 279; fas.1 f. 12

Rotelli, Luigi, Archevêque de Farsaglia, Nuncio Apostólico en París, al Card. Rampolla. Paris, 23/12/1887; A.S.V. Segr. Stato 1894 # 279; fas.1 f. 20-21; N° 73289.

A. M. Anderledy, Prepósito general de la Compañía de Jesús; al Card. Rampolla. Fiésole; 27/12/1887; A. S.V. Segr. Stato 1894 # 279; fas.1 f. 15; N° 73129.

VICO; A. al Card. M. Rampolla. Tena, (Colombia) 10/01/1903; A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 68,71.

VICO a Rampolla; Bogotá 12/05/1903. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 156-157

VICO al Gral. A. FERNÁNDEZ; Ministro de Guerra. Bogotá, 27/04/1903. A. S. V. Segr.Stato 1903 # 251; fas.1 f. 144.

“Notice Politice”. N° 263. Vico a M. RAMPOLLA; Bogotá , 23/05/1902. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 141, 146r

Bernardo HERRERA, Arz. de Bogotá a Mgr. Vico; Villeta, 25/12/1902; A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 78

Mgr. Vico al Card. M. Rampolla; n° 290 “Utilità di un giubileo straordinario in occasione del fine della guerra civile” Tena; 10/01/1903; A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 68, 71.

RAMPOLLA a VICO; Città del Vaticano; 27/03/1903; A. S. V. Segr.Stato 1903 # 251; fas.2 f. 70

RAMPOLLA a VICO; Città del Vaticano. 27/03/1903 A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 70.

VICO a RAMPOLLA; 14/04/1903; Bogotá; A. S. V. Segr.Stato 1903 # 251; fas.2 f. 69;

VICO a RAMPOLLA; Bogotá 12/05/1903. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 156-157

VICO a C. M. RAMPOLLA. Bogotá. 23/03/1903. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 161-162

Lima, Oct 14 de 1886; Roma Nov. 27 de 1887, Luis Cardenal JACOBINI”. A. S. V. Segr. Stato 1887 # 251, fasc. 1, fol 35.

“Notice Politice”. N° 263. Vico a M. Rampolla; Bogotá , 23/05/1902. A. S. V. Segr. Stato, 1903 # 251; fas.1 f. 141, 146r

Bernardo HERRERA, Arz. de Bogotá a Mgr. Vico; Villeta, 25/12/1902; A. S. V. Segr. Stato, 1903 # 251; fas.2 f. 78

Mgr. VICO al Card. M. RAMPOLLA; n° 290 “Utilità di un giubileo straordinario in occasione del fine della guerra civile” Tena; 10/01/1903; A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 68, 71.

RAMPOLLA a VICO; Città del Vaticano; 27/03/1903; A. S. V. Segr.Stato 1903 # 251; fas.2 f. 70

RAMPOLLA a VICO; Città del Vaticano. 27/03/1903 A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.2 f. 70.
Vico a Rampolla; 14/04/1903; Bogotá; A. S. V. Segr.Stato 1903 # 251; fas.2 f. 69;

VICO a RAMPOLLA; Bogotá 12/05/1903. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 156-157

Vico a C. M. Rampolla. Bogotá. 23/03/1903. A. S. V. Segr. Stato 1903 # 251; fas.1 f. 161-162

Lima, Oct 14 de 1886; Roma Nov. 27 de 1887, Luis Cardenal Jacobini”. A. S. V. Segr. Stato 1887 # 251, fasc. 1 fol 35

“Carta del Presidente Rafael Núñez a S.S. León XIII; (Agent confidentiel du Gouvernement des Etats Unis de Colombie près Sa Sainteté le Souverain Pontife)”. Bogotá, 08/04/1880.

Dossier de la Secretaría de Estado del Archivo Vaticano. “Una Università Cattolica in Bogotá”, r. 251, fas. 1-30, 1886.

4. Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia (AMREC) Fondo Bélgica, 1916-1938.

Fondo Bélgica, 1922-1960. (Irregular)

B. FUENTES ORALES

Doctor Daniel Herrera Restrepo. Exfranciscano, filósofo, profesor emérito Universidad Santo Tomás de Aquino (Bogotá, Noviembre 6 de 1998).

Padre Fabio Ramírez S.J. Filósofo, exdecano y profesor de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, encuentros varios a lo largo de los años 1998, 1999, 2002 y 2003).

Doctor Carlos Eduardo Vasco. Exjesuita, filósofo, matemático y psicólogo, profesor invitado Harvard University, miembro de la Comisión Nacional de Sabios (Bogotá, Septiembre 13 de 2000).

Doctor Jaime Jaramillo Uribe. Historiador, filósofo y pedagogo, profesor emérito Universidad de los Andes (Bogotá, Junio 11 de 2000).

Hermano Martín Carlos Morales Flórez. F.S.C. Filósofo, profesor emérito Universidad de La Salle (Bogotá, Agosto 25 de 1999).

Hermano Ibrahim Martínez, F.S.C; Vicerrector, Universidad de la Salle, (Bogotá, Mayo 11 de 2000).

Chanoine Georges Van Riet. Filósofo, profesor emérito I.S.P, Université catholique de Louvain (Bruselas, Marzo 15 de 1997).

Chanoine Roger Aubert. Historiador, profesor emérito F.L.T.R., Université catholique de Louvain; (Louvain-la-Neuve, Febrero 8 de 1997, Enero 16 de 1998).

Padre Jaime Vélez Correa, S.J. Filósofo, exdecano de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Enero 27 de 2004).

Chanoine François Houtart. Sociólogo, profesor emérito E.S.P.O., Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Marzo de 1997, Septiembre de 2001).

Doctor Oscar Saldarriaga Restrepo, Ingeniero Agrónomo (1923-) (Medellín, Mayo 11 de 2000).

Doctor Alfredo Vásquez Carrizosa, excanciller de Colombia, abogado lovanista (1927-1931). Entrevistas hechas por Nelson Castellanos. (Bogotá, 30/12/1996) y Martín Vargas Poo. (Bogotá, 15/11/1999)

II. FUENTES IMPRESAS

A. MANUALES Y TEXTOS ESCOLARES

“Actos literarios públicos en el Colegio Seminario de Popayán (agosto de 1825)”. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio; (comp.) *Obra educativa de Santander, 1827-1835*. Bogotá, Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 1990, T. I, p. 195, p. 273.

A.G.T. “La Instrucción pública en Bélgica”. *El Correo Latinoamericano*. Bruselas n° 278, (ene. 15 1910), p. 8.

ÁLVAREZ, Francisco Eustaquio. *Manual de Lógica. Extractos de autores de la Escuela experimental, por [...] ex- catedrático de Filosofía en la Universidad Nacional y en el Colegio Mayor del Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Imp. de la Luz, 1890.

ANCÍZAR, Manuel. “Programa de Filosofía Elemental. Psicología- Gramática General- Lógica”. *AUNEUC*. Bogotá, T. IV, No. 22, (oct., 1870), p. 213-225.

_____. *Lecciones de Psicología redactadas por M. Ancízar. Escuela ecléctica*. Bogotá, Imp. del Neogranadino, 1851.

ARNAULD, Antoine et LANCELOT, Claude. *Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle, les raisons de ce qui est commun à toutes les langues et les principales différences que s'y rencontrent*. ARNAULD, Antoine. *Œuvres, G. du Pac de Bellegarde, J. Hauteffage et N. de Larrière*, Paris-Lausanne, 1775-83, 43 T.

ARNAULD, A; NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*. [1662¹]. Reimpresion anastática, Bruxelles, 1964. Paris, P. Clair et F Girbal, [1981²]. [Paris, Flammarion, 1970, Introduction de Louis Marin].

AUBERT, Jean-Marie. *Curso de Filosofía Tomista. Tomo IV: Filosofía de la Naturaleza. Propedéutica para una visión cristiana del mundo*. Barcelona, Herder, [1970¹], p. 1180, nota 3. [Primera edición: Paris, Beauchesne, 1965].

BALDWIN, James. *Psicología Pedagógica elemental* Trad. Domingo Barnés. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1927

BELLO, Andrés *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Bogotá, Cecilio Echeverría G., Editor, 1889.

BERMÚDEZ, E. *Programas para los exámenes del Establecimiento de educación de Paredes e Hijos*. Piedecuesta, Santander, 1858.

BOTERO RAMOS, E. *Apuntes de Metafísica, sobre la obra de Monseñor Rafael María Carrasquilla. (Prólogo de Mons. Félix Henao Botero, Rector Magnífico de la U. Pontificia Bolivariana)*, Medellín, Bedout, 1952.

BOYER, Charles; S.J. *Cursus Philosophiae*, Parisiis, Desclée de Brower, 2V., 1939.

BRIXIA, Fortunato de; O.F.M. *Philosophia mentis*. Imp. de M. Rizzardi, 1749.

_____ *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata*, Imp. de M. Rizzardi, 1749.

BUFFIER, C.; S.J. « Eclaircissements sur le Traité des Premières Véritez ». *Cours de Sciences, sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie*. Paris, G. Cavalier & P. F., Gifart, 1732.

C.A.A. "Pedagogía Científica". En: *Revista Pedagógica. Organo de la Escuela Normal Central de Institutores*. Bogotá, Año III, N° 4, 1920, pp. 103-109.

CALKINS, N. *Manual de lecciones sobre objetos*. Bogotá, [s.e.], 1872.

CARREÑO, Manuel Antonio. *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras, para uso de la juventud de ambos sexos; en el cual se encuentran las principales reglas de civilidad y etiqueta que deben observarse en las diversas situaciones sociales; precedido de un breve tratado Sobre los deberes morales del Hombre*. Nueva York, Appleton, 1868, [1854¹].

CARRASQUILLA, Rafael M. *Lecciones de Metafísica y Ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Imp. de La Luz, 1914.

“Certámenes literarios del Seminario Conciliar de San José”. *El Catolicismo*. Bogotá, N° 26, (nov. 15, 1850), p. 223.

Colegio de San Ignacio, de la Compañía De Jesús. *Programa De Filosofía*. Medellín, 1917

COLEGIO DE SAN JOSÉ (PAMPLONA), “Curso de Filosofía”. *Labores del Colegio De San José*. 1898.

COLEGIO NACIONAL DE SAN BARTOLOMÉ. “Programa de Filosofía”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*, tomo XX, n° 10, (octubre de 1906).

COLOMBIA. Ministerio De Educación Nacional. *Programa analítico de estudios sociales: para el primero y segundo ciclo de educación media*. Editorial Bedout, Medellín, 1963.

_____. *Programa de Filosofía* (Decreto No 45 de Enero de 1962).

_____ *El texto de los programas de primera y segunda enseñanza*. Bogotá. Imprenta Nacional, 1935.

_____ *Organización y plan de estudios del bachillerato*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1948.

_____ *Programas de Bachillerato*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1959.

COMPAYRÉ, Gabriel. Doctor en Filosofía y Letras. Rector de la Universidad de París. *Psicología Teórica y Práctica aplicada a la educación*. París/México, Librería de la Vda. de Bouret, 1911.

COUSIN, Victor. *Introduction à l'histoire de la philosophie*. 5^e leçon. Paris, 1828.

“Cuadro de los certámenes presentados en este año en las universidades, colegios y casas públicas de educación existentes en la República (16 de diciembre de 1838)”. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio; (comp.) *Obra educativa de Santander, 1835-1837*. Bogotá, Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 1990, T. III, p. 300.

DAMIRON, Philibert *Cours de Philosophie. Première Partie: Psychologie*. 2V. Paris, Hachette, 1837. [2^o éd. revue, corrigée et augmentée].

DE LA VAISSIERE, J. *Psicología Experimental*. [Versión castellana: F. Palmés, S. J.]. Barcelona: E. Subirana, Editorial Pontificia, [1952³], 726 p.

DE MORA, José Joaquín. *Cursos de Lógica y Ética según la escuela de Edimburgo*, reimpreso en Bogotá, Imp. de Nicomedes Lora, 1840, [1832¹].

DESCOQS, Pierre; S.J. *Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'ontologie*. Paris, Beauchesne, 1925.

DESTUTT, CONDE DE TRACY. “Aforismos de Filosofía”. *Curso de Filosofía Experimental traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1883, p. xv-xxvi.

_____ *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Madrid, 1821. Reimpreso por Echeverría Hnos., Bogotá, 1869.

_____ *Éléments d'Idéologie*. Paris, Courcier, An XIII, 1805. [Edición facsimilar: Paris, Vrin, 1970.]

_____ *Projet d'Éléments d'Idéologie à l'usage des Écoles centrales de la république française*. Paris, Didot, An IX, 359 p.

_____ “Principios lógicos o colección de hechos relativos a la inteligencia humana” [1817¹]. *Curso de filosofía Experimental traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1883, p. 359-402.

DU MARSAIS, César Chesneau. *Logique et principes de Grammaire*. À Paris, chez Briasson Libraire, Rue Saint Jacques, 1769.

E. B. “Ensayo sobre las escuelas normales. El ideal de una escuela normal católica”. *Revista Pedagógica*. Bogotá, n^o 2, (mayo 1918), p. 61.

FARÍA, Rafael M; Pbro. *Curso de filosofía. 3V.: T. I: Psicología. T. II: Lógica y Metafísica. T. III: Cosmología; Ética; Filosofía del Comunismo*. Bogotá, Voluntad, [1945¹] [1961⁹].

FORERO, Manuel. *Tratado de Lógica para el curso de Filosofía del Colegio Mayor del Estatuto (sic) de Nuestra Señora del Rosario: en el año de 1822*. Por Espinosa, año de 1823.

GINEBRA, Francisco; S.J; SUÁREZ, Marco F. (introd). *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza. 3V.:* I. *Lógica y metafísica general.* II. *Metafísica especial.* III. *Principios de Ética y de Derecho natural.* Bogotá, Imp. de Vapor de Zalamea, [1893¹, 1908²].

GINEBRA-VALENZUELA. *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza., 3V.* I. *Lógica y metafísica general.* II. *Metafísica particular.* III. *Ética y Derecho Natural. Arreglada y anotada por el P. Mario Valenzuela.* Bogotá, Colegio Nacional de San Bartolomé, 1921 [1932⁴, 1948⁵, Voluntad; 1951⁶, Bedout].

GÓMEZ OTERO, Joaquín. *Compendio de filosofía para uso de los jóvenes estudiosos.* Bogotá, Imp. San Bernardo, 2V. , 1926.

GONZÁLEZ, Zeferino; O.P. *Filosofía elemental. 2V. Tomo primero: Lógica, Psicología, Ideología; Tomo segundo: Metafísica general, Especial, Teodicea, Moral.* Madrid, Imp. de Policarpo López, 1873. [1876, Segunda edición. 2V. Imp. de Policarpo López, Madrid, 1876. Reeditado en 1881³, 1885⁴, 1886⁵; 1894⁶; 1907⁷].

_____ *Historia de la Filosofía.* Madrid, Ed. Agustín Jubera, 2 vols, [1886⁵]

GOUDIN, Antoine; O.P. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne,* Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, 1886, [1691¹].

_____ *Philosophia Thomistica Juxta inconcussa, Tutissimaque, Divi Thomae Dogmata, Quator tomis. Tomus Primus, Logica* Matriti, MDCCXCVI.

_____ *Philosophia thomistica quatur tomis comprehensa. Novissima ed.* Matriti, Imp. Societatis, 2 Vol., 1796.

_____ *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne.* Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, 1855 [1886⁴].

GRAU, José. *Catecismo político arreglado a la Constitución de la República de Colombia de 30 de agosto de 1821 para el uso de las Escuelas de primeras letras del Departamento del Orinoco.* Bogotá, Imp. de la República, por N. Lora, 1824.

GUIONES EDUCACIONALES. *Estudios Teórico-Prácticos sobre Educación. Padres de la Compañía de Jesús.* Bogotá, Pax, 1953.

H.E.C. *Curso de filosofía destinado a los alumnos de enseñanza secundaria y de la enseñanza profesional preparatoria al magisterio, por los Hermanos de las Escuelas Cristianas, profesores del Instituto Pedagógica de Varones de Nicaragua.* 2 vols. Managua, Tipografía Nacional, [1928¹], [1942³].

HEINECCIUS, Johann Gottlieb (1681-1741). *Elementa juris naturae et gentium: castigationibus ex catholicorum doctrina, et juris historia aucta/Joan. Gottlieb Heineccii. Segunda Ed.,* Matritensi, Placidi Barco Lopez, 1789.

_____ *Heinecii Jurisconsulti quondamceleberrimi, recitationes in elementa juris civiles secundum ordinem institutionum* Parisiis, Apud B. Waree patruum, Bibliopolam, 1810.

_____ *Antiquitatum Romanarum jurisprudentiam illustratum syntagma secundum ordinem Institutionum Justiniani digestum, in quo multa juris romani atque auctorum veterum loca explicantur, atque illustrantur.* Venetis, Haeredes Balleonios, 1826, 2V.

_____, *Recitaciones del derecho civil segun el órden de la Instituta; traducción de D. Luis de Collantes, revisada por Don Vicente Salvá. Tercera Ed., mui mejorada en lo tocante al derecho español.* Paris, Librería de Garnier Hnos, 2V., 1875-1888. [Reeditado en castellano en 1875.]

JACQUES, Amedée; SIMON, Jules; SAISSET, Émile. *Manual de filosofía. Obra autorizada por el consejo de Instrucción pública.* [Trad. de Martínez del Romero]. Paris, Hachette, [1848¹] 1886.

JAFFRE, F. A. *Cours de philosophie.* Lyon, Briday, 1878.

LANCELOT, C. *Nouvelle Méthode pour apprendre facilement la langue latine.* Paris, A. Vitré, 1644.

LAUTIER, A. *Cours élémentaire de philosophie.* Lyon, Gérard, 1874.

Lecciones de física. Bogotá, F. M. Stokes, 1825.

MAXIMIN, F. "La educación integral". *Revista Pedagógica* Bogotá. Año 4 N° 3 Jul'1921 p. 67

MÁRQUEZ, José I. *Programa para la enseñanza del derecho romano en las universidades de la republica.* Bogotá, Cualla, 1844.

MERCIER, Desiré-Joseph; et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.* Louvain, I. S. P., 1906 [éd. A]. Traducción de la 2ª edición francesa (1909) por R. P. Fr. José de Besalú; O.M. Barcelona, Luis Gili (edit.), Colección Religión y Cultura, 1909.

_____ *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude.* Louvain/Paris, I.S.P./Alcan, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, Cours de Philosophie, Vol. IV, [1923⁸], esp. p. 91-113.

_____ *Curso de filosofía. Psicología.* (Traducción de Julián Portilla). T. I-II. Madrid, La España Moderna, 1902, 5a Edición, [1892¹].

_____ *Cours de Philosophie. Volume II; Métaphysique générale ou Ontologie.* Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie-Félic Alcan, 7^e éd., 1923.

"Mesa de la redacción. [Manuales de enseñanza]". *Anales Religiosos de Colombia.* (A.R.C.) Bogotá. Revista quincenal, v. I, n° 10, (mar. 15., 1884), p. 147.

NYS, D. *Cours de Philosophie. Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique.* 2 vols. Louvain: Van Linthout, 1916, 1918, 432/495 p. [Réed. Em. Warny, 1928, 355/360 p.]. [Tomo I, *Le Mécanisme, le Néo-Mécanisme, le Mécanisme dynamique; la Dynamisme et l'Energetisme*, [19183]; P-

tomo II, *La théorie néo-scholastique*, [19183]; tomo III, *La notion de temps*; [19254]; tomo IV, *La notion d'espace*, [19203].

PARDO, Andrés María. *Programa para la enseñanza de la Fisiología para las Universidades de Colombia*. Bogotá, Imp. de Nicolás Gómez, 1844.

PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino. Obra escrita en italiano por el presbítero *---, y traducida de la segunda edición por Gabino Tejada*. Madrid, Imp. de Tejado, 2V., 1866.

Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. (1586-1599) [Édition bilingue latin-français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia]. Paris, Belin, 1997.

RESTREPO, José Félix de. "Concurso de filosofía (agosto 21, 1825)". López Domínguez, Luis Horacio; (comp.) *Obra educativa de Santander, 1827-1835*. Bogotá, Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 1990, T. I, p. 277.

_____. *Lecciones de Lógica para el Curso de Filosofía del Colegio Mayor Seminario de San Bartolomé en el año de 1822 por el S. D. F. R.* Bogotá, Imp. de Espinosa, 1823.

RESTREPO Daniel; S. J. *Elementos de Psicología. Texto acomodado al programa oficial*. Medellín; Textos PAX S.J.-Editorial Bedout. [1943¹], [1952²]

RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. *Lecciones de Lógica dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Imp. de la Luz, 1907; segunda edición: Librería Americana/Librería Colombiana, 1914.

_____. *Lecciones de Antropología*. Bogotá, Librería Americana, 1917.

RESTREPO MEJÍA, Luis y Martín. *Elementos de Pedagogía*. (Con aprobación eclesiástica). [1888¹], [1893²], [1905³], [1915⁵] Bogotá: Imprenta Moderna, [1911⁴], 2 vols.

RESTREPO MEJIA, Martín. "Pedagogía Doméstica". *Revista de Instrucción Pública de Colombia*. N° 5-6 May-Jun'1916; N° 7-8 Jul-Ago'1916 y N° 9-10 Sep-Oct'1916.

_____. *Programa de Lógica y Antropología*. Bogotá: I. de Arboleda y Valencia, 1915.

_____. *Pedagogía de Párvulos. Exposición de la Enseñanza Activa*. Bogotá: Editorial Cromos, s.f.

ROMERO, Francisco; PUCCIARELLI, Eugenio. *Lógica y nociones de teoría del conocimiento. Manual adaptado a los programas de enseñanza vigentes*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, [1950¹²].

ROHRBACHER, René Francois. *Catecismo del Sentido Común, traducido del francés al castellano por Un padre de familia*. Popayán, Imp. de la Universidad, 1832, 78 p.

ROSA, Andrés; salesiano. *Fundamentos de Filosofía*. 5° año de enseñanza media. Tomo I, *Sicología Experimental, Lógica, Ontología*. Medellín, Ed. Bedout, [19748], p. 93.

ROTHLISBERGER, Ernst. "Programa de filosofía, 1883". *Anales de Instrucción Pública de Colombia*. Tomo V, n° 30, (junio de 1883), p. 492-495.

SÁENZ, Jesús, S.J.; BARÓN, Fernando, S.J; *Curso de filosofía neo-escolástica*. 3V., Imp. del Sagrado Corazón, [1938¹], Editorial Pax, S.J. [1950⁵].

SÁNCHEZ, Álvaro. *Resumen de la Historia de la Filosofía y antología de pensadores*. Bogotá, Librería Voluntad, 1942.

SAMPER, J. M., *Curso elemental de Ciencia de la Legislación dictado en lecciones orales por el Dr..., profesor de la materia en la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá, Imp. de Echeverría Hnos., 1873.

SANSEVERINO, Gaetano. *Manuel de philosophie chrétienne comparée avec les doctrines anciennes et modernes. Traduzione de l'italien par l'abbé Corriol*. Paris, Lethielleux, Vol. I, 1898.

_____ *Philosophiae christiana. Cum antiqua et nova comparata*. 3V., Neapoli, Typ. Vincenti Manfredi, 1862/1866.

_____ *Elementa seu Institutiones Philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*. 4V., Neapoli, Officinam Bibliothecae Catholicae, 1873/1874.

_____ *Élèments de philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*. 3V., Avignon, A. Coriolano, 1876.

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.

SIEBER, Julius [Rector de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Colombia]. *Psicología para escuelas normales y maestros*. Tunja: Facultad Nacional de Educación. [1928?]

SIMON, Jules; SAISSET, Émile; JACQUES, Amédée. *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*. Paris, Hachette, 1863.

THONNARD, F.-J; A.A. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, Desclée/Soc. de S. Jean l'Évangéliste, 1945. (1e éd., 1937).

TOSCA, Tomas Vicentius. *Compendium philosophicum campo logica, physica, methaphisicae*. 4V, Valentiae, Imp. Balbi, 1721.

VALLET, Pierre; O.S.S. *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis doctoris Angelici*. Paris, Roger et Chernovitz, 1878/1879, 2V. Segunda Edición, Paris, Outhemin Chalendre, 1884. Tercera Edición, Paris, Roger et Chernoviz, 1887.

_____ *Lecciones de filosofía según el espíritu del angélico doctor Santo Tomás de Aquino, por P. Vallet, traducidas del latín al castellano por Gabriel Rosas. Obra adoptada de texto universitario*. Primera Edición, 3 Vols, Bogotá, Imp. de M. Rivas, 1886; segunda y tercera ediciones: 2 Vols, Bogotá, Imp. de Echeverría Hnos., 1889 y 1899.

_____ *Lecciones de filosofía según el espíritu del Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino, por P. Vallet, P. S.-S. Traducidas del latín al castellano por Gabriel Rosas. Obra adoptada como texto de filosofía en la Universidad Católica, en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y en otros establecimientos. Tomo Segundo. Antropología.* Bogotá, Casa editorial de M. Rivas & C.^a, 1886.

_____ *Histoire de la Philosophie.* Paris, Roger et Chernovitz, 1891 (4a ed.)

VÉLEZ CORREA, Jaime; S.J. (dir.) *Curso de Filosofía.* 2 V., Bogotá, Bibliográfica Colombiana Ltda, [1965¹], [1975⁷].

VERNEAUX, Roger; et al. *Curso de Filosofía Tomista. Tomo II: Epistemología general o crítica del conocimiento.* Barcelona, Editorial Herder, [1967¹] [1985⁷], p. 12. Edición original francesa, Paris, Beauchesne, 1959.

WILSON, H. *Manual de enseñanza objetiva.* Bogotá, Imp. de Gaitán, 1870.

WOLFF, Chrétien, *Cours de Mathématique qui contient toutes les parties de cette science mise à la portée des commençants, traduit en français et augmenté considérablement par D*** [Charles Antoine Jombert de la Congrégation de Saint Maur, tome premier.* À Paris, Quay des Augustins, 1747.

_____ *Compendium elementorum matheseos universae, in usum studiosae juventutis adornatum/A Christiano Wolffio.* Genevae, Sumptibus Fratrum de Tournes, 2V., 1773.

B. DOCUMENTOS OFICIALES

“Academia de Pedagogía. Estatutos”. Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca, No. 38, (sep. , 1917), s. p.

ANCÍZAR, MANUEL. “Circular a los miembros de las comisiones de vigilancia de Bogotá”. *El Maestro de Escuela.* Bogotá, No. 6, (abr. 3, 1872), p. 24.

_____ “Informe del Rector de la Universidad Nacional, al señor Secretario de lo Interior i Relaciones Exteriores, Director general de la Instrucción universitaria, (feb. 1º de 1869)”. *AUNEUC.* Bogotá, T. I, No. 5, (ene., 1869), p. 521-534.

_____ “Informe del Rector de la Universidad Nacional, al señor Secretario de lo Interior y Relaciones Exteriores, Director jeneral de la Instrucción universitaria”. *AUNEUC.* Bogotá, T. III, No. 13, (ene., 1870), p. 542-552.

_____ “Informe del Rector de la Universidad Nacional, al señor Secretario de lo Interior i Relaciones Exteriores, Director jeneral de la Instrucción universitaria (31 de diciembre de 1870)”. *AUNEUC,* Bogotá, T. IV, No. 24, (dic., 1870), p. 632-647.

BOLÍVAR, Simón. “Discurso de Angostura” (1819). *Escritos Políticos. Selección e introducción de Graciela Soriano.* Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 110.

CARRASQUILLA, R. M. “Informe del Rector del Colegio del Rosario”. En: *Informe del Ministro de Instrucción Pública al Congreso en sus sesiones de 1892*. Bogotá: I. de Samper Matiz, 1892 pp. 72-90.

CASAS Rojas, J. “Discurso del Ministro de Instrucción Pública. (6 de noviembre de 1888)”. *Anales de Instrucción Pública*. t. XIII, n° 77, (feb. 1889), p. 520-523

COLOMBIA (República de la Gran Colombia, 1821-1832). *Leyes i decretos expedidos por el Congreso Constitucional de la Nueva Granada en el año de 1826*. Bogotá, 1827, p. 232-233.

_____ *Cuerpo de leyes de la República de Colombia*, Bogotá, Imp. de Calero, 1825, p. 35-37.

COLOMBIA (República de la Nueva Granada, 1832-1856). “Resolución sobre títulos académicos y profesionales”, de agosto 19 de 1853. *Gaceta Oficial*. No. 1588, (agosto 4, 1853), p. 1.

_____ “Cámara de Representantes. Sesión del 3 de abril de 1850”. *Diario de Debates*. Bogotá, (abril 7, 1850), p. 11-12.

_____ “Decreto de 20 de diciembre de 1844, orgánico de la instrucción universitaria”. Bogotá, 1844, 193 p., BNC, Sala 1ª, 1237, No. 55, s. p.

COLOMBIA (Estados Unidos de, 1863-1886). “Comunicado”. *Diario Oficial*. Bogotá, (mar. 12, 1877), p. 4592.

_____ “Informe del Rector de la Universidad Nacional, al señor Secretario de lo Interior y Relaciones Exteriores, Director general de la Instrucción universitaria, (enero 7 de 1876)”. Firmado por SALGAR, Juan. *AUNEUC*, Bogotá, T. X, No. 77-78, (febrero-marzo, 1876), p. 21-36.

_____ “Decreto de 3 de agosto de 1872, orgánico de la Universidad Nacional”. Firmado por MURILLO, Manuel; COLUNGE, Gil. *AUNEUC*. Bogotá, T. VI, No. 43-44, (julio-agosto, 1872), p. 320-321.

_____ “Decreto reformativo del Orgánico de la Universidad Nacional (febrero 3 de 1871)”. Firmado por SALGAR, Eustorgio. *AUNEUC*. Bogotá, T. V, No. 25, (enero-marzo, 1871), p. 3-4.

_____ *Decreto Orgánico de la Universidad Nacional. (Enero 13 de 1868)*. Bogotá, Imp. de Gaitán, 1868, 130 p.

_____ “Decreto sobre enseñanzas que se darán en la Universidad Nacional en 1876 (febrero 14 de 1876)”. Firmado por SALGAR, Juan; Rector. *AUNEUC*. Bogotá, T. X, No. 77-78 (febrero-marzo, 1876), p. 24-25.

_____ “Resolución del Rector de la Universidad Nacional (11 de febrero de 1876)”. Firmado por SALGAR, Juan; Rector. *AUNEUC*. Bogotá, T. X, No. 77-78, (febrero-marzo, 1876), p. 26-28.

_____ “Personal de la Universidad en 1876”. *AUNEUC*, Bogotá, T. X, No. 77-78, (febrero-marzo, 1876), p. 10.

_____ “Circular relativa a la aplicación del nuevo plan de estudios”, 16 agosto de 1874. *Diario Oficial*, p. 414-415.

_____ “Circular a los miembros de las comisiones de vigilancia de Bogotá” Firmado por ANCÍZAR, Manuel. *El Maestro de Escuela*. Bogotá, No. 6, (abril 3, 1872), p. 13.

_____ “Ley de 2 de julio que autoriza al Poder Ejecutivo para organizar la Instrucción pública primaria a cargo de la Unión” *La Escuela Normal. Periódico oficial de Instrucción pública*. Bogotá, No. 1, (enero 7, 1871), p. 1-2.

_____ *Decreto Orgánico de la Instrucción Pública Primaria. (1º de noviembre de 1870). Firmado por Eustorgio Salgar, Presidente, y Felipe Zapata, Secretario del Interior y Relaciones Exteriores*. Bogotá, Imp. de la Nación, 1870, 61 p.

_____ “Decreto Orgánico de la Universidad Nacional (13 de enero de 1868)”. Firmado por ACOSTA, Santos; MARTÍN, Carlos. *AUNEUC*. Bogotá, T. I, No. 1, (septiembre, 1868), p. 17-60.

_____ “Ley 66 se septiembre 22 de 1867 que crea la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia”. *Decreto Orgánico de la Universidad nacional*. (enero 13, 1868). Bogotá, Imp. de Gaitán, 1868, p. 322-323.

_____ “Decreto de mayo 21 de 1864 estableciendo algunas clases de enseñanza en el Colejio de Nuestra Señora del Rosario”. *El Cundinamarqués*. Bogotá, No. 128, (mayo 30, 1864), p. 525.

COLOMBIA (República de, 1886-1991). “Convenio entre León XIII y el Presidente de la República de Colombia”. Diciembre 31 de 1887. *Conferencias Episcopales de Colombia desde 1908 hasta 1930*. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1931, p. 144-146.

_____ *Instrucción Pública. Disposiciones vigentes. Exposición de motivos*. [Prólogo de Antonio José Uribe]. Bogotá, Imp. Nacional, 1927, 73 p.

_____ *Codificación Nacional de todas las Leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la Ley 13 de 1912, por la Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado*. Bogotá, Imp. Nacional, 1926.

_____ Ley 89 de 1892 y el Decreto 349 de 1892 (31 de diciembre) Orgánico de la instrucción pública”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, T. I, No. 1, enero 1893, p. 4-27.

_____ “Decreto 349 de 1892 (31 de diciembre) Orgánico de la instrucción pública”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, T. I, No. 1, (enero, 1893), p. 4-27.

_____ “Decreto 62 de 1889 (29 de enero) primero de los que versan sobre el plan de estudios de la Universidad Nacional”. *Anales de Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, T. XIV, No. 80, (marzo, 1889), p. 229-232.

_____, “Decreto n° 423 de 1893 (30 de enero) adicional al marcado n° 349 del 31 de diciembre de 1892”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, t. I n° 2 febrero 1893, p. 93.

_____. *Constitución de la República de Colombia*. Edición oficial, Imp. de Echeverría Hnos., 1886.

COLOMBIA (República de, 1886-1991). Ministerio de Educación Nacional-M.E.N. *Programa analítico de estudios sociales: para el primero y segundo ciclo de educación media*, Editorial Bedout, Medellín, 1963.

_____. *Programa de Filosofía (Decreto No 45 de Enero de 1962)*;

COLOMBIA (República de, 1886-1991). Ministerio de Educación Nacional-M.E.N. División de Normales Superiores y Educación Primaria. *Educación Colombiana. Disposiciones orgánicas y reglamentarias de la Educación [en] Primaria, Normalista Superior y Bachillerato. 1903 a 1958*. Bogotá, Imp. Nacional, 1959, 123 p.

_____. *Programas de Bachillerato*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1959;

COLOMBIA (República de, 1886-1991). Ministerio de Educación Nacional/ICFES. *Compilación de normas sobre la educación superior*. Bogotá, ICFES, 1974, p. 478-528.

COLOMBIA (República de, 1886-1991). Ministerio de Instrucción Pública Nacional (M.I.P.N.). *El Primer Congreso Pedagógico Nacional [1917]. Su historia y sus principales trabajos*. Publicados bajo la dirección del Doctor Antonio José Uribe, Ministro de Educación y Presidente del Congreso. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919.

_____. *Informe presentado al Congreso de la república en sus sesiones ordinarias de 1888*. Bogotá, Imprenta de la Luz, p. XXVI-XXIX.

_____. *Memoria de 1890*. Bogotá.

COLOMBIA (República de, 1886-1991). Vicepresidencia. “Decreto No. 423 de enero 30 de 1893, adicional al marcado No. 349 del 31 de diciembre de 1892”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, T. I, No. 2, (Febrero, 1893), p. 93.

CONGRESO DE CÚCUTA, 1821. *Libro de Actas*. Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, 1971, p. 288.

CORTÉS, Enrique. *Informe del Director Jeneral de Instrucción Primaria de la Unión*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1876.

_____. “La religión y las escuelas”. *Diario de Cundinamarca*. Bogotá, (may. 27, 1872), p. 654.

_____. Primer informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado de Cundinamarca, dirigido al señor Director general de Instrucción pública. *La Escuela Normal* Bogotá, No. 49-51/Imp. de Echeverría Hnos. 1871.

ESCOBAR, José Ignacio; Rector Encargado. “Texto de Ideología. Informes”. *AUNEUC*. T. IV, No. 22, (oct., 1870), p. 291-292.

“La enseñanza de la religión”. *Diario de Cundinamarca*. Bogotá, (jul. 9, 1874), p. 541.

GALLEGO C., Juan; (comp). *Pésumes colombianos de enseñanza secundaria 1887 a 1955*. Medellín, Imp. Departamental, 1955.

“Lo que debe ser una educación liberal”. *Anales de Instrucción Pública en la República de Colombia*. Bogotá, T. VII, No. 40, (abr., 1884), p. 325-335.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio; (comp.) *Obra educativa de Santander, 1827-1835*. Bogotá, Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 1990, T. I, p. 149-150.

MALLARINO, M. M. “Informe del Director de Instrucción Pública de los Estados Unidos de Colombia”. *Memoria del Secretario de lo Interior y Relaciones exteriores al Congreso de 1871*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1871, p. 321-326.

MARTÍN, Carlos. “Informe del Rector de la Universidad Nacional (enero 4 de 1880)”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XIII, No. 92, (ene., 1880), p. 237-249.

_____ “Informe del Rector de la Universidad Nacional (23 de enero de 1879)”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XIII, No. 89, (feb., 1879), p. 219-235.

“Mensaje del Gobernador de Cundinamarca a la Asamblea Legislativa del Estado”. *El Relator*. Bogotá, (oct. 5, 1877), p. 2-5.

OSPINA RODRÍGUEZ, Mariano. *Exposición que el Secretario de Estado en el Despacho del Interior y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Nueva Granada dirige al Congreso Constitucional de 1842*. Bogotá, Ayarza, 1842. Citado En: WISE DE GOUZY, Doris. *Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez*. Vol. I, p. 471-576.

RESTREPO, José Manuel. “Informe de la Dirección General de Instrucción Pública sobre la enseñanza de Bentham al que se refiere la resolución del Poder Ejecutivo. (septiembre 23, 1835)”. *Memoria del Secretario de lo Interior y Relaciones exteriores al Congreso de 1835*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1835, p. 417-423.

REYES RAFAEL; Presidente; CUERVO MÁRQUEZ Carlos, Ministro de I.P. “Decreto No. 229 de 1905 (28 de Febrero) por el cual se fija programas de estudios para el Bachillerato de Filosofía y Letras”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. v. XVI, n° 1 y 2 (ene feb. 1905). p. 28-32.

_____ “Decreto 805 de 1905 por el cual se reglamentan los exámenes de revisión en las Facultades Universitarias”. *Revista de la Instrucción Pública de Colombia*. v. XVII, n° 1 (jul. 1905), p. 20-21

SALGAR, Eustorgio. “Mensaje al Congreso”. *Diario Oficial*. Bogotá, (may. 17, 1870), p. 851.

“La Universidad católica de Lovaina”. *Anales de la Instrucción Pública de Colombia*. Bogotá, T. XVIII, No. 102, (ene., 1849), p. 77.

VARGAS VEGA, Antonio. “Informe presentado al Consejo de la Escuela por el señor Rector de la Escuela de Literatura y Filosofía (noviembre 6 de 1878)”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XII, No. 88, (nov., 1878). Bogotá, Imp. de Gaitán, 1878, p. 323-334.

_____. “Exámenes semanales. Escuela de Literatura y Filosofía”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XII, No. 8, (abr., 1878), p. 218-219.

_____. “Informe del Rector de las Escuelas de Literatura y Filosofía y de Jurisprudencia de la Universidad nacional de los Estados Unidos de Colombia”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XII, No. 85, (ene., 1878), p. 1-27.

_____. “Informe de la comisión a quien pasó el Proyecto de reglamento orgánico de la Universidad (10 de agosto de 1876)”. *Auneuc*. Bogotá, T. XI, No. 83 (nov., 1877), p. 270-274.

_____. “Escuela de Literatura y Filosofía. Al Sr. Rector de la Universidad. Noviembre 8 de 1870”. *AUNEUC*, Bogotá, T. V, No. 63, p. 470.

ZAPATA, Dámaso; *Segundo Informe anual del Director de la Instrucción Pública del Estado Soberano de Cundinamarca*. Bogotá, Imp. de Echeverría Hnos., 1872.

_____. *Octavo Informe anual del Director de Instrucción Pública del Estado Soberano de Cundinamarca para la Asamblea Legislativa de 1879 y la Dirección General de Instrucción Primaria de la Unión*. Bogotá, Imp. de Echeverría Hnos., 1879.

PARRA, Aquileo. “Sesión de distribución de premios (julio 18 de 1877)”. *AUNEUC*. Bogotá, T. XI, No. 83, (nov., 1877), p. 238-240.

_____. “Reglamento Orgánico de la Universidad nacional adoptado por el Gran Consejo Universitario en sesión del día 10 de agosto de 1876”. *AUNEUC*. Bogotá, T. X, No. 82, (agost., 1876), p. 159-224.

C. DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS

AMETTE, Léon–Adolphe, cardenal. Carta-Prefacio del 15 de marzo de 1918 a NÖEL, L. (Ed). *Le christianisme dans la vie moderne. Pages choisies de S. E. le Cardinal MERCIER, Archevêque de Malines, Primat de Belgique*. Paris, Perrin, [1918⁴], p. i.

ARBÉLAEZ, Vicente. “Enseñanza religiosa”. *El maestro de escuela*. Bogotá, (jul. 3, 1872), p. 73.

_____. *Sínodo Diocesano de Santa Fe de Bogotá reunido en la Iglesia Catedral Metropolitana el día 8 de diciembre de 1870*. Bogotá, Imp. Metropolitana, 1871, [Apéndice de 98 p].

_____. *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-Granadino instalado el 29 de junio de 1868*. Bogotá, Imp. Metropolitana, 1869.

BERMÚDEZ, Carlos; obispo de Popayán. "Pastoral". *El Tradicionista*. Bogotá, (may. 11, 1875), p. 1771.

Biblia de Jerusalén. [edición española]. Bilbao, Desclée de Brower, 1975.

CALVETTI, P. "Del progresso filosofico possibile nel tempo presente". *Civiltà Cattolica*. Serie II, Vol. III, (agost., 1853), p. 265- 287.

CANCELADO, Salvador, Pbro. "Informe del Director e Inspector de la enseñanza religiosa en la Arquidiócesis de Bogotá". En: *La Iglesia*. Bogotá, 1948, p. 34-49.

CARO, Miguel Antonio. "El Estado Docente". *Anales Religiosos de Colombia*. Bogotá, Año I, No. 11, (abr. 1, 1884), p. 161-165.

"Carta del cardenal Merry del Val a los Obispos españoles". *La Iglesia*. Bogotá, Vol. VI, No. 61, (jun. 15, 1911), s.p.

"Carta del padre Roothan, general de los jesuitas, al profesor Windischmann, marzo 17 de 1838". *Civiltà cattolica*. 1929, Vol. III, p. 318.

Catecismo Astete, reformado por la Conferencia Episcopal Colombiana de 1936, Bogotá.

Catecismo para los Párrocos según el Decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pio V, Pontífice Máximo, y después por Clemente XIII. Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, [1911²].

CASAS Y CONDE, Nicolás. *Enseñanza de la Iglesia sobre el liberalismo*. Bogotá, Escuela Tipográfica Salesiana, 1901, 608 p.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES-Bogotá. *Anuario de la Iglesia Católica en Colombia, 1961*. Bogotá: Voluntad, 1961 p. 778-781.

"Certámenes literarios del Seminario Conciliar de San José". *El Catolicismo*. Bogotá, N° 26, (nov. 15, 1850), p. 223.

"Colegio Santo Tomás de Aquino dirigido por los padres Dominicos". *El Catolicismo*. Bogotá, No. 104, (sept. 3, 1853), p. 113.

Conferencias Episcopales de Colombia. 1908-1953. Bogotá, El Catolicismo, 1956.

Conferencias Episcopales de Colombia. 1954-1960. Bogotá, El Catolicismo, 1962.

Conferencias Episcopales de Colombia desde 1908 hasta 1930. Conclusiones, normas, resoluciones y acuerdos compilados por orden alfabético. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1931, p. 138-147. [

CONCILIO VATICANO, 1869-1870. *Constitución dogmática sobre la fe*. (ASS 5), (1869), No. 1800, p. 418-419.

LEONIS XIII PONTIFICIS MAXIMI. "Epistola Encyclica de Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda". Acta. Romae, Ex

Typographia Vaticana, 1881, p. 255-284. Edición oficial, Acta Sanctae Sedis (A.S.S.), T. XIII, fasc. CXXXV, p. 97-115. [A.S.S. XII, fasc. CXXXV, (1879), p. 97-115, D.S. 3135-3140].

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. [Trad. de Daniel Ruiz Bueno] Barcelona, Herder, 1963 [1951¹], p. 384.

LEON XIII. *Lettres Apostoliques de Léon XIII, Encycliques, Brefs, etc. Texte latin avec traduction française en regard, précédées d'une notice biographique suivies d'une table générale alphabétique*. Paris, Maison de la Bonne Presse, [1884 ?]

LEON XIII. « Encyclique Praeclara », 20 juin., 1894, dans : *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*. Paris, Roger et Chernovitz, [s.d.], Tome IV, p. 28-31.

LEON XIII. *Carta Iampridem de octubre 15 de 1879* (ASS 22 [1879], p. 225

LEONE PP. XIII. “ Enciclica sulla filosofia cattolica da introdurre nelle scuole cattoliche secondo il pensiero del Dottore Angelico San Tommaso d’Aquino”. 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. 287-319.

“Nota del Delegado Apostólico Agnozzi al Vaticano acompañando el proyecto de Constitución de 1886”. N° 320. Progeto de Nuova Costituzione. *Diario Oficial*. Bogotá, No. 6683, (may. 22, 1886), p. 28.

Nuevo Testamento. Nueva Biblia Española. [Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel]. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.

Pontificiae Universitatis Gregorianaes. “*Tabula prima a septima*”. *Kalendarium PUG in exeuntem ann. MDCCCXCIV et in proximum MDCCCXCV*. Romae Typ. Polyglotta. 1894 s. p

PROVINCIA COLOMBIANA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. *Cartas edificantes de la provincia de Colombia*. Bogotá: Imprenta de la luz, 1931:.

“Reglas Para El Clero” (1913). *La Iglesia, (Organo oficial del Arzobispado)*. Año VIII, n° 1-2, (1913), p. 36-51.

SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. “Theses quedam in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, approbantur” (Vingt-quatre thèses thomistes). *Revue Thomiste*. Toulouse, Vol. 22, [s.e.], (1914), p. 513-515.

SEMINARIO CONCILIAR DE SAN PEDRO APÓSTOL DE PAMPLONA. “Programa del Seminario”. *El Catolicismo*, No. 221, Bogotá, (jul. 22, 1858), p. 221.

D. PRENSA Y PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Alborada. Revista Ilustrada de la Obra de Reeducación de menores. (1952 - 1966).

Albores Literarios. Organó de la Academia Hermano Miguel. (1933).

Alma Nacional. Revista Mensual de Educación. (1933).

Anales de Instrucción Pública en la República de Colombia. (1880 - 1899).

Anales de la Instrucción Pública de la República de Colombia. (1886).

Anales de la Universidad Católica de Bogotá. (1889).

Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. (1870).

Anales de la Universidad. Departamento del Cauca. (1892).

Anales Religiosos de Colombia. Revista quincenal. (1883 - 1886).

Anales: Colegio Nacional Francisco José de Caldas. (1962).

Anuario de Historia Social y de la Cultura. (1963).

Annuaire des anciens élèves du Séminaire Saint-Sulpice. (1874, 1875, 1879, 1884, 1888, 1892, 1898, 1903).

Archives de Philosophie. (1928).

Arco: Revista de las áreas culturales bolivarianas. (1959 - 1964).

Anlas: órgano del "Centro Cultural Universitario". (1935 - 1936).

Bibliotecas y libros: órgano de la Biblioteca del Centenario. (1938 - 1939).

Boletín bibliográfico. (1912).

Boletín Cultural y Bibliográfico. (1963 - 1995).

Boletín Cultural: Biblioteca Nacional de Colombia. (1953 - 1954).

Boletín de Historia y Antigüedades. (1930 - 1987).

Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca. (1916 - 1930).

Boletín de la Academia Nacional de Historia. (1968).

Boletín de la Universidad Libre. (1913 - 1948).

- Boletín del Instituto de la Salle.* (1916 - 1919).
- Boletín del Instituto Marco Fidel Suárez. Universidad de Antioquia.* (1951).
- Catálogo de la Biblioteca del Colegio Salesiano de León XIII.* (1945).
- Ciencias Sociales. Revista semestral de Economía y Derecho.* (1958 - 1964).
- Colombia Cristiana.* (1894).
- Colombia Ilustrada.* (1890).
- Correo de Caldas. Imprenta de "La Idea".* (1915 - 1916).
- Correo de las Aldeas.* (1887).
- Cultura. Organo de la Secretaría de Instrucción Pública de Boyacá.* (1927).
- Cultura: órgano de educación.* (1937).
- Cultura: Secretaría de Educación de Boyacá, Segunda época.* (1959 - 1960).
- Derechas. Al servicio de la acción nacional derechista.* (1935 - 1936).
- Eclesiástica Xaveriana.* (1951 - 1967).
- Eco.* (1961 - 1962).
- El Aguijón: propagandista del Libre pensamiento.* (1915).
- El Amigo del Hogar.* (1890).
- El Cadete: Organo del Liceo Caldas.* (1905 - 1906).
- El Campesino.* (1914 - 1915).
- El Catolicismo. Periódico semanal, religioso, filosófico i literario.* (1849 - 1869).
- El Centenario.* (1892).
- El Conservador.* (1896).
- El Contemporáneo.* (1893).
- El Derecho.* (1896).
- El Eco Juvenil. Organo de la Juventud estudiosa.* (1898).
- El Educacionista. Organo de la Universidad Republicana.* (1890 - 1891).

- El Educando. Organó del "Liceo Infantil".* (1890).
- El Educando. Organó del "Liceo San Luis Gonzaga".* (1890).
- El Escolar. Revista Pedagógica.* (1934).
- El Esfuerzo: Vocero de las inquietudes del magisterio del Huila.* (1934).
- El Espectador.* (1915 - 1986).
- El Estímulo. Organó de Instrucción pública.* (1915 - 1916).
- El Estudiante. Organó de los estudiantes del Colegio de Cristo.* (1939).
- El Estudio. Periódico Liberal Doctrinario.* (1883 - 1894).
- El Estudio: ciencias y letras organó del Colegio del Tolima.* (1889).
- El Fiscal. Semanario liberal..* (1917).
- El Fiscal. Semanario liberal. Socorro (Santander)..* (1917).
- El Gráfico.* (1913 - 1926).
- El Institutor.* (1913).
- El Institutor. Periódico oficial de I.P. del Departamento.* (1889).
- El liberal.* (1932).
- El Liberal Ilustrado.* (1913 - 1915).
- El Maestro de Escuela.* (1873 - 1879).
- El Mensajero del Sagrado Corazón.* (1895 - 1958).
- El monitor.* (1890 - 1897).
- El Nuevo Tiempo.* (1910 - 1916).
- El Orden.* (1899).
- El Ord política, religión, filosofía, y literatura.* (1889).
- El Porvenir: órgano de los alumnos del Colegio Berchmans.* (1937).
- El Tiempo.* (1896 - 1916).
- El Tizón: Defensor de los derechos del proletariado. semanario liberal.* (1915).

Espigas: órgano del Liceo Balmes. (1915 - 1916).

Estudios: Órgano del Instituto Cristóbal Colón. Padres Franciscanos. (1948 - 1950).

Excelsior: órgano de los alumnos del "Gimnasio campestre". (1951).

Hojas de Cultura Popular Colombiana. (1952).

Horizontes. Colegio Pío XII. (1948 - 1950).

Horizontes. La hoja de las familias. (1914).

Horizontes. Revista dirigida por Padres de la Compañía de Jesús. (1913 - 1921).

Idearium: Revista Mensual. Órgano de la Escuela Normal de Occidente. (1938 - 1939).

Ideas. (1914).

Ideas y Valores. (1962 - 1964).

Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá. (1905 - 1957).

Índice Cultural. (1957).

Instrucción Pública Antioqueña. Órgano de la Dirección de I.P.. (1919).

Juventud Bartolina. (1933).

Juventud Claveriana: Colegio San Pedro Claver. (1936 - 1937).

Juventud. Colegio San José. Padres Jesuitas. (1954).

Juventud. Órgano de la Escuela Normal de Institutores. (1939).

Juventud. Órgano del Colegio Académico. (1935).

La Alondra. Órgano de la Academia Miguel de Cervantes del Liceo de Pío X. (1899 - 1915).

La Caridad. (1864 - 1869).

La Escuela Normal. (1873 - 1874).

La Escuela Normal Superior. (1873).

La Espiga. Órgano de la Librería Caucana. (1914).

La Espiga. Órgano de la parroquia. (1915).

La Familia Cristiana. (1906 - 1922).

La Iglesia. (1905 - 1906).

La Juventud. Organó del Liceo Ricaurte. Periódico moral, literario (1905).

La República. (1923).

La Voz Católica. (1907).

Lecturas Dominicales. (1926).

Los Estudios. Revista dirigida por PP. de la Compañía de Jesús Medellín. (1911 - 1918).

Los Tiempos. (1894).

Ministerio de Educación Nacional. Escuela Nacional de Comercio. (1940).

Presente. Revista de la Escuela Normal Superior de Varones de Tunja. (1951).

Razón y Fe. (1901 - 1975).

Registro de Instrucción Pública. (1913).

Renovación. Organó Centro Literario "Eusebio Robledo" Colegio Pío XII. (1948).

Repertorio Colombiano. (1878 - 1899).

Repertorio Escolar: organó oficial de la Inspección Gral de I.P.. (1889).

Revista Agustiniána. (1884 - 1997).

Revista Bibliográfica: organó de la Librería Torres Caicedo. (1889).

Revista Colombiana. (1933 - 1934).

Revista Colombiana de Educación. (1959 - 1997).

Revista de Colombia. (1873).

Revista de Estudios Eclesiásticos. (1933 - 1936).

Revista de filosofía -CSIC-. (1951).

Revista de Historia de América. (1950).

Revista de Instrucción Pública de Colombia. (1893 - 1913).

Revista de Instrucción Pública. Departamento del Cauca. (1887).

Revista de la Facultad de Derecho. U. Pontificia Bolivariana. (1951 - 1952).

- Revista de la Facultad de Derecho. Universidad Pontificia Bolivariana.* (1951).
- Revista de la Instrucción pública de Colombia.* (1893 - 1916).
- Revista de la Instrucción Pública del Cauca.* (1907 - 1920).
- Revista de las Indias.* (1942 - 1948).
- Revista de Pedagogía.* (1928).
- Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (RCMNJR).* (1905 - 1958).
- Revista del Instituto Técnico Central.* (1919).
- Revista Departamental de Instrucción Pública.* (1919).
- Revista Educación. Revista de la Facultad de Educación.* (1934).
- Revista Interamericana de Educación Organo de la C.I.E.C.* (1945 - 1962).
- Revista Javeriana.* (1934 - 1961).
- Revista Jurídica.* (1925).
- Revista Pedagógica. Confederación Nal. de Colegios Privados Católicos.* (1942 - 1945).
- Revista Universidad de Antioquia.* (1938 - 1954).
- Revista Universitaria. Organo de inf. sobre el Congreso de Estudiantes.* (1910).
- Revista Universitaria. Organo de la Universidad de Cartagena.* (1916 - 1918).
- Revue néo-scholastique de philosophie.* (1927).
- Sabado: Revista Semanal.* (1921 - 1923).
- San Simón. Revista de la Biblioteca Santander Colegio de San Simón.* (1941 - 1942).
- Santafé y Bogotá.* (1923 - 1930).
- Sapientia.* (1959 - 1999).
- Scientia et labor: organo del Instituto Politécnico y K. de Chapinero.* (1935 - 1939).
- Senderos. Organo de la Biblioteca Nacional de Colombia.* (1934 - 1935).
- Studia Revista de la Universidad del Atlántico.* (1956 - 1957).
- Testimonio. Una voz de simples católicos.* (1947 - 1949).

Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. (1966 - 1976).

Universidad. (1921 - 1928).

Universidad Católica Bolivariana. (1937 - 1959).

Universidad Nacional de Colombia. Revista trimestral de cultura moderna. (1948).

Universidad Pontificia Bolivariana. (1947 - 1969).

Universitas. Ciencias Jurídico-Sociales y Letras. (1955).

Virtud y Letras. Seminario Mayor Claretiano. El Cedro. (1948 - 1957).

Voz de la Juventud. Organó de los estudiantes. (1917)

1. Selección de artículos publicados en la Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (1905 – 1958) ordenados cronológicamente

MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA. “Decreto n° 229 de 1905 (feb. 28) por el cual se fija el programa de estudios para el Bachillerato en Filosofía y Letras”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 3, (abr., 1905), p. 164-179.

ZERDA, Liborio. “El radium y sus propiedades maravillosas”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 4, (may., 1905), p. 283-297.

CARRASQUILLA, R. M. “Lecturas sobre el arte de educar. Dictadas en el Colegio ...por RMC, rector y catedrático de Didáctica”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 4, (may., 1905), p. 193.

RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. “Lecciones de Lógica”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 6, (abr., 1905), p. 341-344.

RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. “Lecciones de Lógica”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 7, (ago., 1905), p. 410-418.

ZERDA, Liborio. “El radium y sus propiedades maravillosas”. *RCMNSR*. Bogotá, v. I, n° 7, (Agosto 1905), p. 437-446.

RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. “Lecciones de Lógica. De la evidencia. La mente y la verdad”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 8, (sept., 1905), p. 491-495.

RAGONESI, Francisco; Delegado Apostólico. “Carta a los Ilmos. Sres. Arzobispos y Obispos de Colombia sobre la enseñanza primaria”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol I, n° 8, (sept., 1905), p. 449-467.

BARRERA, Francisco de Paula. “Los métodos científicos. Discurso de clausura de estudios”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. I, n° 9, (oct., 1905), p. 531-541.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Notas bibliográficas. “Elementos de Pedagogía” de los hermanos Restrepo Mejía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 11, (feb., 1906), p. 63-64.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Constituciones Nuevas del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 11, (feb., 1906), p. 56-63.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Auroras”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 11, (feb., 1906), p. 65-70.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Constituciones Nuevas del Colegio Mayor de Nuestra del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 13, (feb., 1906), p. 182-190.

RENGIFO, José Francisco. “Santo Tomás ante la ciencia moderna. Introducción”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 14, (may., 1906), p. 203-216.

RENGIFO, José Francisco. “Santo Tomás ante la ciencia moderna. Los cuerpos compuestos. Los átomos. Conservación de la materia y de la energía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 15, (jun., 1906), p. 282-297.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Constituciones Nuevas del Colegio Mayor de Nuestra del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 15, (jun., 1906), p. 315-317.

RENGIFO, José Francisco. “Santo Tomás ante la ciencia moderna. El éter. El movimiento”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 16, (jul., 1906), p. 367-378.

MESNIL, Jacques. “Un hombre raro: Lombroso”. *RCMNSR*. Bogotá, v. II, n° 16, (Julio 1906), p. 329-341.

RENGIFO, José Francisco. “Santo Tomás ante la ciencia moderna. Síntesis del universo según la mente de Santo Tomás”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 17, (agost., 1906), p. 397-406.

BARRERA, Francisco de Paula. “Los dos sentidos estéticos: la vista y el oído”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 18, (sept., 1906), p. 449-467.

MESNIL, Jacques. “Un hombre raro: Lombroso”. *RCMNSR*. Bogotá, v. II, n° 18, (Septiembre 1906), p. 471-478.

BUTLER BURKE, John. “El origen de la vida”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. II, n° 19, (oct., 1906), p. 518-524.

VERGARA Y VELASCO, José María. “Historia económica y geografía humana”. *RCMNSR*. Bogotá, v. II, n° 20, (Noviembre 1906), p. 508-512.

GÓMEZ RESTREPO, Antonio. “El espíritu del Colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 21, (feb., 1907), p. 10-12.

TOLEDO, Joaquín. “Estudios pedagógicos: el maestro”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 22, (mar., 1907), p. 105-109.

GALINDO, Darío; Pbro. "La sobriedad en el saber (Sermón en la fiesta de N. S. del Rosario)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 24, (may., 1907), p. 208-214.

CARRASQUILLA, Rafael María. "El Colegio: cuerpo docente". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 25, (jun., 1907), p. 261-269.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas. "Primer curso de enseñanza cíclica de la Historia sagrada y eclesiástica, por Restrepo Mejía". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 26, (jun., 1907), p. 287.

Carrasquilla, Rafael María. "Notas bibliográficas; La Vida Cristiana: Mons. Bougaud". *RCMNSR*. Bogotá, v. III, n° 26, (Julio 1907), p. 325-326.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Declaración: se reprueba la nota sobre el libro del P. Bougaud". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 27, (ago., 1907), p. 385.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: "Emma Perry. Novela católica". Jorge W. Price. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 28, (ago., 1907), p. 511.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Un nuevo libro filosófico: Lecciones de Lógica por Julián Restrepo Hernández". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 29, (oct., 1907), p. 523-526.

R.M.C. "Diversa: máxima contra los incrédulos y los modernos". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 29, (oct., 1907), p. 585-586.

GUZMÁN, P. "La educación superior en Colombia (Legación en Washington)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. III, n° 30, (nov., 1907), p. 585-586.

BARRERA, Francisco de Paula. "Adelantos en el estudio del sistema nervioso". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 31, (feb., 1908), p. 42-52.

"Juicios de eminentes autores españoles acerca de un libro colombiano: "Ensayo sobre la doctrina liberal" de R. M. Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 31, (feb., 1908), p. 88-98.

CORRADINE, Alberto. "La educación en Colombia. Tesis de grado". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 33, (abr., 1908), p. 129-147.

PERRIER, Joseph.-Louis. "El texto de Lógica del Dr. Julián Restrepo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 33, (abr., 1908), p. 148-149.

R.M.C. "Samuel Ramírez Arbeláez (Necrología)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 33, (abr., 1908), p. 165-169.

BAUNARD, Mgr. "Colegio de San José. Lila". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 33, (abr., 1908), p. 179-186.

CORRADINE, Alberto. "La educación en Colombia. Tesis de grado." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 34, (may., 1908), p. 216-234.

CORRADINE, Alberto. "La educación en Colombia. Tesis de grado." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 34, (may., 1908), p. 297-313.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Un muerto resucitado (Las Constituciones de Atenas, traducido por Fr. Zeferino González)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 35, (jun., 1908), p. 257-262.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: "Memoria Histórica Sociedad de San Vicente de Paúl""". *RCMNSR*. Bogotá, v. IV, n° 36, (Julio 1908), p. 338-340.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: "Elementos de literatura preceptiva por P. Faustino Segura, Popayán""". *RCMNSR*. Bogotá, v. IV, n° 36, (Julio 1908), p. 340.

CORRADINE, Alberto. "La educación en Colombia. Tesis de grado." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 36, (jul., 1908), p. 342-352.

CORRADINE, Alberto. "La educación en Colombia. Tesis de grado." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 37, (ago., 1908), p. 454-466.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Pío X". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 37, (ago., 1908), p. 415.

LACORDAIRE, Henri. "El Jefe Supremo de la Iglesia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 37, (ago., 1908), p. 387-389.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: "Carta de Mgr Ragonesi, Delegado apostólico ...al Ilmo Arboleda, arzobispo de Popayán, sobre el principio de autoridad"". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 37, (ago., 1908), p. 447.

PERRIER, Joseph.-Louis. "El estado actual de la enseñanza filosófica en los Estados Unidos". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 38, (sept., 1908), p. 449-454.

"Nota de agradecimiento del Presidente de la República, (Revista dedicada a Pío X)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 38, (sept., 1908), p. 512.

ACUÑA, Arturo. "Apuntes sobre el poeta Prudencio. Tesis de Doctorado en Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 38, (sept., 1908), p. 474-489.

ARISTÓTELES. "Sobre la Constitución de Atenas". (Trad. por Fr. Zeferino González) *RCMNSR*. Bogotá, v. IV, n° 38, (Septiembre 1908), p. 506-512

ACUÑA, Arturo. "Apuntes sobre el poeta Prudencio. Tesis de Doctorado en Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 39, (oct., 1908), p. 550-570.

Los directores. "La Pastoral de los Obispos de Colombia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 40, (nov., 1908), p. 177.

OTERO HERRERA, Antonio. "Discurso de clausura de estudios. La filosofía escolástica". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 40, (nov., 1908), p. 619-629.

GUEVARA, P; S.J. “Una conferencia de Monseñor Carrasquilla”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 40, (nov., 1908), p. 629-631.

ACUÑA, Arturo. “Apuntes sobre el poeta Prudencio. Tesis de Doctorado en Filosofía y Letras”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 40, (nov., 1908), p. 609-611.

CONSILIATURA DEL COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO. “Acuerdo n° 2 sobre colación de grados”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 41, (feb., 1909), p. 93.

LA REDACCIÓN. “Voces de aliento. Pío X”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IV, n° 41, (feb., 1909), p. 47-49.

ARISTÓTELES. “Sobre la Constitución de Atenas”. *RCMNSR*. Bogotá, v. V, n° 41, (Febrero 1909), p. 60-63

WEISS, Alberto María; O.P. “La razón (Del libro: “Apología del cristianismo desde el punto de vista de las costumbres y la civilización”)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 42, (mar., 1909), p. 117-123.

CARRASQUILLA, Rafael María. “La enseñanza práctica. El bachillerato en Filosofía y Letras”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 42, (mar., 1909), p. 65-87.

ARISTÓTELES. “Sobre la Constitución de Atenas”. *RCMNSR*. Bogotá, v. V, n° 42, (Marzo 1909), p. 123-128.

BAUNARD, Mons. “El maestro y la autoridad”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 43, (abr., 1909), p. 129-132.

HERRERA RESTREPO, Bernardo; Arzobispo de Bogotá. “Carta al Rector del Colegio del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 43, (abr., 1909), p. 158-159.

CARRASQUILLA, Rafael María. “La enseñanza práctica”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 43, (abr., 1909), p. 139-157.

ARISTÓTELES. “Sobre la Constitución de Atenas”. *RCMNSR*. Bogotá, v. V, n° 43, (Abril 1909), p. 179-183.

BAUNARD, Mgr. “El discípulo y la confianza”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 44, (may., 1909), p. 240-250.

CARRASQUILLA, Rafael María. “La enseñanza práctica. VIII”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 44, (may., 1909), p. 202-214.

ARISTÓTELES. “Sobre la Constitución de Atenas”. *RCMNSR*. Bogotá, v. V, n° 44, (Mayo 1909), p. 254-256.

PERRIER, Joseph.-Louis. “El pragmatismo”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 45, (jun., 1909), p. 254-256.

CARRASQUILLA, Rafael María. "La enseñanza moderna. X". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 45, (jun., 1909), p. 271-285.

CARRASQUILLA, R.M. "El deber. Instrucciones a los alumnos del Colegio del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 45, (jun., 1909), p. 309-316.

GARZÓN NIETO, J. "La enseñanza clásica en los Estados Unidos (A R.M.C.)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 45, (jun., 1909), p. 317-320.

PERRIER, Joseph.-Louis. "El renacimiento escolástico en la América Española". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 46, (jul., 1909), p. 347-359.

ROSALES, José Miguel. "Santo Tomás de Aquino en Nueva York". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 46, (jul., 1909), p. 336-347.

ARISTÓTELES. "Sobre la Constitución de Atenas". *RCMNSR*. Bogotá, v. V, n° 46, (Julio 1909), p. 382-384

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: "Biografía del Ilmo. Ezequiel Moreno Díaz por Toribio Minguela y Arnedo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 46, (jul., 1909), p. 347.

MORA, Luis María. "Apuntes sobre Balmes. Parte Primera. Su vida y sus obras. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 46, (jul., 1909), p. 377-382.

MORA, Luis María. "Apuntes sobre Balmes. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía y Letras. II. Vida y Obras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 47, (ago., 1909), p. 400-416.

TOUCHET, Mgr. "La beatificación del patriotismo. Pío X y la Francia republicana". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 47, (ago., 1909), p. 416-437.

MORA, Luis María. "Apuntes sobre Balmes. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 48, (Septiembre 1909), p. 477-492.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Miguel Antonio Caro". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 48, (sept. 1909), p. 450-461.

GÓMEZ RESTREPO, Antonio. "Miguel Antonio Caro". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 48, (sept., 1909), p. 461-464.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico; Arzobispo de Quito. "El Evangelio. Bellezas literarias de la Biblia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 50, (nov., 1909), p. 577-583.

MORA, Luis María. "Apuntes sobre Balmes. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 50, (nov., 1909), p. 592-603.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Clausura de estudios.". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. V, n° 50, (nov., 1909), p. 627-630.

LOZANO Y LOZANO, Fabio. "La imaginación (Composición premiada en la clase de Lógica)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 51, (feb., 1910), p. 25-29.

MORA, Luis María. "Apuntes sobre Balmes. VI. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 52, (mar., 1910), p. 77-86.

GOETHE, W. "Catolicismo y Protestantismo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 52, (mar., 1910), p. 120-123.

MONSALVE, Enrique. "Tolerancia Cristiana". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 53, (abr., 1910), p. 183-192.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Notas bibliográficas: 'Compendio de aritmética para el uso de los colegios de señoritas' por Lucindo Gálvez", Bogotá, Imp. Salesiana, 1904". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 53, (abr., 1910), p. 131-132.

SOCIEDAD DE SANTA OROSIA. "Protesta (apoyo al rector del Colegio del Rosario)." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 54, (may., 1910), p. 256.

"En la Academia de Historia (Veinte de Julio)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 54, (may., 1910), p. 266.

BAUNARD, Mgr. "Los libros malos". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 55, (jun., 1910), p. 286-296.

HERRERA RESTREPO, Bernardo; Arzobispo de Bogotá. "La guerra a la Iglesia (Fragmentos de la pastoral de 1910)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 55, (jun., 1910), p. 320-325.

PERRIER, Joseph.-Louis; RESTREPO MILLÁN, J. M. (trad). "La Universidad de Lovaina y el Colegio del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 58, (sept., 1910), p. 449-456.

CONSILIATURA DEL COLEGIO DEL ROSARIO. "Actos Oficiales. Acuerdo n° 5 de 1910, otorgando la colegiatura honoraria a Joseph Louis Perrier". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 58, (sept., 1910), p. 508-509.

HERRERA RESTREPO, Bernardo; Arzobispo de Bogotá. "La voz del prelado (Pastoral de octubre 12 de 1910)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VI, n° 60, (nov., 1910), p. 630-632.

PERRIER, Joseph.-Louis. "La química de las proteínas". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 62, (mar., 1911), p. 65-70.

MORA, Luis María. "Sobre enseñanza de la historia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 62, (mar., 1911), p. 110-115.

CARRASQUILLA, Ricardo. "Sofismas anticatólicos vistos con microscopio". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 64, (may., 1911), p. 193-223.

CARRASQUILLA, Ricardo. "La literatura homeopática". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 64, (may., 1911), p. 166-272.

RUBIÓ Y LLUCH, Antonio. “Discurso sobre la escuela seglar apologética catalana contemporánea de Balmes”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 65, (jun., 1911), p. 273-284.

DE BROC, Marqués. “L'enseignement des jésuites”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 65, (jun., 1911), p. 292-295.

COMBARIZA, Domingo. “Primera conferencia pedagógica dictada en la Escuela Normal de Varones de Tunja”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 66, (jul., 1911), p. 337-349.

BOTERO, E. “Apuntes pedagógicos”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 66, (jul., 1911), p. 333-336.

GARRIGUET, L. “El evangelio y la democracia. El valor social del Evangelio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 69, (oct., 1911), p. 514-520.

FERRERO, Guglielmo. “La escuela clásica en Europa”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VII, n° 69, (oct., 1911), p. 534-539.

ABADÍA MÉNDEZ, Miguel. “Oración de estudios pronunciada el 30 de Octubre de 1911 por el profesor de Derecho Público Internacional”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 71, (feb., 1912), p. 50-57.

SUÁREZ, Marco Fidel; Ministro de Instrucción Pública. “Circular: La Educación Católica”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 72, (mar., 1912), p. 103-106.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. “El anticlericalismo, de Faguet”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 73, (abr., 1912), p. 166-171.

CASTRO SILVA, Vicente; Pbro. “Una idea de Juan Jacobo”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 73, (abr., 1912), p. 171-177.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Religión y Política”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 73, (abr., 1912), p. 178-183.

CARRASQUILLA, Rafael María. “El clero y la política. Conferencia en la Catedral de Bogotá”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 74, (may., 1912), p. 219-225.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Claustro del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 74, (may., 1912), p. 194-203.

REVOLLO DEL CASTILLO, Enrique. “Razón y Fe”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 74, (may., 1912), p. 230-236.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Oración fúnebre de la S.S. León XIII leída en la Catedral Primada de Bogotá el 11 de agosto de 1903”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 75, (jun., 1912), p. 227-282.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Informe al Ministerio de Instrucción Pública: demanda de laboratorios de física y química para el Colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 75, (jun.,

1912), p. 293-307.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Alocución en la junta pública a honra de Menéndez y Pelayo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 76, (jul., 1912), p. 356-362.

GÓMEZ RESTREPO, Antonio. "Discurso en elogio de Don Marcelino Menéndez y Pelayo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 76, (jul., 1912), p. 362-396.

CORRADINE, Alberto. "El positivismo en Colombia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 77, (ago., 1912), p. 403-410.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Sobre la barbarie del lenguaje escolástico". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 79, (oct., 1912), p. 512-556.

SÁENZ, Ángel María. "Un nuevo libro (de Alfonso Robledo sobre Miguel A. Caro)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 79, (oct., 1912), p. 557-562.

EL NUEVO TIEMPO. "Juicio sobre un ensayo (Sobre la barbarie del lenguaje escolástico)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. VIII, n° 80, (nov., 1912), p. 599-608.

"Congreso Eucarístico Nacional (Veladas científicas de alabanza a la Eucaristía)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 81, (feb., 1913), p. 1-10.

ABADÍA MÉNDEZ, Miguel. "Oración familiar a los alumnos (retrato de Carrasquilla)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 81, (feb., 1913), p. 19-20.

BERMÚDEZ, José Alejandro; Pbro. "Oración pronunciada en la fiesta de N. Sra. del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 81, (feb., 1913), p. 54-64.

CARRASQUILLA, Rafael María. "Un librito de oro (Santo Tomás ante la ciencia moderna)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 81, (feb., 1913), p. 309.

CASTRO SILVA, Vicente. "La Ética Cristiana. Para la clausura de estudios en 1912". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 82, (mar., 1913), p. 23-32.

DE WULF, M. "La Universidad de Lovaina y el Colegio del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 83, (abr., 1913), p. 190.

BALMES, Jaime. "El castigo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 83, (abr., 1913), p. 190-191.

CARRASQUILLA, R.M. "Un librito de oro (Rengifo: Santo Tomás y la ciencia moderna)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 85, (jun., 1913), p. 309-312.

CARRASQUILLA, R. M. "Sermones y discursos escogidos. Prólogo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 85, (jun., 1913), p. 306-308.

"Lista de los libros donados por Liborio Zerda al Colegio". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 86, (jul., 1913), p. 364-369.

BALMES, Jaime. "El criterio". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 87, (ago., 1913), p. 443-447.

AQUINO, Tomás de; santo. “Sermón con motivo de la primera institución de la fiesta del Corpus Christi en 1264”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 88, (sept., 1913), p. 462-464.

ZULETA, Juan A. “La Prensa Católica. Memoria presentada a la Asamblea particular del Congreso Eucarístico”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 90, (nov., 1913), p. 579-585.

MORA, Luis María; CARRASQUILLA, R. M. “Nuevo libro de Metafísica y Ética (Censura Eclesiástica y Proemio)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 92, (mar., 1914), p. 65-71.

ESCALLÓN, José Tomás. “Idealismo y positivismo (A un admirador de Kant)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 94, (may., 1914), p. 284-290.

OTERO HERRERA, Antonio. “La “Metafísica” del Doctor Carrasquilla. Un nuevo libro. Inesperada sorpresa (Comentarios de prensa)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 95, (jun., 1914), p. 619-629.

RENGIFO, Francisco M. “Acontecimiento filosófico (Lecciones de metafísica)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. IX, n° 96, (jul., 1914), p. 363-366.

MANJARRÉS, J. M; RENGIFO, Francisco. “Lecciones de Metafísica y Ética. El nuevo Libro. Un acontecimiento filosófico (Comentarios de prensa)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 96, (jul., 1914), p. 356-366.

GÓMEZ, Joaquín Emilio; S.J. “Notas críticas. Sobre las Lecciones de Metafísica y Ética. (Comentarios de prensa; Horizontes)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 97, (ago., 1914), p. 438.

LAVIESCA, Zeferino de; Fray. “Un libro bogotano juzgado en España (Lecciones de Metafísica)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 99, (oct., 1914), p. 548-550.

RESTREPO MEJÍA, Martín. “Pedagogía Doméstica (Estado del joven y medios de educación)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 99, (oct., 1914), p. 569-576.

DELGADO, Jorge Arturo; Pbro. “Nova et Vetera (Sobre Lecciones de Metafísica)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 100, (nov., 1914), p. 579-587.

ALBERTO, Arzobispo de Emesa; Delegado Apostólico; MERRY DEL VAL; card.. “Honroso documento (Sobre Lecciones de Metafísica. Bendición Papal)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 100, (nov., 1914), p. 605.

GÓMEZ, RESTREPO, Antonio. “Fiesta de Familia (Sobre Lecciones de Metafísica)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. X, n° 100, (nov., 1914), p. 628-631.

RESTREPO MEJÍA, Martín. “La Metafísica del Dr. Carrasquilla”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 101, (ene., 1915), p. 61-64.

CARRASQUILLA, R. M. “Bibliografía Colombiana: Lecciones de Lógica de Restrepo Hernández; Retórica de J. C. García; Citología de Restrepo Mejía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 101, (ene., 1915), p. 36-41.

CARRASQUILLA, R. M. "Notas Bibliográficas: Derecho Natural; Programa de Lógica y Antropología de Restrepo Mejía; Nociones de Pedagogía de Otero Durán". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 102, (feb., 1915), p. 149-151.

PERRIER, Joseph.-Louis. "Sobre la obra de Restrepo Hernández". *RCMNSR*. Bogotá, v. XI, n° 103, (Abril 1915), p. 174.

RESTREPO MEJÍA, Martín. "La Palabra (Discurso al recibirse en la Academia Colombiana)". *RCMNSR*. Bogotá, v. XI, n° 106, (Julio 1915), p. 449-464

RESTREPO MEJÍA, Martín. "Programa de Lógica y Antropología. (Colegio)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 103, (abr., 1915), p. 147-151.

ESCALLÓN, José Tomás. "Algo de historia de la filosofía moderna". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 103, (abr., 1915), p. 250-256.

CARRASQUILLA, R. M. "Claustro del Colegio Mayor en mayo de 1915". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 104, (may., 1915), p. 193-201.

MARAGALL, Juan. "Balmes en América". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 105, (jun., 1915), p. 265-269.

MARTÍNEZ VÉLEZ, Pedro; agustino. "Bergson en el índice". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 105, (jun., 1915), p. 293-307.

MARTÍNEZ VÉLEZ, Pedro; agustino. "Pío IX, el modernismo y Santo Tomás". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 106, (jul., 1915), p. 312-339.

ESCALLÓN, José Tomás. "El modernismo en Colombia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XI, n° 108, (sept., 1915), p. 503-508.

PERRIER, Joseph.-Louis. "El renacimiento de la filosofía neoescolástica en el continente Americano". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 112, (mar., 1916), p. 97-112.

PERRIER, Joseph.-Louis. "Sobre un libro colombiano (Lecciones de Metafísica)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 112, (mar., 1916), p. 93-95.

PERRIER, Joseph.-Louis. "La ciencia griega". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 113, (abr., 1916), p. 198-205.

MARTÍNEZ VÉLEZ, Pedro; agustino. "Santo Tomás ante la ciencia moderna (Concordismo)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 115, (jun., 1916), p. 265-270.

FORERO, Luis E, (srio). "La Academia de Filosofía y Letras". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 115, (jun., 1916), p. 257-264.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. "La filosofía tomística en Venezuela". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 116, (jul., 1916), p. 374-384.

MÓNACO, Nicolás; S.J. “Juicio de un profesor romano sobre un libro escrito en Bogotá (Lecciones de Metafísica)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 116, (jul., 1916), p. 331-333.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “La filosofía tomística en Venezuela (1806-1848)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 117, (agos., 1916), p. 409-421.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “La filosofía tomística en Venezuela (1848-1916)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 119, (oct., 1916), p. 544-557.

ZERDA, Liborio. “Las funciones protectoras de la vida”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 119, (oct., 1916), p. 526-543.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “La filosofía tomística en Venezuela (1848-1916)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 120, (nov., 1916), p. 592-608.

RENGIFO, Francisco. “Los caminos de la verdad”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol., XII, n° 120, (nov., 1916), p. 583-588.

CASTELLANOS, Luis Alberto. “El sabio Caldas”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 120, (nov., 1916), p. 589-591.

GONZAGA, Luis; Hermano. “Don Enrique Álvarez Bonilla”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 122, (mar., 1917), p. 65-79.

HERNÁNDEZ, Fabio. “Las ‘Lecciones de Lógica’ del Dr. Restrepo Hernández”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 125, (jun., 1917), p. 314-316.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “Historia de la filosofía en Colombia”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 126, (jul., 1917), p. 356-364.

RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. “Lecciones de antropología (Prólogo)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 126, (jul., 1917), p. 424-429.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “Historia de la filosofía en Colombia”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 128, (sept., 1917), p. 492-496.

BALMES, Jaime. “Los apóstatas”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 128, (sept., 1917), p. 512.

SALCEDO RUIZ, Ángel (de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. “El cardenal Mercier como filósofo”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XII, n° 128, (sept., 1917), p. 449-458.

FRANCO QUIJANO, Juan Francisco. “Suárez el eximio en Colombia”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIII, n° 130, (nov., 1918), p. 587-593.

“Un texto del Colegio Mayor juzgado por ‘La Civiltá Cattolica’”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIV, n° 131, (feb., 1919), p. 110-111.

CARRASQUILLA, R. M. “El Presidente de la República y el Colegio del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIV, n° 131, (feb., 1919), p. 10-13.

ESCALLÓN, José Tomás. “Blas Pascal y los modernistas”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIV, n° 133, (abr., 1919), p. 503-508.

ESCALLÓN, José Tomás. “Apuntaciones para el estudio de la antropología” (Basado en la obra de U. Pizzoli “Pedagogía científica”), *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XV, n° 135-40, (ene-dic., 1920), p. 214-222; 303-312, 338-350, 421-432, 506-512, 530-538; vol. XVI, n° 141-143, (ene-abr. 1921), p. 74-83, 220-231, 390-397. (Inconclusas).

LUNAGÓMEZ, Saúl. “Elogio de la filosofía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 166, (jul., 1922), p. 563-566.

CARRASQUILLA, R. M. “El Presidente de la República y el Colegio del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 168, (sept., 1922), p. 484-488.

ESCALLÓN, José Tomás. “La doctrina del libre albedrío”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 169, (oct., 1922), p. 518-531.

LUNAGÓMEZ, Saúl. “Elogio de la filosofía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 169, (oct., 1922), p. 563-566.

MURCIA RIAÑO, Jorge. “Sermón predicado en la Bordadita el 8 de octubre de 1922”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 170, (nov., 1922), p. 599-615.

ESCALLÓN, José Tomás. “La doctrina del libre albedrío”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 170, (nov., 1922), p. 615-625.

CARRASQUILLA, Rafael María; Mons. “Sermón a las damas católicas de Bogotá en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVII, n° 170, (nov., 1922).

ARAÚJO COSTA, Luis. “Balmes, filósofo del momento actual”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 171, (mar., 1923), p. 26-39.

BOURGET, Paul. “Reflexiones sobre el centenario de Pasteur”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 172, (mar; 1923), p. 65-70.

BOURGET, Paul. “Reflexiones sobre el centenario de Pasteur”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 173, (mar., 1923), p. 135-142.

GÓMEZ, Joaquín Emilio; S.J. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino predicado en la iglesia de Santo Domingo de Bogotá, mar. 7, 1923”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 173, (mar., 1923), p. 175-183.

RENGIFO, Francisco. “Sobre la Historia de la Filosofía de de Wulf”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 179, (oct., 1923), p. 548-550.

RICAURTE, José Eusebio. “Sermón de Nuestra Señora del Rosario del 14 de octubre de 1923”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XVIII, n° 180, (nov., 1923), p. 585-597.

“Nuevo Ministro de Instrucción Pública”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 182, (mar., 1924),

p. 65.

ESCALLÓN, José Tomás. “La crítica moderna y la lógica de Aristóteles”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 182, (mar., 1924), p. 66-72, 158-164.

BAUNARD, Mgr. “El día en el colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 182, (mar., 1924), p. 95- 104.

ESCALLÓN, José Tomás. “La crítica moderna y la lógica de Aristóteles”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 183, (abr., 1924), p. 158-164.

BARRIGA VILLALBA, A. M. “El mundo de los átomos”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 183, (abr., 1924), p. 180-188.

CARRASQUILLA, Rafael María. “Un catedrático neo-tomista (Julián Restrepo)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 185, (jun., 1924), p. 262-264.

MONTALVO, José Antonio. “Una obra del doctor Julián Restrepo Hernández”. *RCMNSR*. Bogotá, v. XIX, n° 185, (jun., 1924), p. 296-300

MORA, Luis María. “Los gramáticos y la gramática”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 187, (ago., 1924), p. 407-410.

GOENAGA, Alberto. “Discurso de clausura de estudios”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 190, (nov., 1924), p. 594-600.

ANÓNIMO. “La Biblioteca del Colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 190, (nov., 1924), p. 594-600.

ANÓNIMO. “La casa de campo del Colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XIX, n° 190, (nov., 1924), p. 600-615.

ANÓNIMO. “Lista de los alumnos que en 1924 obtuvieron las más altas calificaciones”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 191, (feb., 1925), p. 5.

CARRASQUILLA, R.M.; ABADÍA MÉNDEZ, M.; et al. “Provisión de Becas”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 192, (mar., 1925), p. 65-67.

COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO. “Claustro del colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 194, (may., 1925), p. 632.

ANÓNIMO. “Organigrama del colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 194, (may. 1925), p. 199-207.

ZARAGÜETA, Juan. “Los Rasgos fundamentales de la psicología tomista I”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 195, (jun., 1925), p. 405-413.

BELTRÁN DE HEREDIA, fr. V. “El Colegio Mayor del Rosario de Santa Fe”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 196, (jul., 1925), p. 350-357.

ZARAGÜETA, Juan. "Los rasgos fundamentales de la psicología tomista". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 197, (ago., 1925), p. 405-413.

ZARAGÜETA, Juan. "Los rasgos fundamentales de la Psicología tomista". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XX, n° 198, (sept., 1925), p. 474-482.

RICAUURTE, Jose Eusebio. "Discurso de clausura de estudios en el Colegio Mayor de Nuestra señora del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 201, (feb., 1926), p. 5-12.

ANÓNIMO. "Los rectores del colegio del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 201, (feb., 1926), p. 32-36.

CARRASQUILLA, Rafael M. (Monseñor). "En elogio del cardenal Mercier". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 202, (mar., 1926), p. 65-72.

SUÁREZ, M. F. (1893). "El positivismo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 208, (sep., 1926), p. 449-468.

ORTIZ CARDOZA, Luis Alfonso. "Orientación definitiva". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 208, (sep., 1926), p. 494-501.

RENJIFO, Francisco María. "Invitación a la Filosofía". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXI, n° 209, (oct., 1926), p. 546-550.

MORA, Luis María. "Oración de estudios en el liceo de la Salle". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXII, n° 211, (feb., 1927), p. 50-59.

RENJIFO, Francisco María. "Filosofía de los pueblos orientales". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXII, n° 212, (mar., 1927), p. 94-101.

GOENAGA, Alberto. "Conferencia dictada en el aula máxima del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXII, n° 214, (may., 1927), p. 234-239.

BECERRA, Enrique. "Un concepto sobre la filosofía integral". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXII, n° 215, (jun., 1927), p. 257-270.

BECERRA, Enrique A. "Un concepto sobre la filosofía integral". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXII, n° 216, (jul., 1927), p. 349-354.

POSADA, Arturo C. "Examen general del positivismo como escuela filosófica". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIII, n° 223, (abr., 1928), p. 132-143.

MORA, Luis María. "Un Helenista del Renacimiento". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIII, n° 226, (jul., 1928), p. 326-330.

ANDRADE CRISPINO, Antonio. "Cómo nació la filosofía griega". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIII, n° 226, (jul., 1928), p. 351-358.

MORA, Luis María. "Educación americana". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIII, n° 227, (ago.,

1928), p. 406-409.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 233, (abr., 1929), p. 121-138.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte II)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 234, (may., 1929), p. 200-212.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte III)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 235, (jun., 1929), p. 266-280.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte IV)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 236, (jul., 1929), p. 330-344.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte V)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 237, (ago., 1929), p. 389-404.

ANDRADE CRISPINO, Antonio. "Suárez humanista, sus cualidades de escritor". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 238, (sep., 1929), p. 443-459.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte VI)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 238, (sep., 1929), p. 460-480.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte VII)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 239, (oct., 1929), p. 519-556.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte VIII)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIV, n° 240, (nov., 1929), p. 615-629.

BARRIGA VILLALBA, A. M. "La Estructura de la materia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 241, (feb., 1930), p. 3-24.

HOLGUÍN Y CARO, Hernando. "Conferencia de Filosofía del Derecho (parte IX)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 242, (mar., 1930), p. 82-99.

GÓMEZ DÍAZ, Alfredo; Asociación Nacional de Estudiantes. "Carrasquilla (In memoriam)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 248-255.

NIETO CABALLERO, Luis E. "Mons. Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 281-287.

LLERAS, Alberto. "Mons. Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 287-290.

MANRIQUE TEHERÁN, Guillermo. "El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 236-239.

ROSALES, Ramón. "Dr. Rafael María Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 239-241.

MARTÍNEZ, Rafael. "Hablando con Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 244-248.

GÓMEZ, Alfredo. "Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 249-255.

NIETO CABALLERO, L. E. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 281-287.

LLERAS, Alberto. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 243, (abr., 1930), p. 287-290.

DE LA VEGA, Fernando. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 247, (ago., 1930), p. 463-475.

"LA PATRIA", Manizales. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 247, (ago., 1930), p. 481-484.

MORA, Luis María. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 247, (ago., 1930), p. 496-503.

ANÓNIMO. "Testamento de Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 247, (ago., 1930), p. 509-513.

LA REDACCIÓN. "Renuncia de un profesor". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 247, (ago., 1930), p. 529-531.

GARCÍA, Julio César. "Monseñor Carrasquilla a la luz de sus escritos y oraciones". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 248, (sep., 1930), p. 547-554.

LATORRE, Belisario. "Elogio de Monseñor Carrasquilla pronunciado en la consagración de Colegiales". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 249, (oct., 1930), p. 639-643.

CASTRO SILVA, José Vicente. "Discurso de clausura de estudios". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXV, n° 250, (nov., 1930), p. 700-720.

MULLARD, R.; Fr., OP. "Para tener una idea de la obra de Santo Tomás de Aquino". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 253, (abr., 1931), p. 158-168.

RENGIFO, Francisco M. "La Filosofía en Colombia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 256, (jul., 1931), p. 336-343.

RENGIFO, Francisco M. "La Filosofía en Colombia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 257, (ago., 1931), p. 407-420.

FERREIRA, Ruperto. "Problemas Filosóficos (parte I)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 258, (sep., 1931), p. 502-512.

FERREIRA, Ruperto. "Problemas Filosóficos (parte II)". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n°

259, (oct., 1931), p. 531-548.

ANÓNIMO. "Plan de Estudios. Facultad de Filosofía y Letras. Bachillerato General. Bachillerato de especialización. Quinta de Mutis y Sede Centro". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 260, (nov., 1931), p. 584-588.

ANÓNIMO. "Plan de estudios. Quinta de Mutis y sede centro". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVI, n° 260, (nov., 1931), p. 583-588.

MUTIS, Manuel José. "Secretos del ministerio de Educación, Nov 17/31. "Foyer" del Teatro Colon.". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVII, n° 261, (feb., 1932), p. 26-49.

GOENAGA, Teodosio. "Monseñor Carrasquilla". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVII, n° 264, (may., 1932), p. 242-247.

ANÓNIMO. "Plan de Estudios". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXVIII, n° 274, (may., 1933), p. 219-222.

LOMBO, Tomás. "Mis impresiones sobre Bergson". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIX, n° 290, (oct.-nov., 1934), p. 427-446.

RIVERAS, Rafael. "La autonomía del Colegio Mayor del Rosario defendida por su rector Don Rafael Rivas en 1859". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXIX, n° 290, (oct.- nov., 1934), p. 462-493.

CHEVALIER, Jacques; traducción de T. Hernández Rojas. "En qué consiste el progreso de la humanidad? ¿Hábitos transmitidos o educación recibida?". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXX, n° 294, (oct.- nov., 1935), p.160-178.

SUÁREZ FORERO, Eliécer. "La Unidad Nacional. Algunos apuntes de sociología colombiana". *RCMNSR*. Bogotá, v. XXX, n° 297, (ago/sept 1935), p. 361-373.

RENARD, Georges. (trad. Eduardo Zuleta Angel). "La doctrina cristiana sobre la función social de la propiedad". *RCMNSR*. Bogotá, v. XXXI, n° 306, (jul/ago 1936), p. 457-474.

RENARD, Georges. (trad. Eduardo Zuleta Ángel). "La doctrina cristiana sobre la función social de la propiedad". *RCMNSR*. Bogotá, .XXXI, n° 306, (jul-ago 1936), p.457-474.

CONCHA RUEDA, Luis. "La primacía de la moral". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXI, n° 308-310, (nov., 1936), p. 530-537.

MARITAIN, Jacques (trad. Tomás Lombo). "El imposible antisemitismo". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIII, n° 320, (mar.-abr., 1938), p. 156-180.

HOLGUÍN Y CARO, Alvaro. "La inexplicable actitud de Jacques Maritain ante el problema judío". *RCMNSR*. Bogotá, XXXIII, n° 320, (mar/abril 1938), p. 181-183.

VÁSQUEZ CARRIZOSA, Alfredo. "Esquema de la reforma social". *RCMNSR*. Bogotá, XXXIII, n° 322, (may/jun 1938), p. 287-296.

MARITAIN, Jacques; MAURIAC, Francois; SERRANO SUNER, L. “La opinión católica ante la guerra española”. *RCMNSR*. Bogotá, XXXIII, n° 325, (ago/sept 1938), p. 602-607.

FLÓREZ, B., Julio. “La autonomía de la voluntad y la libertad contractual”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXI, n° 303, (abr., 1936), p. 205-209.

BUITRAGO, Mauricio Rafael. “Henri Bergson”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXI, n° 304, (may.-jun., 1936), p. 340-348.

BUITRAGO, Mauricio R. “Henri Bergson”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXI, n° 304, (may.-jun., 1936), p. 304-307.

RUEDA CONCHA, Luis; profesor de Etica. “La primacía de la moral. Oración de estudios pronunciada ante el Sr Ministro de Educación y ante el Rector del Colegio”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXI, n° 308, (nov., 1936), p. 530-537.

CASTRO SILVA, Vicente; Mgr. (Luis Soracta, pseud). “Los dos humanismos”. *RCMNSR*. Bogotá, XXXII, n° 313, (abr., 1937), p. 281-296.

SORACTA, Luis. “Los dos humanismos”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXII, n° 313, (abr., 1937), p. 281-296.

BERMÚDEZ, José Alejandro. “Materialismo y espiritualismo”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXII, n° 315, (jun.-jul., 1937), p. 567-574.

JIMÉNEZ LÓPEZ, Miguel. “La Obra científica y cultural de la Compañía de Jesús”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXII, n° 317, (ago.-sep., 1937), p. 685-701.

BRINTON, Crane (trad. Tomás Lombo). “La horrenda visión de Herbert Spencer”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXII, n° 317, (ago.-sep., 1937), p. 745-759.

ROCHFORT, Antoine Gilbert. “El sistema Decroly”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIII, n° 319, (feb., 1938), p. 30-57.

HOLGUÍN, CARLOS; CÓRDOBA MARINO, L. “Jacques Maritain y la posición de los católicos ante los problemas políticos”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIII, n° 320, (mar.-abr., 1938), p. 184-193.

MANRIQUE, Julio. “Los nuevos tratamientos de la esquizofrenia (Entrevistas científicas)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIII, n° 322, (may.-jun., 1938), p. 276-286.

BERNÁRDEZ, Francisco Luis. “La tregua de Dios”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIII, n° 322, (may.-jun., 1938), p. 327-343.

MARITAIN, Jacques; ROMERO, Carlos José; pbro. “Epílogo a una polémica: una carta de Jacques Maritain”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIV, n° 331, (jun.-ago., 1939), p. 363-365.

CARRILLO, Rafael. “Lógica, por Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIV, n° 331, (jun.-ago., 1939), p. 390-392.

ARANGO, Eliseo. "Charles Maurras, un restaurador de valores humanos". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIV, n° 334, (sep.-nov., 1939), p. 478-480.

ROMERO, Carlos J.; Pbro; profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar. "La Acción Francesa ante la Iglesia Católica. Conferencia pronunciada en la 'Hora Católica'." *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIV, n° 334, (sep.-nov., 1939), p. I-XI.

ROMERO, Carlos José; Pbro. "La Acción Francesa ante la Iglesia Católica". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIV, n° 334, (sep.-oct., 1939), p. 520-521.

CARRILLO, Rafael. "El puesto del hombre en el cosmos, por Max Scheler". *RCMNSR*. Bogotá, XXXV, n° 337, (feb.-mar., 1940), p. 101-103.

ARANGO, Eliseo. "Charles Maurras, un restaurador de valores humanos". *RCMNSR*. Bogotá, .XXXIV, n° 334, (sep-oct 1939), p.478-481.

ROMERO, Carlos J.; pbro; profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar. "Una interpretación ética de la crisis actual". *RCMNSR*. Bogotá, XXXV, n° 340, (may/jun 1940), p. I-XI.

ROMERO, Carlos José. "Una interpretación ética de la crisis actual". *RCMNSR*. Bogotá, XXXV, n° 340, (may-jun 1940), p.127-136

UPRIMNY, Leopoldo. "El Libertador y el totalitarismo. La Constitución Bolivariana de 1826". *RCMNSR*. Bogotá, .XXXV, n° 345, (oct-nov 1940), p.407-421.

UPRIMNY, Leopoldo; profesor de Filosofía del Derecho y Constitucional. "Mística y Política. Los fundamentos del nacional-socialismo". *RCMNSR*. Bogotá, XXXVI, n° 347, (feb/mar 1941), p. 9-23.

ROMERO, Carlos J; pbro; profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar. "Visión espiritual de la guerra". *RCMNSR*. Bogotá, XXXVI, n° 349, (abr/may 1941), p. 86-95.

ROMERO, Carlos José. "Visión espiritual de la guerra". *RCMNSR*. Bogotá, XXXVI, n° 349, (abr-may 1941), p.86-95.

CHEVALIER, Jacques; profesor U de Grenoble. "Causas del desequilibrio universal. (Traducción de La vie morale et l'au-délà)". *RCMNSR*. Bogotá, XXXVII, n° 357, (feb/mar 1942), p. 1-8.

ROMERO, Carlos J; pbro; profesor de Ética en el Rosario. "Un problema ético: la cultura". *RCMNSR*. Bogotá, XXXVII, n° 357, (feb/mar 1942), p. 41-52.

CARRILLO, Rafael. "La filosofía y la ciencia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 340, (may.-jun., 1940), p. 180-186.

CASTRO SILVA, J.V.; (Granville Caldwell, Robert; reviewer). "Monseñor Carrasquilla, orador sagrado". *RCMNSR*. Bogotá, Vol., XXXV, n° 340, (may.-jun., 1940), p. 195-196.

ROMERO, Carlos José. "La filosofía y la ciencia". *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 340,

(may.-jun., 1940), p.180-186.

RUEDA CONCHA, Luis; profesor de Ética y Derecho Penal. “De Juan Jacobo a Hitler”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 342, (may.-jun., 1940), p. 217-232.

UPRIMNY, Leopoldo; profesor de Filosofía del Derecho y Constitucional. “La coercibilidad del derecho. Una doctrina tomista”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 342, (may.-jun., 1940), p. 267-282.

RUEDA CONCHA, Luis. “De Juan Jacobo a Hitler”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 342, (jul.-ago., 1940), p. 217-232.

UPRIMNY, Leopoldo. “El Libertador y el totalitarismo. La Constitución Boliviana de 1826”. *RCMNSR*. Bogotá, v. XXXV, n° 345, (oct/nov 1940), p. 407-421.

ROMERO, Carlos J; Pbro; profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar. “La rebelión contra el tirano. En Santo Tomás de Aquino y en los autores españoles Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Juan de Mariana”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXV, n° 345, (oct.-nov., 1940), p. 364-393.

MARITAIN, Jacques; (trad. Carlos José Romero). “La filosofía de Santo Tomás y el mundo actual”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVI, n° 347, (feb.-mar., 1941), p. 1-8.

ROMERO, Carlos J.; Pbro; profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar. “El entendimiento y la vida”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVI, n° 349, (abr.-may., 1941), p. 71-77.

TAUSCHER, Edwin. “Filosofía de lo psíquico”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVI, n° 353, (ago.-sep., 1941), p. 235-251.

GARCÍA PINTO, Salvador. “La Iglesia y la libertad”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVII, n° 359, (abr.-may., 1942), p. 67-82.

JARAMILLO, Esteban. “Urbanidad, educación e instrucción”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVII, n° 361, (jun.-jul., 1942), p. 140-147.

ROMERO, Carlos J.; Pbro; profesor de Ética y Filosofía. “El derecho de propiedad según Santo Tomás de Aquino (I)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVII, n° 361, (jun.-jul., 1942), p. 148-161.

ESTRADA MONSALVE, Jesus; UPRIMNY, Leopoldo. “Dos interpretaciones tomistas del sistema político bolivariano”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVII, n° 363, (ago.-sep., 1942), p. 223-227.

UPRIMNY, Leopoldo. “Santo Tomás de Aquino, Simón Bolívar y la Democracia”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVIII, n° 367, (feb.-mar., 1943), p. 2-16, 85-114.

HOLGUÍN UMAÑA, Jorge. “¿Fue Descartes filósofo católico?”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVIII, n° 369, (abr.-may., 1943), p. 147-152.

UPRIMNY Leopoldo. “Santo Tomás de Aquino, Simón Bolívar y la democracia(II)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVIII, n° 369, (abr.-may., 1943), p. 85-114.

ESTRADA MONSALVE, Jesús. “Polémica bolivariana: Simón Bolívar en Santo Tomás de Aquino”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVIII, n° 373, (ago.-sep., 1943), p. 254-297.

UPRIMNY, Leopoldo. “El mito del Bolívar Tomista. (Contestación al doctor Jesús Estrada Monsalve en la polémica bolivariana)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXVIII, n° 375, (abr.-may., 1943), p. 329-360.

CASTRO SILVA, José Vicente. “A propósito de la Historia de la Filosofía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIX, n° 383, (ago.-sep., 1944), p. 203-208.

SYRO, G. Samuel. “La filosofía tomista y el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XXXIX, n° 383, (ago.-sep., 1944), p. 298-311.

RIVAS SACCONI, Jesús Medardo. “La interpretación de la ley según el padre Francisco Suárez”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XL, n° 387, (feb.-mar., 1945), p. 35-39.

SYRO, Samuel. “La filosofía en América”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XL, n° 393, (sep.-oct.-nov., 1945), p. 309-314.

DERISI, Octavio Nicolás. “El pensamiento de San Alberto Magno y la filosofía de la Edad Media”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XL, n° 393, (sep.-oct.-nov., 1945), p. 375-380.

CASTRO SILVA, José Vicente. “Introducción al pensamiento de Aristóteles”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLI, n° 399, (may.-jun.-jul., 1946), p. 205-231.

ROMERO, Francisco. “Capítulos de una introducción a la filosofía”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLI, n° 399, (may.-jun.-jul., 1946), p. 248-260.

NARANJO VILLEGAS, Abel. “Idea y evolución del derecho natural (I)”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLI, n° 399, (may.-jun.-jul., 1946), p. 261-275.

SYRO, Samuel. “Las limitaciones de la filosofía jurídica de Kelsen”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLI, n° 399, (may.-jun.-jul., 1946), p. 276-281.

CASTRO SILVA, José Vicente. “Introducción al pensamiento de Aristóteles”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLI, n° 399, (sep.-oct., 1946), p. 205-231.

DE LA LUZ, M. (tomado de la *Revista Montezuma*, T. XII, n° 72). “A lo largo del Itinerario Bergsoniano”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. XLII, n° 405, (mar.-may., 1947), s. p.

ECHANDÍA, Darío; Colegial de Número del Colegio Mayor del Rosario. “El pensamiento filosófico y político de Mons. Carrasquilla”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (mar., 1958), p. 69-80.

CASTRO SILVA, Vicente; Mgr. Rector del Colegio del Rosario. “Acuerdo N° 1 de 1957”. *RCMNSR*. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 9-11.

CASTRO SILVA, Vicente; Mgr. Rector Colegio del Rosario. “Actos con que el Colegio conmemoró el primer centenario del nacimiento de Mons. Rafael María Carrasquilla”.

RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 13-14.

RICAURTE, José Eusebio, Mgr. “Monseñor Rafael María Carrasquilla, el hombre de fe”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 57-68.

ECHANDÍA, Darío; Colegio de Número del Rosario. “El Pensamiento Filosófico y Político de Monseñor Carrasquilla”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 69-80.

LOZANO Y LOZANO, Juan. “Monseñor Carrasquilla”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar. 1958), p. 92-102.

MANRIQUE Terán, G. “Un gran colombiano, Monseñor Carrasquilla”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 103.

AA.VV. “Honores a Mons. Rafael M. Carrasquilla en el Primer Centenario de su Nacimiento”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 125-128.

AA.VV. “Mensajes (Mons. Rafael M. Carrasquilla en el Primer Centenario de su Nacimiento)”. RCMNSR. Bogotá, Vol. LIII, n° 445, (feb.-mar., 1958), p. 129-132.

RICAURTE, José Eusebio “Homenaje a monseñor Carrasquilla en el XXV aniversario de su rectorado” *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*, No. 19, (1915), y reeditado en RCMNSR n° 445 (mar., 1958)

E. PUBLICACIONES DE AUTORES NEOTOMISTAS

1. Obras de D. Mercier traducidas al Español:

[NOTA: Los principales tomos del Curso de Filosofía de Mercier (*La Lógica*, la *Metafísica*, la *Psicología*, y la *Criteriología*, junto con la *Historia de la filosofía* (De Wulf) y la *Cosmología* (Nys), fueron traducidos y publicados en español entre 1902 y 1904. Ver: DESMET-VERTENEUIL (ed.) “Essai de Bibliographie”. *Le Cardinal Mercier, 1851-1926*. Bruxelles, 1927, p. 341-372.

MERCIER, Desiré-Joseph. *Psicología*. (Traducción de Julián Portilla). Madrid, La España Moderna, 1902, 5a Edición, [1892¹].

_____ *Lógica*. Madrid: La España Moderna. s.f.

_____ *Ontología*. Madrid: La España Moderna. s.f.

_____ *Criteriología general o tratado de la certeza*. Madrid: La España Moderna. s.f.

_____ *Psicología : vida orgánica y vida sensitiva, vida intelectual o racional*. Buenos Aires: Anaconda, 1942.

_____ *La filosofía en el siglo XIX*. (traducción de F. Lombardía). Madrid, Daniel Jorro Editor, 1904. [Versión castellana, tomada del Bulletin de l'Académie royale de Belgique, (Sec. de

Lettres) n° 5, p. 421-450] [Compilación de varios artículos de Mercier [“La filosofía en el siglo XIX”, “El error”; “Lo bello en la naturaleza y el arte”; “El pensamiento y la ley de conservación de la energía”; “La psicología experimental y la filosofía espiritualista”; y “Definición filosófica de la vida”].

_____ *Curso de filosofía: metafísica general u ontología*. Madrid: s.n., 1935.

_____ *Carta pastoral de su Eminencia el Cardenal Mercier acerca del patriotismo y de la fortaleza*. Londres: Eyre & Spottiswoode, 1915.

_____ *Carta del episcopado belga a los obispos de Alemania, Baviera y Austria; (24 noviembre 1915); texto oficial*. Madrid: Bloud y Gay; Soc. Gral. Española de Libr., s. f.

_____ *Alocución del cardenal Mercier, en Sta. Gudula de Bruselas a 21 de julio de 1916*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1916.

_____ *Protesta del episcopado belga contra las deportaciones en Bélgica*. Londres: H. Chrity & Lilly, 1917.

_____ *Confiscación de las campanas y de los órganos de las iglesias en la parte ocupada de Bélgica*. Londres: The Field and Queen (Horace Cox), 1918.

_____ *Retiro pastoral*. Madrid, Casa Editorial Bailly-Baillièrè, 1918.

_____ *Los deberes de la vida conyugal*. Buenos Aires: Ediciones ADSUM, 1939.

MERCIER, Desiré-Joseph et al. *Tratado elemental de filosofía para el uso de las clases*. [Versión castellana de Fr. José de Besalú, O. M. Barcelona, Luis Gili, [1927³], 2 vols.

2. Otros autores:

AHERN, P. *The Catholic University of America, 1887-1896*. Washington, [s.e.], 1948, [s.p.]

ARNAIZ, Marcelino; Agustino; O.S.A. "El Instituto Superior de Filosofía (Escuela Santo Tomás de Aquino) en la Universidad Católica de Lovaina". *La Ciudad de Dios*. Madrid-Escorial Vda. de Fuentenebro, T. LIV, (1), (ene. 5, 1901), 37 p.

_____ "La neo-escolástica al comenzar el siglo XIX". *La Ciudad de Dios*. Madrid-Escorial s.e., 1902, s.p.

_____ "La Universidad de Lovaina y su Instituto Superior de Filosofía". *El Buen Consejo*. Madrid, El Escorial, Imp. de Izquierdo, Vol. III, No. 32, (agost. 5, 1905), p. 177-180.

_____ "Monseñor Mercier, primado de Bélgica; su obra filosófica". *La Ciudad de Dios*. Madrid, El Escorial, (mar., 1906), s.p.

_____ "Psicología del Juicio". *La Ciudad de Dios*. Madrid, El Escorial, s.e., 1912, s. p.

BARBADO, Manuel. *Introducción a la Psicología Experimental*, CSIC, Madrid, 1943 (2ª edición).

BALTHASAR, Nicolas. “Le [cardinal Mercier], métaphysicien”. *RNSP*, Louvain, (mai 1926), p. 153-185.

_____ *La méthode en métaphysique. Intériorité et intrinsécisme analogique*. Louvain, I.S.P., 1943, p. 39.

BERSANI, S. “De inductionis natura apud Veteres et apud Recentiores, Animadversiones criticae”. D.T. fasc I, Ser. II, Vol I, (1900).

BESSE, Clement. “Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain”. *Revue du clergé Français*. (janv. et févr., 1902). Paris, Letouzey et Ané, 1902.

“Bibliografía.- Julián Restrepo Hernández: Lecciones de Antropología. Bogotá, Arboleda, 1917, 16º, XXII-227”. *Civiltà Cattolica*. Vol 4, quad. 1642, (9 novembre 1918), p. 337.

CARRASQUILLA, Rafael María “El canónigo don Joaquín Gómez Otero”. *El Catolicismo*, (oct. 3, 1919). En: CARRASQUILLA, Rafael M. *Obras Completas*. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. T. IV, p. 559-560.

_____ “Sobre educación moderna”. *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*. Bogotá, No. 18. (sept., 1915), p. 224.

_____ “Proemio” a: *Lecciones de Metafísica y Ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Imp. de la Luz, 1914, p. 6.

_____ “Estudio sobre el Liberalismo” [1913]. En: *Obras Completas*, T. III, Vol I, p. 377-399.

_____ *Sobre la barbarie del lenguaje escolástico*, Bogotá, Imp. Eléctrica, 1912.

_____ *Lo nuevo y lo viejo en la enseñanza*. Bogotá, Imp. Eléctrica, 1909. En: CARRASQUILLA, Rafael M.. *Obras Completas*. T. III, Vol. 1, p. 277-335.

_____ “Lecturas sobre el arte de educar”. [Publicadas por entregas en la RCMNSR, entre 1905 y 1909], en: *Obras Completas*. t. V, p. 91-189.

_____ “Notas bibliográficas. Elementos de Pedagogía de los hermanos. Restrepo Mejía”. RCMNSR, v. II, nº 11, (feb. 1906), p. 63-64.

_____ “La Bordadita”. RCMNSR. (septiembre 30, 1905). En: CARRASQUILLA, Rafael M. *Obras Completas*. T. IV, p. 15-18.

_____ “Sobre la descentralización de la educación profesional. Discursos como Ministro de Instrucción Pública en el Senado de la República, el 20 de agosto de 1896”. En: *Obras Completas*. t. II, p. 489-497

_____ *Revolución en la Instrucción pública superior*. Bogotá, Tipografía Salesiana, 1892. En: *Obras Completas*, t. V, p. 73

_____ “Ilmo. Sr. Bernardo Herrera Restrepo, Obispo de Medellín”. *El Orden*. (abr., 1891). En: CARRASQUILLA, Rafael M. *Obras Completas*, T. IV, p. 341-362.

_____ “Algo sobre instrucción pública superior”. [*El Correo Nacional*. (jul. 1891)], En: *Obras Completas*, t. V, p. 13-14.

_____ “Oportunidad del tomismo” *Periódico La Nación*, 1889. En: CARRASQUILLA, Rafael M. *Obras Completas*. T. III, Vol. I, p. 445-455.

_____ “Sobre el estudio de la Filosofía”. *El Repertorio Colombiano*. Bogotá, Vol. VII, No. 38, (agosto, 1881), p. 146-160. En: CARRASQUILLA, Rafael M. *Obras Completas*. T. III, Vol. I, p. 427-444.

CORNEJO, Vicente María; Fray. *Disertación sobre el liberalismo de Colombia* (Barcelona, Imp. Henrich, 1907.

CURCI, C. M. “Memoria del P. Carlo Maria Curci per patrocinare la fondazione di un periodico cattolico, che fu poi la Civiltà Cattolica”. Napoli, (dic. 25, 1849), *Archivio Civiltà Cattolica*, Roma, p. 144-146.

DESROSIERS, M. «Une controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature », *RPL*, (1965), p. 419 ss.

DE WULF, Maurice. *Histoire de la philosophie médiévale*. Tome III: Après le treizième siècle. Louvain/Paris, I.S.P./Vrin, 1947, [6^e éd. entièrement refondue], p. 267.

_____ “Notion de la scolastique médiévale” *Revue néo-scholastique de philosophie*. Louvain, No. 18, (1911), p. 189.

_____ “Le mouvement néo-thomiste”. *RNsP*, Vol. XX, No 77, (fév., 1901), p. 208-212.

DEZZA, Paolo; S.J. *Alle origini del neotomismo*. Milano, Fratelli Bocca, 1940.

_____ “La preparazione dell'Enciclica "Aeterni Patris". Il contributo della Compagnia di Gesù-l'Aloysianum”. *Atti VIII Congresso Tomistico Internazionale Enciclica Aeterni Patris*. Vol. I, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981, p. 51-65.

DUPANLOUP, Félix-Antoine. *Cartas de Monseñor Dupanloup, obispo de Orleans, a un miembro de la Academia de Santa Cruz sobre educación intelectual*. [Versión castellana de Cecilio Navarro] Barcelona, Imp. del Diario de Barcelona, 1872.

_____ *Mgr. évêque d'Orléans membre de l'Assemblée Nationale. Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie*. Paris, Charles Duniol et C^{ie}., 1872.

FERMI, A. *Le vicende del pensiero tomistico nel Seminario Vescovile di Piacenza*. Piacenza, Vita et Pensiero, 1926.

GANUZA, Marcelino. *Contestación al opúsculo del señor Rafael Uribe Uribe 'De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado'*. Bogotá, Imp. de la Cruzada, 1913, 432 p.

GARCÍA MORENTE, Manuel; ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan. *Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947. 632 p.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. Fr. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Paris. Beauchesne Gabriel 1909, 311 p.

GEMELLI, Agostino; O.F.M. *L'enigma della vita e i nuovo orizzonti de la biologia*. Firenze, Libreria editrice Fiaertina, 1910.

_____ *La dottrine moderne della delinquenza*. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1920.

_____ *Religione et Scienza*. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1920. n.d.

_____, "Une orientation nouvelle de la scolastique". *RNsP*, Louvain, t. XIX, (1912) p. 552-554

GEMELLI, A; BRASS, A; *L'origine dell'uomo e la falsificazioni di E. Haeckel*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1910.

GEMELLI, A; OLGATI, F; MASNOVO; A, et al. *Il problema della conoscenza nella Neoscolastica italiana. Indirizzi et conquiste della filosofia neoscolastica italiana*. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1934.

GENY, Paul; S.J. *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*. Paris, Beauchesne, 1913.

GENY Paulus; S.J. "La cohèrence de la synthèse thomiste". *Xenia Thomistica. Divo Thomae doctori communis Ecclesiae occasione VI centenari*. Roma, Universidad Gregoriana, 1924, Vol. I, p. 105-125.

GILSON, Étienne. *Le réalisme méthodique*. Paris, P. Téqui, [193 ?].

_____ *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, Vrin, 1939.

_____ *Le philosophe et la théologie*. Paris, Fayard, 1960.

_____ *La existencia en Santo Tomás de Aquino. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de Abril de 1956*. (Versión castellana de Fernando Rivas Sacconi). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional-Fondo Universitario Nacional, 1957.

_____ *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid, Rialp, [1973³], p. 288-290. [versión castellana de *The unity of philosophical experience*, New York, Scribner's Sons, 1938].

GÓMEZ IZQUIERDO, Alberto. *La philosophie de Balmès*. Paris, s.e., 1903.

_____ "Una discusión entre escolásticos". *Revista Cultura*. T. VIII, Madrid, (1907), p. 203-212

GÓMEZ NOGALES, Salvador; S.J., «Sentido onto-teológico de la Metafísica». *Revista de Filosofía del CSIC*, No. 37, 1951, p. 271-317.

GRIFFIN, John Joseph. "The interpretation of the Two Thomistic Definitions of Certitude". *Laval théologique et philosophique*. Québec, U. de Laval, Vol. XIX, n° 1, (1954), p. 9-35.

GRUENDER, Hubert; S.J. *Psicología sin alma*. Trad. de Dionisio Domínguez, S.J. Buenos Aires: Difusión, 1945 [1a. ed: 1911] Colección Balmes.

_____ *Curso de introducción teórico-práctica a la Psicología Experimental*. Trad. de Fernando Palmés S.J. Barcelona: Eugenio Subirana, Editor Pontificio; 1924

HENRY, J. Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain de 1835 à 1865. *Annales de L'Institut Supérieur de Philosophie*. Vol. V, Louvain/Paris, ISP/Alcan, 1924, p. 38-150.

HÖENEN, P; S.J. *La théorie du jugement d'après st. Thomas D'Aquin*. Romae: Universitatis Gregorianae; 1946.

HUGON, Eduardo; O. P. *Las Veinticuatro tesis tomistas. Incluye además: Encíclica Aeterni Patris, de León XIII, Motu Proprio Doctoris Angelici, de Pío X, Motu proprio Non multo Post, de Benedicto XV, Encíclica Studiorum Ducem, de Pío XI. Análisis de la obra, precedido de un estudio sobre "Los orígenes y desenvolvimiento de la escolástica" por Francisco LARROYO, México: Porrúa, [1971, 1981²] [Primera edición en español: Madrid, 1924].*

"Il Congresso cattolico di Malines e le libertà moderne". *Civiltà Cattolica*. Serie V, Vol. VIII, fascículo 326, (1863), p. 129-149.

JOHONNOT, James. *Principios y práctica de la enseñanza*. Nueva York, Appleton y Cia, 1887 [1878¹].

KLEUTGEN, Josef. *La philosophe scolastique exposée et defendue*. Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1868 [traduit par le R. P. Constant Sierp].

KELLER, J. *Life and acts of Pope Leo XIII*. New York, 1879.

"L'Université catholique de Louvain à l'exposition de Barcelone". *Le Bien Public*. Gand, 29 octobre de 1888.

LEGRAND, Georges. "Deux précurseurs de l'idée sociale catholique". *Revue Néo-scholastique de Philosophie*. Louvain, Vol III, (1900), p. 58-77.

LEMAIRE, R. "La logique du style gothique". *Revue néoscholastique de Philosophie*. Louvain, Vol. XVII, (1910), p. 234-245.

LUYTEN, N. M "Cosmologie", *Revue philosophique de Louvain*. (RPL) (1951), p. 683- 698.

MASNOVO, Amato. *Il Neotomismo en Italia*. Milano, Vita et Pensiero, 1923.

MATTIUSI, Guido, S.J.; LEVILLAIN, Jean; (trad). *Les points fondamentaux de la Philosophie thomiste. Commentaire des vingt-quatre (XXIV) thèses approuvées par la S. Congrégation des études*. Turin/Rome, Marietti, 1926.

_____ *Le XXIV tesi della filosofia di S Tomasso d'A. approvate dalla S. Congreg. degli studi*. Rome, s.e., 1917, s.p.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino *Estudios de crítica literaria*. Serie 2ª. BALMES, Jaime. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Católicos, 1948.

MERCIER, Desiré-Joseph. *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/F. Alcan, 1925 [1897¹].

_____ *Le christianisme dans la vie moderne. Pages choisies de S. E. le Cardinal Mercier, Archevêque de Malines, Primat de Belgique*. Paris, Perrin, [1918⁴].

_____ “Vers l’unité”. *RNsP*, Louvain, T. XX, (août, 1913), p. 253-278.

_____ *Dieu, Principe de la Loi Morale*. Paris, Bloud, 1904.

_____ “Induction complète et induction scientifique”. *RNsP*. Louvain, Vol VII, (1900), p. 204-228.

_____ “Le phénoménisme et l’ancienne métaphysique”. *RNsP*. Louvain, vol VIII, (1901), p. 320-337.

_____ “Le bilan philosophique du XIXe siècle” (Parties I et II). *RNSP*, Louvain, vol. VII, (1900), p. 1-32

_____ “La philosophie néo-scholastique”. *RNSP*, Louvain, (1894) p. 5-18.

_____ *Rapport sur les Études supérieures de philosophie présenté au Congrès de Malines le 9 septembre 1891*. Louvain, I.S.P., 1891.

MESSEGUER, P. « Boletín de filosofía. Criteriología » *La Ciencia tomista*. Madrid, año II, tomo V, sept. 1911-feb. 1912, p. 268-285.

MORA, Luis María. *Esbozo biográfico del Dr. Rafael María Carrasquilla con ocasión de sus Bodas de Plata en el rectorado del Rosario*. Bogotá, Imp. Eléctrica, 1915. 96 p.

_____ “Monseñor Carrasquilla”. *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol. II, No. 15, (mar-abr., 1930), p. 102.

_____ “El maestro”. *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Bogotá, Vol. II, No 15, año, p. 89.

MORENO DÍAZ, Ezequiel; Fray. *O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo. No es posible la conciliación*. Pasto, Imp. de N. Ponce, 1897, [1898²].

NOËL, L. “Le mouvement néo-thomiste”. *RNSP*, Louvain, v. XVI, (1909), p. 283-284.

NYS, D. *Le problème cosmologique*. Louvain: Fonteyn Ainé, 1888, 201 p.

_____, “L’hylemorphism dans le monde inorganique”. *RNSP*, Louvain, vol XI, (1904). p. 35-37 ;

_____, “Bulletin cosmologique (sur P. Duhem)”. *RNSP*, Louvain, v. XIV, 1907, p. 103-111 ;

_____, “L'énergétique et la philosophie scolastique”. *RNSP*, Louvain, (1912) ;

_____, *La notion de temps*. Louvain: Van Linthout. 1913, [1925], 308 p. (uno de sus temas predilectos) ;

OLGIATI, Francesco. “Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico”, en: *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Turín, Marietti, 1937, p. 47-63

PERRIER, Joseph Louis; Ph. D. *The Revival of the Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York, The Columbia University Press, 1909.

_____ “Un centre néo-thomiste en Colombie”. *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, *RNsP*. Louvain, Vol. 17, No. 66, (mai, 1910), p. 256-260.

PIRLOT, Jules, abbé. *Les manuels de métaphysique dans le mouvement néoscholastique. Dissertation présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie*. Louvain, Université catholique de Louvain, I.S.P, 1944, p. iii.

PIRRI, P. “La rinascita del tomismo a Napoli nel 1830”. *Civiltà Cattolica*, 1929, 80/1, p. 229-244, 422-423; 80/2, p. 31-42.

REMER, Vincentius S.J. (†1910) *Summa praelectionum philosophiae scholasticae*, 2 vols., Prati, 1895].

RESTREPO, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Londres, Gilbert and Rivington, 1885.

RESTREPO, Félix; s.j. *Corporativismo*. Bogotá, Eds. de la Revista Javeriana, 1939;

_____ *Colombia en la encrucijada. Conferencias transmitidas por la Radiodifusora Nacional en los meses de junio y julio de 1951*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional 1951.

RICHARD, T. *Introduction à l'Étude et à l'enseignement de la scolastique*. Paris, Maison de la Bonne Presse, s.d, p. 185.

ROUSSELOT, Pierre; S.J. “Les yeux de la foi”. *Recherches de science religieuse*. Paris, Vol. I, No. 3, (mai-juin, 1910), p. 241-259. Y No. 5, (sept-oct, 1910), p. 444-475.

ROUX-LAVEGNE. “Préface de l'éditeur”, (Paris, oct. 18, 1850). GOUDIN, Antoine; O.P. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne*. Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, [1886⁴], p. VI.

RUIZ AMADO, Ramón; S. J. *La educación intelectual*. Barcelona Ed. Gili, 1909.

_____ *Cultura general filosófica*. Barcelona, Librería Religiosa, MCMXIX, 94 p.

SAÉNZ, Jesús; S. J. (Profesor de la Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Javeriana). “Dos palabras a guisa de prólogo”. *Curso de filosofía neo-escolástica. Introducción a la Filosofía*,

Dialéctica, Crítica contemporánea y Ontología. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1938, p. viii-ix. (5ª edición, Bogotá, Textos PAX S. J., 1950).

SAITTA, Giuseppe. *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*. (Prefazione di Giovanni Gentile). Bari, Laterza, Biblioteca di cultura moderna, No. 285, 1912.

SALMAN, D. H. "Science et philosophie naturelle" *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, (1953), p. 609-643.

SARANYANA, Josep Ignasi. "Sobre la recepción de las XXIV Tesis Tomistas". *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale.*, Vol. VI, Città del Vaticano, Pontificia Academia di S. Tomasso, 1992, p. 275-289.

SARDÁ Y SALVANI, Félix. *El liberalismo es pecado: cuestiones candentes*. 3a ed., Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1885, 219 p.

_____ *Le libéralisme est un péché: suivi de la lettre pastorale des Évêques de l'Équateur sur le libéralisme*. Paris, Libr. Téqui, 1955, 316 p.

SILVA MARTÍNEZ, Carlos. *Escritos varios*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional/Revista Bolívar, 1954, p. 291-302.

SORTAIS, Gaston S.J. "Le cartésianisme chez les jésuites français au XVIII^e siècle". *Archives de Philosophie*. Paris, Vol. VI, (1929).

SPENCER, Herbert (1820-1903); *De la educación intelectual, moral y física*. Con notas y observaciones de Siro García del Mazo; Madrid, Librería de Victoriano Suárez, [1884²] [Nueva York, Appleton, 1890, 1893, 1904³]

SUÁREZ, Marco Fidel. "Carta a Julián Restrepo H. Bogotá, 16 de agosto de 1907". RESTREPO-HERNÁNDEZ, Julián. *Lecciones de Lógica dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Librería Americana/Librería Colombiana, 2ª ed., 1916. [1907¹] p. xviii.

VALENZUELA, Mario; S.J. "Filosofía del sentido común". *Horizontes. Revista quincenal dirigida por los Padres de la Compañía de Jesús*. Bucaramanga, Colegio de S. Pedro Claver. N° 159, (sept. 15, 1920), p. 165.

VALLET, Pierre. *Histoire de la Philosophie, par Pierre Vallet, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au Séminaire d'Issy*. Paris, Roger et Chernoviz, Eds., [1891⁴].

_____ *La tête et le coeur: étude de physiologie, de psychologie et de morale*. Paris: Roger et Chernovitz, 1891 (2a ed.)

_____ *L'idée de beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Roger et Chernovitz. eds. de 1883 y 1887.

VAN RIET, Georges. *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*. Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1946.

VAN STEENBERGHEN, F. “Réflexions sur la systématisation philosophique”. *Revue néoscholastique de philosophie*. T. 41, (mai, 1938), p. 185-216.

VIEL, A.M. “Mouvement thomiste au dix-neuvième siècle. Aperçu d’après ses historiens”. *Revue thomiste*. Toulouse/Paris, t. XVII, n° 6, (déc. 1909), p. 733-746 y t. XVIII, n° 1, (jan-fév. 1910), p. 95-108.

WINTERTON, Francis. “The Lesson of Neo-Scholasticism”. *Mind*, Vol. 13, No. 51, (jul., 1888), p. 383-404.

WULF, M. de, *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain/Paris, I.S.P./Alcan, 1905.

ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan. *Curso de Filosofía*. Madrid: Gredos, 1968. 3 v.

_____ *La intuición en la Filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941. 318 p.

_____; *Estudios filosóficos.- Presentación, Datos biográficos*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales, 1967. 395 p

_____; *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica*. Madrid, CSI Científicas, 1958. 177 p.

_____ *Pedagogía Fundamental*. Barcelona: Ed. Labor, 1953. s.p.

_____ *La figura y la obra del cardenal Mercier (1851-1926) académico de honor en su primer centenario*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales, 1951. 33 p.

_____ *Introducción moderna a la filosofía escolástica*. Granada: Universidad de Granada, 1946. 207 p. 323 325

_____ *Balmes, filósofo social, apologista y político*. Madrid: CSI Científicas, 1945, p. 1-125

_____ “Balmes: Filósofo social, apologista y político”. GONZÁLEZ, Irene; MINGÜIJON, Salvador; CORTS GRAU, José; et al. *Balmes, Filósofo*. Madrid: Instituto Balmes de Sociología, 1945. p. 5-127

_____ “Discours à l’inauguration du monument érigé au Cardinal Mercier à l’I.S.P., le jeudi 7 mai 1931”. *Annuaire de l’Université catholique de Louvain, 1930-1933*. Tongres, Michiels-Broeders, 1933, p. 647-653.

_____ *El concepto católico de la vida según el cardenal Mercier (1851-1926)*, Bilbao: Espasa-Calpe 1930, 2 vols.

_____ *El cardenal Mercier (1851-1926) Su vida, su orientación doctrinal*. Madrid: I de la Vda. de J. Ratés, 1927. 148 p.

_____ “La Universidad Católica de Lovaina”. *Revista Eclesiástica*. Barcelona: (1910). s.d.

_____ El problema del alma ante la psicología experimental. [Sobre Jaime BALMES]. Madrid, Ed de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos, 1910. 112 p.

_____ “La philosophie de Jaime Balmès (1810-1848)”. *RNSP*, v. XVII. Louvain, (1910). p. 542-572

_____ Modernas orientaciones de la psicología experimental. Madrid: s.e., 1910.

ZARAGÜETA; FEYS. “Comptes-rendus: Arnaíz; Sarolea; Newman”. *RNSP*, v. XV, Louvain, (1908). pp. 424-429

ZARAGÜETA; BALTHASAR, NYS, D. “Comptes-rendus: Gómez Izquierdo; Pécsi, Hugon; Taparelli”. *RNSP*, v. XV, Louvain (1908), pp. 142, 313.

ZYBURA, John (Ed.), *Present-day thinkers and the New Scholasticism*. St. Louis, Herder, 1926.

F. PUBLICACIONES DE CONTEMPORÁNEOS Y TRABAJOS-FUENTES

AGUDELO, Alejandro. *Filosofía fisiológica. Estudio experimental del hombre demostrando que sus diversas actividades son efecto de su organización*. Bogotá, Imprenta del Diario de Cundinamarca, 1872.

ÁLVAREZ, Francisco Eustaquio. “Informe del Sr. Álvarez”. *AUNEUC*. Bogotá, T. IV, No. 22, (oct., 1870), p. 396-407.

AMUNÁTEGUI, Miguel “Instrucción Pública en Chile, 1864”. Reeditada *AUNEUC*, Bogotá, T. I, No. 1, (1868), p. 81-91.

ANCÍZAR, Manuel. “La cuestión escolar”. *Diario Oficial*. Bogotá, (jul. 3, 1876), p. 4170.

_____ “Renuncia”. *AUNEUC*. Bogotá, No. 18, (jun., 1870), p. 505-506.

_____ “Informe del señor Ancízar”. *AUNEUC*. Bogotá, T. IV, No. 22, (oct., 1870), p. 292.

_____ “Informe del señor Ancízar [sobre los ‘Elementos de Ideología’ de Tracy]”. *AUNEUC*. T. IV, No. 22, (oct., 1870), p. 306-396.

_____ *Peregrinación de Alpha por las provincias del Norte de la Nueva Granada 1850-1855*. Bogotá, Imp. de Echeverría Hnos., [1853¹].

_____ “Antes y Ahora”. *Periódico La Miscelánea*. Bogotá, No. 37, (may. 28, 1826), p. 140.

ARANGO, Gregorio, S.J. *Los gremios durante la Edad Media*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1946.

Gonzalo ARANGO, *Después del hombre*. [reed. Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2002]

AZPIAZU, Joaquín; s.j. *El estado corporativo*. Madrid, Razón y Fe, 1934;

BALMES, Jaime. *Obras completas*. Madrid, B.A.C., T. II, 1948.

BELLO, Andrés. *Obras Completas*. Caracas, Ministerio de Educación, 1951.

_____ “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile”. *Repertorio Colombiano*. Bogotá, No. 41, (nov., 1881), p. 310-311.

BENOIT, André (ICODES). *El Bachillerato Colombiano. Aspectos de su función ideológica*. Bogotá, Feres-América Latina-Tercer Mundo, 1968.

BENTHAM, Jeremías. *Tratados de legislación civil y penal, obra extractada de los manuscritos del señor Jeremías Bentham, jurisconsulto inglés, por Esteban Dumont, miembro del Consejo Representativo de Ginebra, y traducida al castellano por Ramón Salas, ciudadano español y doctor de Salamanca*. Madrid, Imprenta de D. Fermín de Villalpando, 1821. Traducción al castellano por Ramón Salas. Paris, Masson e hijo, 5V, 1823.

_____ *Propuesta de Código dirigida por Jeremías Bentham a todas las Naciones que profesan opiniones liberales, o idea de un propuesto cuerpo de Ley que comprenda todo; acompañado de razones, conforme en un todo a las varias colocaciones propuestas*. Londres, Imp. de R. y A., Taylor, [1823?].

BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. [1856¹] (Présentation du prof. Léon Binet) Paris, Pierre Belfond, 1966.

_____ “Fisiología y psicología. Funciones de los centros nerviosos”. *AUNEUC*, T. II, 1869, p. 168-190.

_____ “Tratado del raciocinio experimental”. *Curso de Filosofía Experimental traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1883, p. 278-355.

BONALD, Louis-Ambroise de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire, par ..., gentilhomme français*. Constance, Monteil, [1796¹], 3V. Selección abreviada: *Théorie du pouvoir politique et religieux suivi de Théorie de l'éducation sociale. Choix et présentation par Colette Capitan*. Paris, 10/18, 1966, p. 19.

_____ *Oeuvres complètes de Bonald*, ed. por el Abbé Migne, 3V, 1859-1864.

BOUTROUX, Émile. « Comte et la métaphysique » *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. (Séance du 27 nov., 1902). Paris, Collin, 1903, p. 23-31.

BRICEÑO, Manuel. *La revolución de 1876-1877. Recuerdos para la Historia*. Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional, Vol. LXXVI, 1947.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Memorias*. Bogotá, Bedout, 1969 [1852].

CARO, José Eusebio. *Escritos Filosóficos*. (Edición dirigida por Simón Aljure Chalela). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional-Ediciones de la Revista Bolívar, 1954.

CARO, Miguel Antonio. *Obras*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962.

_____ “La crítica literaria” [1867]. *Estudios de Crítica Literaria y Gramatical*. Ed. por Darío Achury Valenzuela, Bogotá, Imp. Nacional, 1955, p. 1-6. Publicado originalmente en *El Iris*, Bogotá, T. IV, N° 11, (oct. 12, 1867), p. 162-165.

_____ "La religión y la poesía (Octubre de 1882)". *Artículos y discursos*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, p. 367-392.

_____ *Antecedentes y Debates de la Constitución de 1886*. Bogotá, Minerva, 1914, p. 141-158.

_____ "Introducción" a: CARO, José Eusebio. *Obras escogidas en prosa y en verso, publicadas e inéditas*. Imp. de El Tradicionista, Bogotá, 1873, p. iii-xliv.

_____ "Ligera excursión ideológica". *El Tradicionista*, Bogotá, No. 19, (mar. 12, 1872), p. 152-168. Caro M. A. Obras. T. I, p. 583-599.

"Cien camisas negras. Por Cristo y por Bolívar, salvar a Colombia del comunismo ateo". *Periódico Derechas. Al servicio de la acción nacional derechista*. Bogotá, N° 48, (nov. 12, 1936), p. 1.

"Colegio del Espíritu Santo". *El Neogranadino*. Bogotá, No. 86, (febrero 8, 1850), p. 45.

COMTE, Auguste *Du pouvoir spirituel*, (Choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud). Paris, Pluriel, 1978, p. 309. Paris, Le Livre de Poche, 1978. Versión castellana: Primeros ensayos, México, F.C.E, 1942.

_____ *Cours de philosophie positive*. T. I. Paris, Bachelier, Librairie pour les Mathématiques, Leçon I, 1830.

_____ *Discours sur l'esprit positif suivi de cinq documents annexes*. Présentation et notes: Paul Arbousse-Bastide. Union Générale d'Éditions, Col. 10/18, 1963.

_____ *Catéchisme Positiviste*. Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1852.

CORTÁZAR, R. "El presente número y el Dr. Carrasquilla". En: *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*. Bogotá. N° 19 Oct. 1915. p 242.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Discours préliminaire sur la Grammaire. Principes de la Grammaire française*. T. VI, Paris, Lecomte et Durey Librairies, 1822.

_____ *Fragmentos filosóficos*. Paris, 1826.

"Congreso de 1823". *El Fósforo*. Popayán, No. 11, (abr. 10, 1823), p. 5.

DAMIRON *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*. Paris, Ponthieu et Cie, [1818¹].

DAVIGNON, Henri. "El Cardenal Mercier y la guerra". En: *El Liberal Ilustrado*. Bogotá, v. IV, n° 1297-1298, (mar.20, 1915), p. 107-111.

DECROLY, O. *Los Tests Mentales. Aplicaciones de la Psicología a la Organización Humana y a la Educación en los Estados Unidos*. Lima: Ed. Antena, 1937.

DEGERANDO, J. M. *Histoire comparée des systèmes philosophiques relativement aux principes des connaissances humaines*. Paris, chez Henrichs, An XII, 1804, Vol. III.

DE MUN, Albert “La Cuestión Obrera”. [Trad. de Ricardo Carrasquilla] *El Repertorio Colombiano*. Bogotá, No. 5, (ene., 1887), p. 397-430.

DESIDERIO. [Seudónimo de un cura de Circasia-Quindío] “La libertad”. *El Catolicismo*. Bogotá, No. 32, (nov. 25, 1868), p. 127.

DUGUIT, Léon. *Souveraineté et liberté: leçons faites à l'Université Columbia (New York) 1920-1921*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922 ;

DUHEM, Pierre. *Le système du Monde*. Paris, [s. e], 1917.

DUQUESNE, José Domingo. “Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles”. Presentación, transcripción y notas de Renán SILVA O. *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, No. 9, (1982), p. 111-174.

“Escala de las penas i los placeres de la vida”. *El Constitucional de Cundinamarca*. Bogotá, No. 2, (oct., 1831), B.N.C., Sala Prensa, 1ª, p. 9.

FOUILLEE, Alfred, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896.

FORERO N., Juan Francisco. *Crítica del derecho constitucional: exposición sistemática del derecho constitucional de León Duguít*. Bogotá, Minerva, 1935;

GARCÍA, Nicolás “Conferencia del Dr. Perrier sobre la literatura colombiana” (De La Tribuna de N. York). n° 146, jul. 1° 1920 pp. 325-328.

GIL DE ZÁRATE, Antonio. *De la Instrucción pública en España*. Madrid, Imp. del Colegio de Sordomudos, 1855.

GONZÁLEZ TORRES, A. “La Colombie Illustrée.” *Journal des intérêts de la République de Colombie*. Bruxelles, No. 335, (abr. 20, 1911), p. 9.

_____ “La Instrucción pública en Bélgica”. *El Correo Latinoamericano*. Bruselas, No. 278, (ene.15, 1910), p. 8.

_____ “Observaciones sobre el Decreto del Gobierno” *La Gaceta*, No. 212, p. 23-25. Bogotá, Imp. de J. Ayarza, (1836). Biblioteca Nacional de Colombia (B.N.C), Miscelánea, No. 348, 50 p.

GONZÁLEZ OCHOA, Fernando. *Viaje a pie de dos filósofos aficionados*. Medellín, Bedout, [1929¹], p. 66-67.

GREGOIRE, León; (seud). *Le Pape, les Catholiques et la Question sociale*. Paris, 1893.

GROOT, José Manuel. *Historia civil y eclesiástica de la Nueva Granada*, 4V., Bogotá, 1860-1867.

_____ *Refutación analítica del libro de M. Ernesto Renán*. Bogotá, Imp. de Medardo Rivas, 1865.

HALL, G. Stanley. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. New York, D. Appleton, 1904.

HAMILTON, William. *Lectures on Metaphysics*. Boston, 1861 [1859¹].

HUXLEY, T. H. *Introducción al estudio de las ciencias*. Nueva York, D. Appleton, 1890.

_____ *On the physical basis of life*, 1868. Versión castellana: *Lecciones de fisiología*, 1869.

_____ “Instrucción Pública. Lo que es y lo que debería ser”. *AUNEUC*. Bogotá, T. III, No. 15, (mar., 1870), p. 189.

JALHAY, Henry. *La République de Colombie*. Bruxelles, Vromant & Co., 1909, 301 p.

JANET, Paul, *La crise philosophique*. Paris, Germer Baillière, 1865.

JIMENEZ CADENA, Gustavo. *Sacerdote y Cambio Social: estudio sociológico en los Andes Colombianos*. Bogotá, Tercer Mundo, 1967.

LAMMENAIS, *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, Valladolid, Imp. de Aparicio, Biblioteca del Hombre Libre, Obras políticas de Lammenais, 1854. Traducido por Larra en 1826.

LEBRET, Louis-Josep; (dir). *Misión “Economía y Humanismo”: Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia*. Bogotá, Aedita, 1958.

LECANUET, P. *La vie de l’Eglise sous Léon XIII*. Paris, 1931.

LITRE, Émile. “Préface d’un disciple”. COMTE, Auguste, *Principes de philosophie positive*. Paris, Baillière, 1868.

LOZANO Y LOZANO, Carlos. “Discurso del Dr. Carlos Lozano y Lozano en el sepelio de monseñor Rafael María Carrasquilla”. *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol. II, No. 15, (mar-abr., 1930), p. 86.

LLERAS, Alberto. “Monseñor Carrasquilla” *El Espectador*, (mar. 27, 1930). Reproducido: *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol. II, No. 15, (mar-abr., 1930), p. 95-97.

MARTÍNEZ SILVA, Carlos. “Puente sobre el abismo” *El Repertorio Colombiano*, Vol. XV, No. 2, (feb. 1º, 1897), p. 105-122.

MAINE de BIRAN. *Ceuvres*. Paris, Alcan, 1930.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham. Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Edition and Introduction by Mary Warnock. New York, Meridian Books, 1962.

_____ *Auguste Comte and positivism*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., [1891⁴].

MONTERO, J. «Prosperidad económica de Bélgica». El Buen Consejo. Madrid, Imp. de Izquierdo, 1905, p. 167-169.

“Moral laica”. *Los Principios*. Cali, (mar. 24, 1876), p. 68.

NEWMAN, John Henry. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. [1870¹]. [Versión castellana: El asentimiento religioso. *Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Barcelona, Herder, 1960].

NÚÑEZ, Rafael “El renacimiento y la libertad religiosa” *La Reforma política*. Bogotá, Imp. de La Luz, 1888. Reedición: Bogotá, El Áncora, 1995, p. 974-981.

_____ “La sociología. Elementos de este estudio” [Cartagena, mar. 4, 1883]. *La Reforma política en Colombia*. T. I, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945. Reproducido: GONZÁLEZ Rojas, Jorge Enrique; (ed). *Positivismo y Tradicionalismo en Colombia*. Bogotá, El Búho, 1997, p. 105-127.

_____ *Ensayos de crítica social*. Rouen, Imprimerie de E. Cagniard, 1874.

ORTIZ, Pedro P. “Educación Popular. V: El pauperismo y el crimen y la educación popular”. *AUNEUC*. Bogotá, T. III, No. 8, 1869.

_____ “Educación Popular. I: La Educación y el Individuo”. *AUNEUC*. Bogotá, T. I, No. 2, 1869.

_____ “Educación Popular. III: De la educación como fuente de riqueza pública”. *AUNEUC*. Bogotá, T. III, No. 8, 1869.

OSPINA R., Mariano. “Los partidos políticos en la Nueva Granada. Artículo segundo”. *La Civilización*. Bogotá, No. 4, (agost. 30, 1849), p. 13-14. WISE, D. *Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez*. Vol. I, Bogotá, Banco de la República, 1990, p. 340.

PARRA, Aquileo. “Mensaje”. *Diario Oficial*. Bogotá, (feb. 6, 1878), p. 5439.

PASTEUR, Louis. “Discurso de posesión en la Academia Francesa”. *Repertorio Colombiano*, Bogotá, Vol. IX, N° 43, (jul., 1882), p. 46-60.

PIERON, Henri. *Conferencias de Psicología*. Dictadas en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional. Bogotá, (dactylo), 1934.

“Principios de legislación universal”. *Gaceta de Colombia*. Bogotá, No. 281, (sept. 9, 1827), p. 1.

“Qué es la Universidad Nacional”. *AUNEUC*. Bogotá, No. 1, (sept., 1868), p. 3.

RAVAISSON, F. *La Philosophie en France au XIXe siècle*. Paris, Hachette, 1885.

RÉCLUS, Eliseo. *Nueva Geografía Universal, la tierra y los hombres*; 1892, traducida en 1893 por F. J. Vergara y Velasco.

_____ *Colombia*. (Trad. de F. J. Vergara y Velasco). Bogotá, Biblioteca Schering Corp., 1967, p. 180.

_____. “Les poètes sud-américains”. *Revue des Deux Mondes*. 1864, p. 917-918.

RENARD, Georges; CAYEUX, J; POUJADE, J; COLIN, Paul; LEBRET, Joseph. *Anticipations corporatives*. Paris, Desclée de Brower & Cie 1937;

RENARD, Georges; TROTABAS, Louis. *La fonction sociale de la propriété privée*. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1930 ;

RESTREPO, José Félix de. “Oración de Estudios”. *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*. No. 45-46, (dic., 1791), p. 16-23. Reedición: MARQUÍNEZ, G.; (comp). *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá, El Búho, 1982.

RESTREPO, José Manuel. *El benthamismo descubierto a la luz de la razón*. Bogotá, Ayarza, 1836.

_____. “Filosofía”. En ROJAS, E. *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Madrid, 1821. Reimpreso por Echeverría Hnos, Bogotá, 1869, p.xi-xiv; xxii/xxiv.

RESTREPO TIRADO, Ernesto. “Estudios sobre los aborígenes de Colombia”. en *Anales de Instrucción Pública de Colombia*, tomo 20, n° 117, p. 294-295

RODRÍGUEZ FORERO, Jaime; S.D.B. *Religión y Cambio Social en el Bachillerato Colombiano*. Tesis de Magister en Sociología. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1967.

_____. *Educación católica y secularización en Colombia*. Bogotá, Confederación Interamericana de Educación-Ciec, 1970, 333 p. [Tesis dirigida por Gabriel Le Bras, Facultad de Ciencias y Letras Humanas-Sorbona].

ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del volumen II de Obras del doctor Ezequiel Rojas, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá, Imp. Especial, 1882). Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13.

_____. “Filosofía Moral”. Colección de artículos publicados en la Revista de Colombia. Editados: Bogotá, 1868/París, 1870.

_____. “¿Qué es lo que quiere el partido liberal?”. *La América*. Bogotá, No. 16, (jul. 2, 1848), Vol. I, p. 23-24.

ROJAS GARRIDO, José M. “La verdadera cuestión”. *El Correo de Colombia*. Bogotá, No. 27, (feb. 3, 1875), p. 46.

_____. “Discurso: La lógica es el pedestal de todas las ciencias”. [Pronunciado en la misma Sesión de distribución de premios de julio 18 de 1877)]. *AUNEUC*. Bogotá, T. XI, No. 83, (nov., 1877), p. 244-261.

ROUGIER, Louis. *La scolastique et le Thomisme*. Paris, Gauthier-Villars, 1926.

SAMPER, José María. “El triunvirato parroquial”. *Narradores colombianos del siglo XIX*. Bogotá, Colcultura, Biblioteca de Autores Colombianos, No. 19, 1978, p. 457-469

TIBURCIO (Seud.). “Acuerdos”. *Diario de Cundinamarca*. Bogotá, (jul. 17, 1876), p. 845.

UPRIMNY, Leopoldo. “El mito del Bolívar Tomista. (Contestación al doctor Jesús Estrada Monsalve en la polémica bolivariana)”. *RCMNSR*, Bogotá, Vol. XXXVIII, No. 375, (abr.-may., 1943), p. 329-360.

URIBE URIBE, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá, Imp. El Liberal, 1912, 178 p.

VÉLEZ, Baltasar. “Los intransigentes”. *El Repertorio Colombiano*, Vol. XVI, No. 3, (jul. 1º, 1897), p. 184-212; Vol. XVIII, No. 6, (abr. 1º, 1898), p. 401-420.

VERGARA Y VELASCO, Francisco Javier “Revelaciones de la astronomía”. *Colombia Cristiana*. v. II n° 64 (abr. 15 1894). p. 110-111;

_____. “Revelaciones de la astronomía (II)”. *Colombia Cristiana*. v. II, n° 65, (abr. 1894) p. 117-118.

VERGARA Y VERGARA, José María. “La trinidad pueblerina”. *Narradores colombianos del siglo XIX*. Bogotá, Colcultura, Biblioteca de Autores Colombianos, N° 18, 1978, p.

ZAPATA, Ramón. “Monseñor Carrasquilla”. *El Nuevo Tiempo*, marzo 20 de 1930. Y *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol II, n° 15, (mar-abr., 1930), p. 91.

ZERDA, Liborio. “Armonía entre la unidad de las fuerzas físicas y la unidad de la materia”. *Repertorio Colombiano*. v. IV, n° 19, (ene. 1880). p. 53-62;

G. MEMORIAS, CRÓNICAS Y CORRESPONDENCIA

CORDOVEZ MOURE, José María. «Mártires de hogaño». *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*. Madrid, Aguilar, 1962 [1898¹].

MORA, Luis María. *Los contertulios de la Gruta Simbólica*. Bogotá, Biblioteca Aldeana de Colombia, Selección Samper Ortega, 1936.

PALACIO, Julio H, *Historia de mi vida*. Bogotá, Librería Camacho Roldán, 1942. [Edición facsimilar por Editorial Incunables, Bogotá, 1984], p. 9-10.

PARRA, Aquileo. *Memorias (1825-1875)*. Bogotá, Incunables, Edición facsimilar, 1982.

RÖTHLISBERGER, Ernst. *El dorado: estampas de viaje y cultura de la Colombia Suramericana*. Prólogo de Jorge Orlando Melo. Santafé de Bogotá, Biblioteca V Centenario/Colcultura, Presencia, 1993.

VARELA, Juan. *Cartas Americanas*. (Carta a José Rivas Groot, literato colombiano). 13 de agosto de 1888.

H. PUBLICACIONES DE DOCUMENTOS

BOLÍVAR, Simón. *Escritos Políticos*. Selección e introducción de Graciela Soriano, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

_____. “Proyecto de Constitución para la República Boliviana. Mayo 12 de 1826”. VALENCIA-VILLA, Hernando. *La Constitución de la Quimera. Rousseau y la República Jacobina en el pensamiento constitucional de Bolívar*. Bogotá, La Caja de Herramientas, 1982, p. 52-58.

BERETTA, Francesco. *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*. Beauchesne, Paris, 1996, p. 401.

RESTREPO POSADA, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. 1868-1891. Tomo III*, Bogotá, Lumen Christi, Academia Colombiana de Historia Eclesiástica “Fernando Caicedo y Flórez”, Vol. III, 1966, p. 269.

CARO, José Eusebio. *Obras escogidas en prosa y en verso, publicadas e inéditas*. Imp. de El Tradicionista, Bogotá, 1973, p. iii-xliv.

_____. “Carta al Señor Joaquín Mosquera, sobre el principio utilitario enseñado como teoría moral en nuestros colegios, y sobre la relación que hay entre las doctrinas y las costumbres”. *El Granadino*. Bogotá, No. 14-15, (oct. 23, 30, 1842). Reeditada: CARO, José Eusebio. *Obras escogidas en prosa y verso*. Bogotá, Imp. del Tradicionista, 1870, p. 96-129.

“Carta de Mariano Ospina a Pedro A. Herrán. Medellín, septiembre 5 de 1845”. *Archivo de la Academia colombiana de Historia*, Fondo Herrán, p. 176.

“Carta de Mariano Ospina R. a José Eusebio Caro. Medellín, 7 de septiembre de 1852”. CARO, José Eusebio. *Epistolario*. (Edición dirigida por Simón Aljure Chalela). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional-Ediciones de la Revista Bolívar, 1953, p. 357-358.

CARRASQUILLA, Rafael María; monseñor. *Obras Completas*. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. [Recopiladas por monseñor Eusebio Ricaurte]. Publicaciones de la Academia Colombiana, correspondiente de la Real Academia Española:

GARCIA BACCA, Juan David. (Selección, traducción e introducciones). *Antología del pensamiento filosófico en Colombia, [de 1647 a 1761]*. Bogotá, Imp. Nacional, 1955.

GUTIÉRREZ CELY, Eugenio; PUYO VASCO, Fabio; (eds). *Bolívar día a día*. Bogotá, Procultura, 1983.

HERRERA SOTO, Roberto; (comp). *Antología del pensamiento conservador en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Biblioteca Básica Colombiana, No. 49, 50, 2 Vol., 1982.

HOUGHTON, Teresa. *La Ilustración en Colombia. Textos y Documentos*. Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 15, 1990.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Luis Horacio; (comp). *La querrela benthamista, 1758-1832*. Bogotá, Fundación Santander, 1993.

L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel Primo Secolo dalla Restituzione. 1553-1824-1924. Roma, Tipografia Cuggiani, 1925 .

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; (ed). *Benthamismo y Antibenthamismo en Colombia*. Bogotá, El Búho, 1983.

QUINTANA, Fidel; s.j.; LEDOCHOWSKI, W; s.j. “Aclaración necesaria en favor de la Legación de la República ante la Santa Sede. [Informe del Ministro de Relaciones Exteriores al Congreso de 1917]”. *Anales Diplomáticos y Consulares de Colombia. Vol. VII*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones; 1957. p. 129-132.

ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de Obras del doctor Ezequiel Rojas, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá, Imp. Especial, 1882). Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13., 1988.

SABATUCCI Ant^o al Card. Rampolla. Bogotá; 24/02/1894; A. S. V. Segr. Stato 1894 # 279; fas.1 f. 35; N^o 322. *Bulletin Trimestriel des Anciens Elèves de Saint Sulpice*, n^os 106, p. 440-448, y 107 de 1926, p. 598-601.

SALMERON, Alfonso. “Carta de Alfonso Salmerón al padre General Claudio Acquaviva”. Nápoles, 1-09-1582. *Monumenta Padagogica*, S.I., T. 6, Doc. No. 6, p. 21-24.

SIMON, A. *Instructions aux Nonces de Bruxelles (1835-1889)*. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles/Rome, 1961, (Analecta/Vaticano-Belgica).

2ª Parte – Fuentes Secundarias

A. INSTRUMENTOS DE TRABAJO.

I. Diccionarios y enciclopedias.

BRUGGER, Walter; S.J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1983.

COLOMBIA. Registraduría Nacional del Estado Civil. *Historia electoral colombiana, 1810-1988*. Bogotá, 1991.

CRAIG, Edward; (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York, 1998.

Dizionario biografico degli Italiani., Rome, Tomo I, 1960.

Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe. Madrid, Espasa-Calpe, 1993.

Encyclopaedia Universalis. Paris, Universalis, 1980.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I, (A-D), Barcelona, Ariel, 1994.

FLAUBERT, Gustave. *Dictionnaire des idées reçues (1911)*. Turin, Mille et une nuits, 1994.

GUTIÉRREZ CELY, Eugenio ; URREGO ARDILA, Miguel Ángel. *1.001 cosas sobre la historia de Colombia que todos debemos saber*. Bogotá, Círculo de Lectores/Intermedio, 1995.

HUISMAN, Denis; (dir.) *Dictionnaire des philosophes*. Paris, P.U.F., 1984.

LALANDE, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. [Paris, 1962¹]. Buenos Aires, El Ateneo, 1966.

MORONI ROMANO, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, da S. Pietro sino ai nostri giorni, compilado dal cavaliere Gaetano [...] Primo Aiudante di Camera di sua Santità Gregorio XVI*. Vol. XVI, Venezia, Tipografía Emiliana, MDCCCXLIV.

OSPINA, Joaquín. *Diccionario Bio-bibliográfico de Colombia*. Bogotá, Editorial Aguila, 1938. 3 Vol.

PÁSZTOR, Lajos. *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*. Città del Vaticano, 1970.

PIROTTE, Jean; SOETENS, Claude. *Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1989.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 10 Vols, Madrid, Real Academia Española, [2001²¹].

TASCÓN, Tulio Enrique. *Historia del derecho constitucional colombiano*. Bogotá, Minerva, 1953.

II. Biografías

ARIZMENDI POSADA, Ignacio. *Presidentes de Colombia 1810-1990*. Bogotá, Planeta, 1989.

DÍAZ GUEVARA, Marco A. *La vida de don Miguel Antonio Caro*. Presentación de Miguel Santamaría Dávila, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1984.

GARRIGUET; H. O.S.S: “Nécrologe de Pierre Vallet”. (Hoja suelta. Archivo San Sulpicio-Paris) s. i. 1926. p. 2]

ERNOTTE, Roger, *Biographie Nationale* t. 35 suplém. t. VII, cols 373-379;

GÓMEZ BARRIENTOS, Estanislao. “Don Tulio Ospina”. *Repertorio Histórico*, Medellín, 1923, p. 254.

HERNÁNDEZ NORMAN, Isabel. *Miguel Antonio Caro: vida y obra*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1968.

LIEVANO AGUIRRE, Indalecio. *Rafael Núñez*. Bogotá: Tercer Mundo, 1944.

MAYA, Rafael. “Rafael María Carrasquilla”. En: *Consideraciones críticas sobre la literatura colombiana. Obra crítica*. Tomo II. Bogotá, Banco de la República, 1982, p. 230-231.

«Nécrologe du Mons. Bernard-Marie Herrera Restrepo». *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*. Paris, No. 112, (février, 1928), p. 132-133. No. 115, (nov., 1928), p. 585.

PARDO VERGARA, Joaquín. Datos biográficos de los canónigos de la catedral metropolitana de Santafé de Bogotá. Bogotá, Imprenta de Silvestre, 1892.

RESTREPO POSADA, JOSÉ. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*. Tomo III: 1868-1891. Bogotá, Lumen Christi, Academia Colombiana de Historia Eclesiástica “Fernando Caicedo y Flórez”, Vol. V, 1966.

_____. *Arquidiócesis de Bogotá. Cabildo Eclesiástico*. Bogotá, Kelly, Tomo IV de la Biblioteca de Historia Eclesiástica “Fernando Caycedo y Flórez”, 1971.

RICAURTE, Eusebio; Pbro. “Monseñor Rafael María Carrasquilla”, prólogo a la edición de *Obras Completas*, Tomo I, p. v-ix.

ROBLEDO, Emilio. *La vida ejemplar de Monseñor Manuel José Caycedo, Arzobispo de Medellín*. Medellín: Imprenta Departamental de Antioquia, 1952. p. 345

VAN BROECK, Anne Marie; MOLINA, Fernando. “Los belgas en Colombia”. *Revista Antioqueña de Economía y Desarrollo*. Medellín, n° 77, (1995), p. 98-107.

_____. “Presencia belga en Colombia: ciencia, cultura, tecnología y educación”. *Dactylo*, 1998, 28 p.

WISE DE GOUZY, Doris. “Cronología”. En: *Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez*. Vol. I, Bogotá, Banco de la República, 1990, p. XIII-LXII.

B. TEORÍAS Y MÉTODO

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolatrie. Une archeologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988

CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, [1983⁵].

_____ “«L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard”, [1965¹]. En: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, [1983⁵], p. 127-142.

_____ “Machine et organisme” En: *La connaissance de la vie*. Paris, Vrin, 1969, p. 101-128.

_____ “La constitution de la physiologie comme science” En: *Études d'histoire et philosophie des sciences*. Paris, Vrin, [1983⁵], p. 226-273.

_____ “L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard”. En: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, [1983⁵], p. 163-171.

CASTEL, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard, 1995.

CHOMSKY, Noam. *Cartesian Linguistics*. New York, Harper and Row, 1966.

DE CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1978 [versión castellana de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1985].

_____ “Les révolutions du croyable” [1974]. En: DE CERTEAU, M. *La culture au pluriel*. Paris, Seuil, 1993, p. 17-32.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986 [versión castellana, Barcelona, Paidós, 1987].

_____ *La philosophie critique de Kant*. Paris, Quadrige/P.U.F., 1997 [1963¹].

_____ “El auge de lo social”. Epílogo a DONZELOT, J. *La Policía de las familias*. Valencia, Pre-Textos, 1979, p. 233-241.

_____ “¿Qué es un dispositivo?”. En: E. BALBIER; H. L. DREYFUS; et al. *Michael Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, p. 155-163.

DOMINICY, Marc. *La naissance de la grammaire moderne. Langage, logique et philosophie à Port-Royal*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984.

DONZE, Roland. *La Grammaire Générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*. Berne, Francke, 1967.

DONZELOT, Jacques. *La Policía de las Familias*. Valencia, Pre-textos, 1979.

_____ *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, Fayard, 1984.

ESCOBAR V., Arturo: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Editorial Norma, 1998. [Versión castellana de la tesis doctoral “*Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press, 1996].

EWALD, François. “Un poder sin un afuera”, En: BALBIER, E.; DELEUZE, G.; et al. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, p. 164-169.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, [1966¹] [Versión castellana: *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores, 1968].

_____ *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969 [Traducción castellana : *La arqueología del saber*, por Aurelio Garzón, Barcelona, Siglo XXI Editores, 1978⁵].

_____ *L'histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976 [Versión castellana: *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI Editores, 1977].

_____ *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, [1975¹] [Versión castellana, *Vigilar y Castigar*. México, Siglo XXI Editores, 1976].

_____ *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*. Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

_____ *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

_____ “La ‘gouvernementalité’. Cours du Collège de France, 1977-1978”. En: *Dits et écrits*. Vol III, Paris, Gallimard/NRF, 1994, p. 635-657.

_____ “La philosophie analytique de la politique”. Conférence à Tokio, avril 1978. En: *Dits et écrits*. Vol. III, Paris, Gallimard/NRF, 1994, p. 534-551.

_____ “Cours du 14 janvier 1976”. En: *Dits et Écrits*. Tome III, 1976-1979, p. 175-189. [Versión castellana: “Curso del 14 de Enero de 1976”. En: *Microfísica del Poder*. Barcelona, La Piqueta, 1979, p. 139-152].

_____ “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984). *Concordia. Revista internacional de filosofía*. No. 6, (juillet-décembre 1984), p. 99-116. En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Vol. IV, Paris, Gallimard/NRF, 1994, p. 708-729.

_____ “Introduction” à: ARNAULD, A; LANCELOT, C. *Grammaire générale et raisonnée*. Paris, Republications Paulet, 1969, p. III- XXVII. [*Grammaire générale et raisonnée contenant les fondements de l'art de parler expliqués d'une manière claire et naturelle*. Paris, Le Petit, 1660¹]. En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Vol. I, Paris, Gallimard/NRF, 1994, p. 732-752.

_____ “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”. En: *Hommage à Jean Hippolyte*. Paris, P.U.F., 1971, p. 145-172.

_____ “Omnes et Singulatim”. Vers une critique de la raison politique”. *Dits et Écrits*. Tome IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 134-161.

- GIRARD, René. *Les choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset et Fasquelle, 1978.
- _____. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- _____. “Violence et reciprocité” En: *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Desclée de Brower, 2001, p. 15-43.
- GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI Editores, [1980⁵].
- GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris, Larousse, 1966.
- _____. “Pour une théorie de l’interprétation du récit mytique”. En: *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, du Seuil, 1970, p. 185-230.
- GREIMAS, A. J.; RASTIER, François. “Les jeux de contraintes sémiotiques”. En: *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, du Seuil, 1970, p. 135-155.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris, CERF, 1993.
- HIERNAUX, Jean-Pierre. *L’Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Dissertation Doctorale. Université catholique de Louvain. Département de Sciences Politiques et Sociales, 3 Vol., 1977.
- _____. “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. 19-30.
- _____. “Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux”. En: ALBARELLO, Luc; et al. *Méthodes d’analyse en sciences sociales*. Paris, Armand Colin, 1996, p. 111-144. [Version castellana, Oscar Saldarriaga].
- _____. “‘Et hic tres unum sunt’. Structures croisées et théorie des réductions”. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Faculté de sciences politiques et sociales, dactylo, 1998, 33 p.
- JUCQUOIS, Guy. *Manières de vivre, manières de penser. La diversité du vivant en Occident*. Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia S.A., 2000.
- LATOUR, Bruno. *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte, 1994.
- LADRIERE, Jean. “Intégration de la recherche scientifique dans la vie chrétienne”. *Lumen Vitae*. Bruxelles, Vol. XV, No. 3, (1960), p. 441-458.
- LAVERDE, María C; REGUILLO, Rosana; (eds). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre, 1998.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LUCKMANN, TH. "Religión y condición social de la conciencia moderna". En: X. PALACIOS; F. JARAUTA; (eds). *Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona, Anthropos/Congreso Mundial Vasco, 1989, p. 87-107.

MACINTYRE, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética: Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, 5ª Edición, 1998.

_____. *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. México, Gili, 1987

_____. "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático". En: *Pre-Textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali, UniValle, 1995, p. 177-192.

_____. "Mediaciones comunicativas de la cultura". En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; (ed). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, CEJA/PENSAR, 2000, p. 29-48.

MONTOYA GÓMEZ, Jairo. *Gramática, Representación, Discurso. El proyecto de la Gramática General ¿un proyecto concluso?* Bogotá, Fodun, 1998.

MOREY, Miguel. "Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault: Una crítica de lo normal". En: BALBIER, E.; DELEUZE, G.; et al. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, 116-126.

PANOFKY, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris, Minuit, [1992²].

PALAU, Luis Alfonso. "Comunicación y mestizaje". *Revista Ciencias Humanas*. Medellín, Universidad Nacional, No. 19, (diciembre, 1993), p. 11-90.

PARDO, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Pre-textos, Valencia, 1992.

PARIENTE, Jean-Claude. *L'analyse du langage à Port Royal. Six études logico-gramaticales*. Paris, Minuit, 1985.

PIROTTE, Jean. *Analyse iconographique*. Notes de cours. U.C.L., Dactylo, 1996.

PORTELLI, Huges. *Gramsci y la Cuestión Religiosa. Una sociología marxista de la religión*. Barcelona, Laia, 1979.

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.

SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris, P.U.F., [1968³].

_____. *La légende des anges*. Paris, Fayard, 1988.

_____. *Le Tiers-Instruit*. Paris, Bourin, 1991.

_____. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris, Fayard, 1995.

_____ *Atlas*. Paris, Flammarion, 1996.

_____ “Structure et importation: des mathématiques aux mythes”. En: SERRES, M. *Hermès*. I. *La communication*. Paris, Minuit, 1969.

WEBER, Max. “L’État et la hiérocraie”. En: WEBER, M. *Sociologie des religions*. [Éd. de Jean-Claude Passeron]. Paris, Gallimard-NRF, 1996, p. 241-328.

ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia*. Bogotá, Editorial U. de Antioquia/Anthropos/Siglo del Hombre editores, 1999 [1989¹].

ZYLBERBERG, Jacques; COTE, Pauline. “Étatisation de la religion. Dissémination du croire”. En: VOYE, Liliane (éd). *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles, De Boeck Université, 1996, p. 115-132.

C. TRABAJOS

I. Historia del Tomismo y del Neotomismo

a. Colombia y América Latina

ARRUDA CAMPOS, Fernando. *Tomismo no Brasil*. São Paulo, Paulus, 1998.

DOMÍGUEZ-MIRANDA, Manuel. “Latinoamérica, siglo XIX” y “Latinoamérica, siglo XX”, en: CORETH, Emerich; S.J.; NEIDL, Walter; et al. *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol II: Vuelta a la herencia escolástica. Madrid: Encuentro, 1994, p. 242-251 y 718-733:

SOCARRÁS, José Francisco. “Apuntes sobre la Facultad de Filosofía y Letras del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a la memoria de monseñor Rafael M. Carrasquilla”. *Boletín de Historia y Antigüedades, Academia de Historia de Colombia*, N° 754, (jun-sep. 1986), p. 754-788.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. «El movimiento neotomista orientado por monseñor Rafael María Carrasquilla en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario”. *Thesaurus*, Bogotá, v. XL, n° 2 (may.-ago 1985), p. 328-348.

b. General

ALVES DE SOUZA, G. “Anotaciones a la encíclica *Æterni Patris*.” En: PIOLANTI, A.; (ed). *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Academia di S. Tommaso, Tomo II, 1981, p. 151-156.

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.

_____ “Le contexte historique et les motivations doctrinales de l’encyclique *Æterni Patris*”.

En: D'AMORE, Benedetto; O.P. (ed). *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica "Æterni 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. 15-48.

_____ “La encíclica ‘Æterni 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*. Tomo 2, *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid, Encuentro, 1994, [1988¹], p. 281-300.

_____ 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.

_____ *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.

BASEVI, C. “León XIII y la redacción de la Aeterni Patris”. *Scripta Theologica*. Vol. 22, (1979), 491-531.

BERETTA, Francesco. “La «Revue thomiste» et les sciences expérimentales de 1893 à 1905: Programme et limites d'un projet néo-thomiste”. En: *Saint Thomas au XX^e siècle. Colloque du centenaire de la “Revue thomiste” (1893-1992)*. Toulouse, 25-28 mars, 1993. Paris, 1994, p. 19-40.

BERGAMASCHI, Giuliano. *Padre Gioacchino Ventura, fra tradizionalismo e neotomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1992.

BOILEAU, David A. rev; AUBERT, Roger; (intr). *Cardinal Mercier: A Memoir*. Herent, Peeters, 1996.

BOUDENS, Robrecht. *Two Cardinals: J. H. Newman/D. J. Mercier*. Leuven, Leuven University Press, 1995.

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]

CANALS VIDAL, Francisco. “Génesis histórica de las XXIV Tesis tomistas. Una investigación importante para la historia de la Iglesia”. *Sapientia*. Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, Vol. LIII, No. 203, (1998), p. 97-110.

COLIN, Pierre. “Le thomisme contre le kantisme”. *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*. No. 2, (avril, 1980), p. 38-45.

COLOMBO, Giuseppe. “Filosofía e teologia nell’Æterni Patris”. *Rassegna di Teologia*. Tomo XXII, No. 1, (gennaio-febbraio, 1981), p. 1-11.

_____ “Filosofía e teologia nell’Æterni Patris”. *Rassegna di Teologia*. Tomo XXII, No. 2,

(mai-aprile), p. 98-107.

_____ “L’enciclica *Æterni Patris* e la teologia”. *Teologia*. Anno VIII, (settembre, 1983), p. 183-210.

COMPOSTA, Dario; S.D.B. “L’Enciclica “*Æterni Patris*” di Leone XIII e il suo significato storico”. En: PIOLANTI, A.; (ed). *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981, p. 7-39.

_____ “Rassegna bibliografica”. *Doctor Communis*. Vol. XXXIII, No. 2, (maggio-agosto, 1980), p. 222.

CORETH, Emerich; S.J.; NEIDL, Walter M; PFLIGERSDORFFER, Georg.; (eds). *Filosofia Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Vol. II: *Vuelta a la herencia escolástica*. Madrid, Encuentro, 1994. [Traducción castellana de *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*. Styria Verlag, Graz, Vien, Köln, 1988¹].

COURTOIS, Luc. “Le cardinal Mercier. Introduction à l’étude d’une personnalité”. En: AUBERT, Roger. *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d’avant-garde. Publications du Professeur Roger Aubert rassemblées à l’occasion de ses 80 ans*. Hommage édité par J-P. HENDRICKX; Jean PIROTTE et COURTOIS, Luc. Louvain, Academia-Presses Universitaires de Louvain, 1994, p. 79-97.

CHATILLON, Jean. “Les origines de l’Encyclique «Aeterni Patris» et la renaissance thomiste du XIXe siècle”. *Nouvelles de l’Institut catholique de Paris*. No. 2, (avril, 1980), p.16-30.

CHENAUX, Philippe. “La seconde vague thomiste”. En: COLIN, Pierre; (dir). *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20. Actes du colloque Institut catholique de Paris, 23-24 septembre 1993*. Paris, CERF, 1997, p.139-167.

_____ “De Mercier a Maritain. Une seconde génération thomiste belge (1920-1930)”. *Revue d’Histoire Ecclesiastique* Vol. XCII, No. 2, (avr-juin, 1997), Louvain-la-Neuve, UCL/KUL, p. 475-498.

DANTE, Francesco, *Storia della “Civiltà Cattolica”, (1850-1891), Il laboratorio del Papa*. Roma, Edizioni Studium, 1990.

D’AMORE, Benedetto.; O.P. (ed.), Tommaso d’Aquino nel I Centenario dell’Enciclica “*Æterni Patris*. Atti del Convegno organizzato a Roma dalla Società Internazionale Tommaso d’Aquino e dalla Pontificia Università “S. Tommaso d’Aquino”, (15-17 novembre, 1979). Roma, Società Internazionale Tommaso d’Aquino, (15-17 novembre, 1981).

DE RAEYMAEKER, Louis. “Le thomisme”. En: *Les grands courants de la pensée contemporaine*. I *Les tendances principales*. Milano, 1961, p. 663-707.

_____ “Soixante années d’enseignement de la métaphysique à l’Institut supérieur de philosophie de l’Université de Louvain”. *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Étienne van Cauwenbergh*. Louvain, Duculot, 1961, p. 605.

_____ *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain, I.S.P., 1952.

DEZZA, P. "Neoscolastica e Neotomismo". *Enciclopedia filosofica*. Tomo II, IV, Firenze, Col. 981, [1969²].

_____ *Alle origini del neotomismo*. Milano, Fratelli Bocca, 1940 (Archivum Philosophicum Aloisianum).

_____ "La preparazione dell'enciclica *Aeterni Patris*". En: PIOLANTI A. (ed). *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo I, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 51-65.

DONNEAUD, Henri. "Le renouveau Thomiste sous Léon XIII: critique historiographique". En: *Marie-Dominique Chenu-Moyen-Age et Modernité*. Paris, Centre d'Études de Saulchoir, CERF, 1997, p. 95-120.

DUBARLE, Dominique. "Les antécédents de l'Encyclique «Aeterni Patris» en milieu de langue allemande". *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*. No. 2, (avril, 1980), p. 31-38.

_____ "Le P. Kleutgen et l'Encyclique *Aeterni Patris*". En: PIOLANTI, A. *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato et preparazione. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 455-467.

DURANTI, F. "La rinascita del Tomismo a Perugia". *Aquinas*. Vol. V, (1962), p. 249-294.

FABRO, Cornelio. "Neoscolastica e Neotomismo". En: FABRO, Cornelio; (ed). *Storia della filosofia*. Roma, Coletti, 1954, p. 857-866.

FANTINI, R. "La 'geografia tomista' di fine Ottocento nelle indicazioni de "La Scienza italiana". En: *Saggi sulla rinascita del Tomismo nell secolo XIX*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Biblioteca per la storia del tomismo, No. 8, 1974, p. 408-415.

Fé, razón y teología. En el Ier Centenario de la Encíclica "Aeterni Patris". Pamplona, Universidad de Navarra, 1979 [compila los artículos de la revista Scripta Theologica].

FERMI, Alfonso. *Vicenzo Benedetto Buzzezzetti e la filosofia in Piacenza durante i decenni dei suo sviluppo filosofico (1793-1824)*. Piacenza, 1923.

_____ *Monseñor Antonio Ranza, filosofo, teologo, Vescovo de Piacenza (1801-1875)*. Piacenza, s.e. 2 Vol., 1956.

_____ *Origine del tomismo Piacentino nel primo '800*. Seminario Vescovile, Piacenza, 1959.

FORMENT, Eudaldo. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid, Encuentro, 1998.

_____ "Neoescolástica y 98: otra 'lectura' de la crisis de fin de siglo". *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, No. 31, (1998), p. 119-120.

_____ “La redacción de las XXIV Tesis Tomistas”. *Cristiandad*, Barcelona, No. 763, (enero, 1995), p. 19-22.

_____ “Los fundadores de la *Civiltà Cattolica* y la restauración de la filosofía tomista”. En: PIOLANTI, Antonio (ed.) *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo II, Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Studi Tomistici, Vol. 11, 1981, p. 441-455.

FOUCHER, Louis. *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle (1800-1880)*. Paris, Vrin, 1955.

GARDEIL, H. D. *L'oeuvre philosophique de Père Ambroise Gardeil*. Le Saulchoir, 1954.

GIACON, Carlo. “Per una prima genesi delle XXIV tesi del tomismo specifico”. *Doctor Communis*. Vol. XXXIV, Vaticano, [n.d.], (1981), p. 186-188.

GILBERT, Paul. “La tercera escolástica en Francia”. En: CORETH, E.; et al.; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994 (1988¹), p. 377-399.

GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. [Versión castellana de *Being and Some Philosophers*, 1949¹], Pamplona, EUNSA, 1979.

_____ *La existencia en Santo Tomás de Aquino. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de Abril de 1956*. (Versión castellana de Fernando Rivas Sacconi). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional-Fondo Universitario Nacional, 1957.

_____ *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, Vrin, 1939.

_____ *Le réalisme méthodique*. Paris, P. Téqui, [193?].

_____ *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, [1964⁶].

_____ *Le philosophe et la théologie*. Paris, Fayard, 1960.

GÓMEZ NOGALES, Salvador; S.J., «Sentido onto-teológico de la Metafísica», *Revista de Filosofía del CSIC*, n. 37, 1951, pgs. 271-317

GROSSI, I. P. “Il primo tentativo di fondazione di un'Accademia tomista a Perugia”. *Aquinas*. Vol. X, (1967), p. 144-216.

HARTLEY, Thomas J.A. *Thomistic revival and Modernistic Era*. Toronto, Institut of Christian Thought, 1971.

HENRY, André. “La Querelle de la philosophie chrétienne. Histoire et bilan d'un débat”. *Recherches et débats du CCF*, No. 10, (Mars., 1995), p. 35-68.

ILLANES, J. L. “Teología y razón humana en la encíclica *Aeterni Patris*”. *Scripta Theologica*., No. 11, (1979), p. 723-741.

JACQUIN, Robert. "Taparelli et le néothomisme". *Aquinas*. Vol. V, (1962), p. 427-430.

KENNY, Anthony. *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona, Herder, 2000, Curso de filosofía tomista. [Versión castellana de *Aquinas on Mind*, Routledge, London, 1993].

KÖHLER, Oskar. "La encíclica *Æterni Patris*" En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 437-443.

_____. "Neotomismo, neoescolástica y los 'nuevos filósofos'" En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia* Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 443-452.

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 "Æterni 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. 71-100.

LEINSLE, Ulrich G. "La escolástica desde la Edad Moderna hasta la Ilustración". En: CORETH, E.; et al; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid, Encuentro, Tomo II, 1994, p. 51-65.

LELIEVRE, Lucien. *L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques*. Ottawa, Fides, 1965.

LIVI, Antonio. *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Madrid, Rialp, 1995.

_____. "Il movimento neotomista". En: FABRO, C.; et. al. *Le ragioni del Tomismo*. Milano, Ares, 1979, p. 19-49. [Traducción castellana, FABRO, Cornelio; et al. *Las razones del tomismo*. Pamplona, EUNSA, 1980, 136 p].

LOBATO, Abelardo. "Tomismo y antitomismo a lo largo de cien años". En: D'AMORE, Benedetto; O.P.. (ed.) *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica "Æterni 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. 101-136.

MASNOVO, Amato. "Nouvi contributi alla storia del Neo-Tomismo". *Revista di filosofia neoscolastica*. II, (1910), p. 69-97.

MCCOOL, Gerald; S.J. *The Neo-thomists*. Milwaukee, Marquette University Press, 1994.

_____. Prefacio a *The future of Thomism*. University of Notre Dame Press, 1992, 310 p.

_____. *From Unity to Pluralism. The internal evolution of thomism*. New York, Fordham University Press, 1989.

_____. *Nineteenth-century Scholasticism. The Quest for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989.

_____ “The Tradition of St. Thomas in North America: At 50 Years”. En: *The Modern Schoolman*. Washington, Fordham University Press. No. 65, (1988), p. 185-206

MALUSA, Luciano. *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo de G. M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1986-1989, 2 Vols., Col. Ricerche di Filosofia e di Storia della Filosofia.

MASNOVO, Amato. *Il Neo-Tomismo in Italia. Origini e prime vicende*. Milano, 1923.

NARCISO, Enrico Ignacio. *La “Summa Philosophica” di Salvatore Roselli e la rinascita del Tomismo*. Roma, Pont. Università Lateranense, 1966. (Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo).

NEDONCELLE, Maurice. *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* [Versión castellana, Andorra, Casal i Vall, 1958].

ORLANDO, Pasquale. “Il problema critico-gnoseologico in Gaetano Sanseverino”. *Aquinas*. No. 11, (1968), p. 340-377. *Aquinas*. No. 14, (1971), p. 133-164.

ORLANDO, P; LIBERTINI, C. WALZ, A; RUSSO, F.; et al. *Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte*. Roma, 1965.

ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos. “Reseñas”. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. XXXI, No. 1, (1998), p. 344.

OWENS, Joseph. “El predominio cartesiano en el pensamiento neotomista”. (Pontifical Institute of Medieval Studies-Toronto). *Revista de Filosofía*. Vol XXX, No. 88, México-Universidad Iberoamericana, (enero-abril 1997), p. 54-87.

PELZER, Auguste. “Les initiateurs italiens du Néo-thomisme contemporain” *Revue Néoscholastique de Philosophie*. No. 18, (1911), p. 230-254.

PIOLANTI, Antonio; (dir). *L'enciclica “Æterni Patris”. Suoi riflessi nel tempo. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Studi Tomistici, V. 12, 1981.

_____ (ed). *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Studi Tomistici, 8 Vol., 1981-1982.

_____ “Pio IX e la rinascita del Tomismo”. En: PIOLANTI, A. *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981, 476-482.

ROSSI, Giovanni Felice; C.M. *Le origini di neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni*. Piacenza, Collegio Alberoni, 1957.

_____ *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*. Piacenza, 1959.

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. 5-21.

POUPARD, P. “L’encyclique “Æterni Patris” Le contexte historique et l’influence. En : PIOLANTI, A. *L’Enciclica Æterni Patris. Significato e preparazione. Atti VIII Congresso Tomistico Internazionale Enciclica Aeterni Patris*. Città Vaticano, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 46-56.

ROLANDETTI, Vittorio; VILLA, Nereo. “Da Buzzetti (1777-1824) all’“Æterni Patris” (1879)”. En: PIOLANTI, A. *L’Enciclica Æterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale Enciclica Aeterni Patris*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 218-247.

ROSSI, Giovanni F. “Importancia del Colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo”. En: CORETH, Emerich; et al; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid, Encuentro, 1994, Tomo 2, p. 79-102.

SCANZILLO, Ciriaco; GIUSTINIANI, Pasquale, “Intorno alla nascita dello spirito moderno. Contributo di G. Sanseverino negli studi di Spinoza e Kant”. En: PIOLANTI, A. (ed). *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale Enciclica Aeterni Patris*. Tomo II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 313-331.

SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, Emerich; et al. (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994, p. 69-78.

_____ “Centros tomistas en Roma, Nápoles, Perugia, etc.: S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d’Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi y otros”. En: CORETH, Emerich; et al; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994, p. 103-122.

_____ “«Escolástica» y «neoescolástica»: historia de dos conceptos”. En: CORETH, Emerich; et al; (eds). *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994, p. 23-50.

_____ “Visión de conjunto de la neoescolástica en Francia y Bélgica”. En: CORETH, Emerich; et al; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994, p. 181-190.

SIMON, A. *Le cardinal Mercier*. Bruxelles, La renaissance du livre, 1960.

STELLA, Giorgio. *L’insegnamento filosofico dei Pretri della Missione alle origini del neotomismo*. Roma, 1967.

THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec, Les Presses de l’Université de Laval, 1972.

TORRELL, Jean-Pierre; O. P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*. Fribourg, CERF/Éditions Universitaires de Fribourg, 1993.

TRESMONTANT, Claude. *Les origines de la philosophie chrétienne*. Paris, Je Sais Je Crois, 1958.

WALTER, Peter. "La filosofía neoescolástica en el mundo de lengua alemana". En: CORETH, Emerich; et al. (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II, Madrid, Encuentro, 1994, p. 123-180.

WALZ, A. C. "Sguardo sul movimento tomista in Europa nel secolo XIX fino all'Enciclica "Aeterni Patris". *Aquinas*. Vol. VIII, (1965), p. 351-379.

VAN RIET, Georges. "Le titre de l'encyclique "Aeterni Patris". Note historique". *Revue Philosophique de Louvain*. No. 80, (1982), p. 35-63.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. "Étienne Gilson et l'école de Louvain". *Revue philosophique de Louvain*. No. 35, (1987), p. 5-21.

_____. "Comment être thomiste aujourd'hui?" *Revue philosophique de Louvain*, (1987), No. 85, p. 171-197.

_____. *Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?*. Conférence Albert-le-Grand, 1967. Montréal, Institut d'études médiévales/Paris, Librairie Vrin, 1967.

2. Historia de la Escuela, la Educación y la Pedagogía

a. Colombia

ALFONSO, Guillermo; F.S.C. *La obra educativa de Monseñor Rafael María Carrasquilla*. Bogotá, Tipografía Nacional, 1952.

ALVAREZ GALLEGO, Alejandro. *Y la escuela se hizo necesaria...* Bogotá, Magisterio, 1996.

BENOIT, André. (ICODES). *El Bachillerato Colombiano. Aspectos de su función ideológica*. Bogotá, FERES-América Latina-Tercer Mundo, 1968.

BENOIT, André; LEMERCINIER, Geneviève. "Valeurs sociales transmises par l'enseignement secondaire des églises et de l'état en Colombie". *Social Compass. Revue internationale des études socio-religieuses*. Tomo VI, No. 1, (1969), p. 29-51.

CARDENAS PATIÑO, Alberto. O.P. "La Universidad Tomística. Primer claustro universitario de Colombia, de 1700 a 1900". En: BARRADO, José; O.P.; (ed). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional. Bogotá, 6-10 nov. 1993*. Salamanca, San Esteban, 1996 (Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Vol. V), p. 272-273.

ECHEVERRY, Alberto. *Santander y la Instrucción Pública, 1819-1840*. Bogotá, Universidad de Antioquia/Foro Nacional por Colombia, 1989.

FARRELL, Robert Vincent. *The Catholic Church And Colombian Education: 1886-1930, In Search Of A Tradition*. Columbia University, Ph. D. Dissertation, Ann Arbor-Michigan, Xerox University Microfilms, 1974.

_____ “Una época de polémicas: críticos y defensores de la educación católica en la Regeneración”. *Revista Colombiana de Educación*. Universidad Pedagógica Nacional-CIUP, n° 35 (1997), p. 5-39.

GUTIÉRREZ CELY, Eugenio. *La política Instruccionista de los Radicales: intento fallido de modernización de Colombia en el siglo XIX (1870-1878)*. Neiva, Gobernación del Huila/FOMCULTURA, 2000.

HELG, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá, CEREC, 1984.

HERRÁN BAQUERO, Mario. “Fundación del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús y el Colegio de San Bartolomé en el Nuevo Reino de Granada”. *Memoria y Sociedad*. Bogotá, Vol. 3, No. 6, (abril, 1999), p. 107-123.

HERRERA, Martha Cecilia; DÍAZ, Carlos Jilmar; (comps). *Educación y Cultura política: una mirada multidisciplinaria*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2001.

HERRERA RESTREPO, Daniel. “José Félix de Restrepo, Filósofo Ilustrado”. *Ideas y Valores*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, (agosto, 1991), p. 19-36.

_____ “La lógica no ergotista de José Félix de Restrepo”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, No. 40, (1989), p. 110-136.

JARAMILLO URIBE, Jaime “El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea”. En: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá, Procultura/Colcultura, 1984, 175-192.

_____ “El proceso de la educación en la República (1830-1886)”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro. *Nueva Historia de Colombia*. Tomo 2: *Era Republicana*. Bogotá, Planeta, 1984 [1978¹], p. 223-250.

LOAIZA CANO, Gilberto. *Biografía: Manuel Ancízar, formación de un intelectual civilizador, 1811-1851*. Informe presentado a la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, Bogotá, mayo de 1966 (dactylo).

_____ “Manuel Ancízar y sus *Lecciones de psicología y moral*”. *Historia Crítica*. Bogotá, Universidad de los Andes, No. 13, (jul.-dic., 1996), p.44-52.

_____ “Acerca de la vida privada de un hombre público del siglo XIX (El caso de Manuel Ancízar)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, Universidad Nacional, No. 26, (1999), p. 60-82.

_____ “La formación de la cultura política de la exclusión en América Latina durante el siglo XIX”. En: RESTREPO, Gabriel; JARAMILLO, J. E.; ARANGO, Luz Gabriela; (eds.) *Cultura, política y modernidad*. Bogotá, CES/Universidad Nacional, 1998, p. 196-213.

_____ “Educar y Gobernar (Ensayo sobre el proceso de fundación de la Universidad Nacional de Colombia)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, n° 29, 2002, p. 223-250.

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.

MARTÍNEZ BOOM, Alberto; SILVA, Renán. *Dos estudios sobre educación en la Colonia*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Centro de Investigaciones, CIUP, 1984.

MAYORGA GARCÍA, Fernando. “La década de la restauración del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (1850-1860)”. *Dactylo*. 48 p.

MEJÍA MEJÍA, Jaime. “Voces y Estampas”. En: URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa; (coord). *Universidad de Antioquia: Historia y presencia*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1998, p. 61-63.

QUINTERO ESQUIVEL, Jorge Eliécer. “La huella de Christian Wolff en la Educación Neogranadina”. *Revista Historia de la Educación Colombiana*. Tunja, Rudecolombia, No 2, (1999), p. 83-104.

RAUSCH, Jane M. *La reforma escolar durante el federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/Instituto Caro y Cuervo, 1993.

RESTREPO, Daniel; S.J. “La Universidad católica de Bogotá, 1883-1891”. *Eclesiástica Xaveriana*. Bogotá, Tomo II, 1952, p. 5-30.

RESTREPO, Gabriel. “Presentación” a “Informe relativo a las enseñanzas universitarias de A. Vargas Vega”. *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones Pedagógicas, CIUP, No. 6, (II semestre de 1980), p. 107-108.

SÁENZ, Javier; SILDARRIAGA, Óscar; OSPINA, Armando. *Mirar la Infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Medellín, Colciencias/Foro Nacional por Colombia/Unianandes/U. De Antioquia, 2 Vol., 1997.

SÁENZ OBREGÓN, Javier. (Jefe División Social y Educativa del Departamento de Planeación Nacional, entre 1996 y 1999). “Pedagogía Activa, Recatolización y Desarrollo: las reformas de la educación en Colombia, 1930-1957”. Proyecto BADHICEI, Informe inédito, 1999.

SALAZAR, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

SILDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. *Del oficio de maestro. Prácticas y Teorías de la Pedagogía moderna en Colombia*. Bogotá, Magisterio, Colección Pedagogía e Historia, 2003.

_____ “Saber Pedagógico, Sistema Educativo e invención de ‘lo social’ en Colombia, 1870-1970”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; (ed). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, CEJA/PENSAR, 2000, p. 327-349.

_____ “De entropías y rechinares: El Sistema de Instrucción Pública Colombiano durante la “Reforma Instruccionista” del gobierno liberal radical, 1868- 1880”. En: ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía (coord.) *Bases para el avance de la Historia comparada de la Educación en Iberoamérica*. Universidad a Distancia-UNED Madrid/ U. de Antioquia (en prensa)

SILVA OLARTE, Renán. “La educación en Colombia, 1880-1930”. En: *Nueva Historia de Colombia*. Vol. IV: *Educación y ciencia, Luchas de la mujer, Vida diaria*. Bogotá, Planeta, 1989, p. 61-86.

_____ “La Reforma de Estudios en el Nuevo Reino de Granada, 1767-1790”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; SILVA, Renán. *Dos estudios sobre educación en la Colonia*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones, CIUP, 1984.

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. “La normalización filosófica en Colombia”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, No. 72-73, (1998), p. 19-26.

VILLEGAS BOTERO, Luis Javier. “La Universidad Nacional de Colombia, un reto para los conservadores antioqueños”. En: URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa; (coord). *Universidad de Antioquia: Historia y presencia*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1998, p. 97-100.

YOUNG, John Lane. *La Reforma Universitaria de la Nueva Granada (1820-1850)*. Santa Fe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/Universidad Pedagógica Nacional, 1994.

ZAPATA, Ramón. *Dámaso Zapata o la Reforma educacionista en Colombia*. Bogotá, El Gráfico, 1961.

ZAPATA, Ramón. *La Educación y la Instrucción en Colombia*. Bogotá, Minerva, 1931.

ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía. *Pedagogía e Historia. La historicidad de la pedagogía. La enseñanza, un objeto de saber*. Bogotá, Universidad de Antioquia/Anthropos/Siglo del Hombre Editores, 1999 [1989¹].

_____ “Prefacio”. En: SÁENZ, Javier; SILDARRIAGA, Oscar; OSPINA, Armando. *Mirar la Infancia. Pedagogía, Moral y Modernidad en Colombia 1903-1946*. 2 Vol., Medellín, Colciencias/Foro Nacional/Unianandes/U.de Antioquia, 1997, Tomo I, p. X-XXV.

_____ *La Educación Pública en Colombia, 1845-1875. Libertad de enseñanza y adopción de Pestalozzi en Bogotá*. Bogotá, Universidad de Antioquia-Facultad de Educación/IDEP, 2000 (Tesis doctoral UNED, Madrid).

_____ *El maestro y el saber pedagógico en Colombia, 1821-1848*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1984.

_____ *Colombia: dos modelos de su práctica pedagógica en el siglo XIX*. Medellín, Universidad de Antioquia/CIED, 1978 (mimeo).

b. General

CODINA MIR, Gabriel. *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le « modus parisiensis »*. Rome, 1968.

COMPERE, Marie-Madeleine. *Du collège au Lycée (1500-1850). Généalogie de l'enseignement secondaire français*. Paris, Gallimard/Julliard, «Archives», No. 96, 1985.

CHATELET, François. *La philosophie des professeurs*. Paris, Grasset, 1970.

DEMOUSTIER, Adrien. «Les Jésuites et l'enseignement à la fin du XVI^e siècle». En: *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. (1586-1599)* [Édition bilingue latin-français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia]. Paris, Belin, 1997], p. 12-28.

DE DAINVILLE, François. *L'Éducation des Jésuites*. Paris, Minuit, 1978 [1991²].

HEREDIA SORIANO, Antonio. *Política Docente y Filosofía Oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

MARTÍNEZ BOOM, Alberto; NARODOWSKI, Mariano; et al. *Escuela, Historia y Poder. Miradas desde América Latina*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 1996.

MARTÍNEZ SARMIENTO, Liliana. *La conformación del Bachillerato en Colombia, 1892-1930. O de cómo hacer funcionar un desorden*. Trabajo de Grado para el título de Historiador, P-U Javeriana, 2002 [Director: Oscar Saldarriaga Vélez].

NOBRE, Sergio. “La contribución de Christian Wolff en la popularización de las matemáticas en la primera mitad del siglo XVIII”. En: ARBOLEDA, Luis C.; OSORIO, C.; (Eds.). *Nacionalismo e internacionalismo en la Historia de las Ciencias y la Tecnología en América Latina. (Memorias del IV Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología)*. Cali, Universidad del Valle, 1997, p. 113-121.

ONG, Walter J.; S.J. *Ramus, Method, and the decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

OSSENBACH SAUTER, Gabriela. “Las transformaciones del Estado y de la educación pública en América Latina en los siglos XIX y XX”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; NARODOWSKI, Mariano; et al. *Escuela, Historia y Poder. Miradas desde América Latina*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 1996, p. 121-147.

POUCET, Bruno. *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire 1860-1990*. Paris, CNRS-Éditions, 1999.

_____ “Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890”. *Spirale. Revue de recherches en Education*. Lille III, (1995), No. 14, p. 59-102.

RINGER, Fritz. “Introducción”. En: MÜLLER, D.; RINGER, F.; BRIAN, S.; (comps). *El desarrollo del sistema educativo moderno. Cambio estructural y reproducción social, 1870-1920*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 19-36.

RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda María; O.P. *La Universidad en América Hispánica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

ROMANO, A. *La Compagnie de Jésus et la révolution scientifique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*. Thèse à l'Université de Paris [dactyl], 1966.

SÁENZ OBREGÓN, Javier. *Pedagogical Discourse And The Constitution Of The Self*. Institute of Education-University of London- Dissertation- PhD History and Philosophy of Education, 2003.

SALDARRIAGA VELEZ, Oscar. *Del Oficio de Maestro. Prácticas y teorías de la pedagogía moderna en Colombia*. Bogotá, Magisterio, Col. Pedagogía e Historia N° 2, 2003.

SNYDERS, G., *La Pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, P.U.F., 1965.

3. Historia de la Iglesia Católica

a. Colombia y América Latina

ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia, 1886-1953*. Bogotá, FAES/Universidad Nacional, 1987.

ARIAS, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá, Ediciones UniAndes/ICANH, 2003.

BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *Iglesia, Pueblo y Política. Un estudio de conflictos de intereses - Colombia, 1930-1955*. Bogotá, Universidad Javeriana-Facultad de Teología, 1985.

CACUA PRADA, Antonio. *Félix Restrepo, S.J.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.

CALDERÓN VILLEGAS, Mario (†). *Conflictos en el catolicismo colombiano*. Bogotá, Edición de los amigos de Mario Calderón, 2001.

CORTÉS GUERRERO, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.

_____. “Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad”. *Revista Historia Crítica*. Bogotá., Universidad de Los Andes, No. 15, (junio-diciembre, 1997), p. 3-12.

DAVIS, ROBERT H. “Balmes, Ospina y Caro: ‘La Civilización’ en España y en Colombia”. *Universitas Humanística*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, No. 26, (julio-diciembre, 1986), p. 23-30.

DE ROUX, Rodolfo Ramón. “La Iglesia Colombiana en el período 1930-1962”. En: *Historia General de la Iglesia en América Latina*. CEHILA, t. VII: Colombia y Venezuela, Salamanca, Sígueme, 1981, p. 517-551.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán. *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica, 1810-1930*. Bogotá, CINEP, 1977.

_____. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997.

_____. “Reflexiones sobre las relaciones entre identidad nacional, bipartidismo e Iglesia Católica”. En: GONZÁLEZ, Fernán. *Para leer la política. Ensayos de Historia Política Colombiana*. Bogotá, CINEP, 1997, Tomo 2, p. 209-230.

_____. “La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930)”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro; (dir). *Nueva Historia de Colombia*. Vol II: *Historia Política 1946-1986*. Bogotá, Planeta, 1989, p. 341-370.

HORGAN, Terrence B. *El Arzobispo Manuel José Mosquera, reformista y pragmático*. Bogotá, Biblioteca de Historia Eclesiástica, No. 7, 1977.

LAROSA, Michael J. *Cleavages of the Cross. The catholic Church from Right to Left in Contemporary Colombia*. June, 1995. (Ph. D. Dissertation, University of Miami). [Edición en castellano, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá, Planeta, 2000].

MEDINA ASENSIO, Luis. *Historia del Colegio Pío Latinoamericano*. Roma (1858-1978). México, Jus, 1979, p. 151

PLATA QUEZADA, William Elvis. “La Iglesia católica en la Nueva Granada: un proceso de cambios, corrientes y dualidades”. “Presentación” del *Índice del Periódico "El Catolicismo" 1849-1860, Primera época*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1994, p. 9-30.

PÉREZ, Gustavo; WUST, Isaac. *La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiológicas*. FERES-Friburgo/CIS-Bogotá, 1961.

RESTREPO, Daniel; S. J. *La Compañía de Jesús en Colombia*. Compendio historial y Galería de ilustres varones. Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1940.

ROMERO SOTO, Luis E. “Raíces aristotélico-tomistas del pensamiento bolivariano” (Conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia Bolivariana) *Revista UPB*. Medellín, Vol. 24, No. 86, (abril-junio, 1960). Reeditado, Vol. 45, No. 141, (1996), p. 75-88.

SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. “¿Católicos o Ciudadanos?: Gobierno Parroquial en Bogotá, 1775-1875” *Revista Universitas Humanística*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Año XXII, No. 37, (enero-junio, 1993), p. 25-34.

WILDE, Alexander Wiley. *A traditional Church and Politics: Colombia*. Ph. D. Dissertation in the Faculty of Political Science Columbia University, 1972, Ann Arbor, University Microfilms International, [1979].

b. General

ANDERSON, Margaret Lavinia. “Las Huestes Papales: el resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia”. *Historia y Sociedad*. Medellín, Departamento de Historia-Universidad Nacional de Colombia, No. 6, (Diciembre, 1999), p. 39-67.

AUBERT, Roger *150 ans de vie des Églises, 1830-1980*. Bruxelles, Paul Legrain, 1980.

_____ *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain, E. Warny, [1958³].

_____ *Le pontificat de Pie IX -1846-1878-* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours; V. XXI). Paris, Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée. Torino, 1970.

_____ "Le grand tournant de la Faculté de Théologie de Louvain à la veille de 1900". En: *Mélanges offerts à M. D. Chenu, maître en Théologie*. Paris, Vrin, 1967, p. 73-109.

_____ "La liberté religieuse de "Mirari vos" au "Syllabus". *Concilium*, No. 7, (1965), p. 81-97.

_____ "La Iglesia católica y la revolución". En: JEDIN, H. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, Tomo VI, p. 43-160.

_____ «Monseigneur Dupanloup et le Syllabus». *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Leuven, Tomo 51, (I), (1956), p.79-143, 471-512; (II), p. 837-915.

_____ "Un centenaire. Le *Syllabus* de décembre 1864. Préparation et Réactions". *Revue Nouvelle*. Tomo 40, No.11, (nov., 1964), p. 369-385; No.12, (déc., 1964), p. 481-499.

AUBERT, R.; KNOWLES, M.D.; ROGIER, J. L. (eds). *Nouvelle Histoire de l'Église*. Vol. 5: *L'Église et le monde moderne (1848 à nos jours)*. Paris, Seuil, 1975.

BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos. 1767-1814*. Madrid, Gredos, 1966.

BATTISTINI, Andrea. "Del caos al cosmos: el saber enciclopédico de los Jesuitas". En: ÁLVAREZ DE MIRANDA, J.; et. al. *De las Academias a la Enciclopedia*. Valencia, Alfons el Magnanim, 1993, 301-332.

BERETTA, Francesco. *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*. Beauchesne, Paris, 1996.

BIRELEY, Robert; S.J. "Les jésuites et la conduite de l'État baroque". En: GIARD, Luce; DE VAUCELLES, Louis; S.J.; (dirs). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 229-242.

BOFF, Leonardo, O.F.M. *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1982.

BROWN Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, Muchnik, 1993 [Versión castellana de *The body and society*, Columbia University Press, 1988].

COGNET, Louis. "Le mépris du monde à Port Royal et dans le Jansénisme". En: *Le mépris du monde. Problemes de vie religieuse*. Paris, CERF, 1965, p. 155-170.

COLIN, Pierre. "L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914". Paris: Desclée de Browue, 1977. p. 466-467

COURTINE, Jean-François. "Théologie morale et conception du politique chez Suarez". En: GIARD, Luce; DE VAUCELLES, Louis; S.J. *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 260-278.

DE CERTEAU, Michel. «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: une "Nouvelle spiritualité" chez les jésuites français». En: DE CERTEAU, M; COGNET, L; et al. *Le mépris du monde. Problèmes de vie religieuse*. Paris, CERF, 1965, p. 107-154.

DE DAINVILLE, François. *La Naissance de l'humanisme moderne*. Paris, Minuit, 1940.

_____ *L'Éducation des Jésuites*. Paris, Minuit, 1978 [1991²].

DE MARCHI, Giuseppe. *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957.

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Versión de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963. [Versión castellana hecha sobre la 31^a edición del Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum, publicada en 1958 por la editorial Herder, Friburgo/Barcelona].

DE VAUCELLES, Louis; S.J. «Introduction». En: GIARD, Luce; DE VAUCELLES, Louis; S.J. (dirs). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 13-22.

EID, Nadia F. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*. Québec, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978.

EVAIN, François: "Antonio Rosmini-Serbaty (1797-1855) y el rosminianismo en el siglo XIX". En: CORETH, E; et al; (eds). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Tomo I. Madrid, Encuentro, 1994 (1988¹), p. 576-597.

FONTANA, Sandro. *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*. Brescia, Morcelliana, 1968.

GARCIA-VILLOSLADA, R. *Historia de la Iglesia en España*. t. V. Madrid: B.A.C., 1979 pp. 516-521.

HAYWARD, F. *León XIII*. Paris, 1937.

HOCEDEZ, E. *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*. Bruxelles/Paris, 3 vols, 1947.

ISAMBERT-JAMATI, Viviane. *Crises de la société, crises de l'enseignement. Sociologie de l'enseignement secondaire français*. Paris, P.U.F. 1970,

IVEREIGH, Austen; (ed). *Rivals and Revivals. Religion and Politics in Nineteenth-Century Spanish America and Europe*. London, 1999.

KÖHLER, Oskar. "La concepción de la historia de la Iglesia". En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 452-459.

_____ “La cuestión bíblica”. En: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VIII, Barcelona, Herder, 1978, p. 460-469.

LECLER, Joseph. « A propòs de la distinció de la « Thèse » et de l' « hypothèse ». *Recherches de science religieuse*, Tome XLI, 1953, p. 530-534.

LLOYD MECHAM, J. *Church and State in Latin America. A history of Politico-Ecclesiastical Relations*. The University of North Carolina Press, 1966.

MATHON; Baudry; (ed.). *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui et Demain*. Paris: Letouzey et Ané, 1996

MAYEUR, J. M. *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Paris, CERF, 1986.

MAYEUR, J. M.; PIETRI CH. et L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M.; (dirs). *Historie du Chistianisme*. Tome 11: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*. Desclée, 1995.

_____ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo 10: *Les défis de la modernité (1750-1840)*. Paris, Desclée, 1997.

MEYER, Jean-André. “L'Amérique Latine”. En: J. M. MAYEUR; CH et L. PIETRI; A. VAUCHEZ; VENARD, M.; (dirs). *Historie du Chistianisme*. Tomo 11: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*. Desclée, 1995, p. 943-998.

MISIAK, Enrique; STAUDT, Virginia. *Los católicos y la psicología. Anotaciones históricas*. Prólogo de Edwin G. Boring, de la U. de Harvard. Barcelona: Juan Flors Editor, 1955.

MORREN, L. *Dieu est libre et lié*. Paris/Bruxelles, Lethielleux/Vivre avec Dieu, 1975.

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 catholique et la question sociale (1891-1950)*. Bruxelles: Editions Vie Ouvrière, 1992. p. 29-46.

PLONGERON, Bernard. “ Du “fanatisme” de l'Europe catholique: la suppression des jésuites”. En: MAYEUR, J. M. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo 10: *Les défis de la modernité (1750-1840)*. Paris, Desclée, 1997, p. 179-191.

POULAT, Émile. *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris, Flammarion, 1994.

_____ *Le catholicisme sous observation. Entretiens avec Guy Lafon*. Paris, Le Centurion, 1983.

_____ *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.

_____ *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman, 1977.

_____ “La guerre des sens”. En: POULAT, Emile. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman, 1977, p. 230-240.

_____ “Le labyrinthe de la modernité”. En: POULAT, Emile. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman, 1977, p. 241-269.

_____ La dernière bataille du pontificat de Pie X». *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Rome, No. 1, (1971), p. 83-107.

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: s.e.. p. 151-173.

ROPS, Daniel. *Tradition e innovation. La querelle des Anciens et des Modernes dans le monde actuel*. Neuchâtel, La Baconnière, 1956.

SAINT-GEOURS, Ives. “L’Amérique Ibérique: la crise de l’Église coloniale”. En: PLONGERON, Bernard; (dir). *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome 10: *Les défis de la modernité (1750-1840)*. Paris, Desclée, 1997, p. 89-111.

4. Historia política

a. Colombia y América Latina

ARANGO, Luz Gabriela *Mujer, religión e industria. Fabricato 1923-1982*. Universidad de Antioquia/U. Externado de Colombia, 1991.

AYALA DIAGO, César A. *Resistencia y oposición al establecimiento del Frente Nacional: los orígenes de la Alianza Nacional Popular (ANAPO). Colombia 1953-1964*. Bogotá, Colciencias, 1996.

BIDEGAIN DE URÁN, Ana María *La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina: Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y Colombia 1930-1955*. 3 Vol. Louvain-la-Neuve, Faculté de Philosophie et Lettres, 1979.

BLAIR, Elsa. *Conflicto armado y Militares en Colombia. Cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín, Universidad de Antioquia/Instituto de Estudios Políticos-Universidad de Atlántico/CINEP, 1999.

BRAUN, Herbert. *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá, Norma, 1998.

BUSHNELL, David. *Colombia, una nación a pesar de sí misma*. Bogotá, Planeta, 1996.

_____ “Elecciones presidenciales 1863-1883”. *Revista de Extensión Cultural*. Universidad Nacional, Medellín, No. 18 (diciembre, 1984), p. 44-59.

BUSHNELL, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá, El Áncora, 1985.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; (edit). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Instituto PENSAR, 2000.

CHACON LESMES, Nelson. *Evolucionismo y Positivismo. La obra de Ignacio Espinosa, 1891-1893*. Trabajo de grado para el título de Historiador, P-U Javeriana, 2004. Director : Oscar Saldarriaga Vélez.

COLMENARES, Germán. *Historia social y económica de Colombia*. Tomo II, *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*. Medellín, La Carreta, 1979.

_____ *Historia social y económica de Colombia, 1537-1719*. Medellín, La Carreta, 1973.

_____ *Partidos políticos y clases sociales en Colombia*. [s.e.], 1963.

CORONEL, Valeria. “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico. Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; (ed). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, CEJA/PENSAR, 2000, p. 237-262.

_____ “Arqueología de un cuerpo moral sin Estado: representaciones y prácticas éticas en el gobierno interno criollo”. *Memoria y Sociedad*. Bogotá, Universidad Javeriana, Vol. 4, No. 7, (febrero, 2000), p. 113-133.

CORREA, Fernando. *Republicanism and constitutional reform, 1891-1910*. Medellín: U. de Antioquia, 1996

DELPAR, Helen. *Rojos contra Azules. El Partido Liberal en la Política Colombiana 1863-1899*. Bogotá, Procultura, 1994.

DUARTE FRENCH, Jaime. *Poder y Política: Colombia 1810-1827*. Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.

DUQUE GÓMEZ, Berta. *La recepción de la medicina experimental en Colombia, 1870-1900*. Tesis Posgrado Magister Historia de Colombia. Universidad Nacional de Colombia–Medellín, 1993.

GARCÍA ORTIZ, Laureano. “Una administración liberal típica. [Eustorgio Salgar]”. En: *Estudios Históricos y Fisonomías Colombianas*. Serie segunda. Bogotá, Editorial ABC, 1938.

GARRIDO, Margarita. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá, Banco de la República, 1993.

GILMORE, Robert Louis. *Federalism in Colombia, 1810-1858*. Ph. D. Dissertation, University of California, 1949.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz; (comp). *Esplendores y miserias del siglo XIX: Cultura y Sociedad en América Latina*. Caracas, Monte Avila, 1995.

_____ “Siglo XIX, estudios culturales y academias (des)politizadas en América Latina”. *Cuadernos de literatura*. Bogotá, Vol. VII, No. 13,14, (enero-diciembre, 2001), p. 43-52.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, MAPFRE /F.C.E., 1993.

GUTIÉRREZ CELY, Eugenio. *La caída del régimen Liberal-Radical: Confrontación entre el Poder y la Cultura en la historia de Colombia*. Tesis doctoral. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia, 2 Vol., 1999.

GUTIÉRREZ FLÓREZ, Juan Felipe. *Un cuerpo para el alma. Frenología, fisiognomía, craneometría, en el siglo XIX en Colombia*. Monografía de grado en Historia. Universidad Nacional de Colombia, seccional Medellín, 1998. [Director : Dr. Alberto Castrillón]

JARAMILLO, Antonio Javier. “El Breviario de la Madre, o el ritual de la disciplina social”. En: *Noticias Foro* Bogotá. Fundación Foro Nacional por Colombia. N° 10 Jun'1990 p. 27-30

KALMANOVITZ, Salomón. *Economía y Nación: una breve historia de Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo, 1985.

MELO, Jorge Orlando. “La evolución económica de Colombia 1830-1900”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro (dir.) *Nueva Historia de Colombia*. Tomo 2: *Era republicana*. Bogotá, Planeta, 1989, p. 65-100.

_____. “De Carlos E. Restrepo a Marco Fidel Suárez. Republicanismo y gobiernos conservadores”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro (dir.) *Nueva historia de Colombia. Historia política, 1886-1946*. Bogotá: Ed. Planeta, Vol. I pp. 215-242.

MINAUDIER, Jean-Pierre. *Histoire de la Colombie, de la conquête à nos jours*. Paris, 1992.

MOLINA, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo, 3 Vol., 1970-1979.

NIETO ARTETA, Luis Eduardo. *Economía y Cultura en la Historia de Colombia*. Bogotá, Punta de Lanza, 1979 [1941¹].

NOGUERA, Carlos Ernesto. *Medicina y Política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín, Fondo editorial Universidad EAFIT, 2003.

OBREGÓN TORRES, Diana. *Batallas contra la lepra: Estado, Medicina y Ciencia en Colombia*. Medellín, Fondo EAFIT/Banco de la República, 2002.

_____. *Sociedades Científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá, Banco de la República, 1992.

OCAMPO, José A.; et al. *Historia Económica de Colombia*. Bogotá, Planeta, 1987.

OSPINA ORTIZ, Jaime. *José Eusebio Caro, guión de una estirpe*. Bogotá, Publicaciones Técnicas, 1958.

PALACIOS, Marco. “La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica”. En: PALACIOS, Marco. *La clase más ruidosa y otros ensayos sobre política e historia*. Bogotá, Norma, 2002, p. 19-58.

_____ “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo”. En: PALACIOS, Marco. *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999, p. 143-236.

_____ *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999.

_____ *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá, Norma, 1995.

_____ *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. Bogotá/México, El Colegio de México/El Áncora, 1983.

_____ “Un ensayo sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad”. En: *Museo, memoria y nación*. Bogotá, Museo Nacional de Colombia, p. 419-454.

PÉCAUT, Daniel. *Orden y Violencia. Colombia, 1930-1954*. Bogotá, CEREC/Siglo XXI Editores, 2 Vol., 1987.

PÉREZ, Amada Carolina. *La invención del “cachaco” bogotano. Crónica urbana, modernización y ciudad en Bogotá durante el Cuarto centenario de su Fundación: 1938*. Trabajo de grado para el título de Historiador. P-U. Javeriana, 2001. [Director: Oscar Saldarriaga Vélez].

POPPEL, Hubert. *Tradición y modernidad en Colombia. Corrientes poéticas en los años veinte*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2000.

PRIETO ÑÁÑEZ, Fabián. *Contando a los ciudadanos. La Historia del Censo de 1912 y la aparición de la población estadística en Colombia*. Trabajo de grado para optar el título de Historiador. P. U. Javeriana, 2005. [Director: Oscar Saldarriaga Vélez].

RIVAS SACCONI, José Manuel. *El latín en Colombia*. Bogotá, Colcultura, 1977.

RODRÍGUEZ FORERO, Jaime; S.D.B. *Educación católica y secularización en Colombia*. Bogotá, Confederación Interamericana de Educación-CIEC, 1970 [Tesis dirigida por Gabriel Le Bras, Facultad de Ciencias y Letras Humanas-Sorbona].

_____ *Religión y Cambio Social en el Bachillerato Colombiano*. Tesis de Magister en Sociología. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1967.

ROJAS, Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Norma, 2001.

SAFFORD, Frank. *El ideal de lo Práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional/El Áncora, 1989.

_____ “Aspectos sociales de la política en la Nueva Granada, 1825-1850”. En: *Aspectos del siglo XIX en Colombia*. Bogotá, Hombre Nuevo, 1977, p. 153-200.

SALDARRIAGA, Oscar. “La colonisation ibéro-américaine: un laboratoire de la modernité occidentale”. En: *Cahier Métis: Recueil des cours Métis 96-97*. Louvain-la-Neuve/Namur, AGE/AGL/ APPROCHES, 1997, p. 129-143.

_____. “La question de la ‘société civile’ en Amérique Latine: l’apport de l’expérience colombienne”. *Revue Alternatives-Sud*. Centre Tricontinental/L’Harmattan, Louvain-la-Neuve/Paris, Vol. V, No. 1, (1998), p. 145-172.

_____. “Moral y Política: A propósito de la Constitución de 1886 y las relaciones Estado-Iglesia en Colombia”. En: *Cien años de Constitución: Sigue la Regeneración*. Bogotá, CEPECS-Colombia Hoy, 1986, p. 167-190.

SIABATTO, Diego. *Elementos del positivismo comteano en la obra de José Eusebio Caro, 1836-1853*. Trabajo de grado para el título de Historiador. P-U. Javeriana, 2003. [Director: Oscar Saldarriaga Vélez].

SIERRA MEJÍA, Rubén; (ed). *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá, Universidad Nacional, 2002.

SILVA, Renán. *Universidad y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá, Banco de la República, 1992.

_____. *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones, CIUP, 1984.

SOWELL, David L. *The early Latin-American Labor Movement: Artisans and Politics in Bogotá, Colombia, 1832-1919*. Florida University, Gainesville, 1992.

TIRADO MEJÍA, Álvaro. “El Estado y la política en el siglo XIX”. En: TIRADO MEJÍA, Álvaro. *Nueva Historia de Colombia*. Tomo 2: *Era republicana*. Bogotá, Planeta, 1989, p. 155-183.

TISNÉS, Roberto. *El Clero y la Independencia de Santafé*. *Historia Extensa de Colombia*, Vol. XIII, Tomo IV, Bogotá, Lerner, 1971.

TOVAR ZAMBRANO, Bernardo; (comp). *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Historia, 2 Vol., 1994.

URÁN, Carlos H. *Rojas y la manipulación del poder*. Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1983.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1961.

VALENCIA-VILLA, Hernando. *La Constitución de la Quimera. Rousseau y la República Jacobina en el pensamiento constitucional de Bolívar*. Bogotá, La Caja de Herramientas, 1982.

VIVIESCAS, Fernando; GIRALDO, Fabio; (comps). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1991.

a. General

HOBBSAWM, ERIC J. *The age of empire, 1875-1914*. London, Abacus, 1994 [1987].

JADOULLE, Jean-Louis. La pensée de l'abbé Pottier (1849-1923). Contribution à l'histoire de la démocratie chrétienne en Belgique. Louvain-la-Neuve/Bruxelles, 1991. p. 22-23.

LEON, Pierre (dir.), GARRIER, Gilbert (dir.) *La domination du capitalisme 1840-1914*. Col. Histoire économique et social du monde. Tome 4, Paris, Armand Colin, 1978, p. 462 ss.

MABILLE, Xavier. Histoire politique de la Belgique. Facteurs et acteurs de changement. Bruxelles, Crisp, 1997 p. 205-206.

5. Historia de la filosofía y del pensamiento

a. Colombia y América Latina

FIGUEROA, José Antonio. “*El Modernismo O La Modernidad Burguesa*”. Tesis doctoral, Universidad de Catalunya, 2.000.

GÓMEZ HOYOS, Rafael. *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y una época*. Bogotá, Temis, 1962.

GÓMEZ-MÜLLER, Alfredo. “El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano”. En: SIERRA MEJÍA, Rubén; (ed). *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá, Universidad Nacional, 2002, p. 57-90.

_____ “Benthamismo y Democracia en la sociedad colombiana del siglo XIX”. *Gaceta*. Bogotá, Colcultura, No. 36, (octubre, 1996), p. 16-28.

_____ “Las formas de la exclusión: la perspectiva de J. M. Samper”. *Gaceta*, Bogotá, Colcultura, No. 11, (agosto-septiembre, 1991), p. 31-34.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a 'Blade Runner'*. México, F.C.E., 1994.

_____ *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, F.C.E., 1991.

HENDERSON, James. *Las Ideas de Laureano Gómez*. Bogotá, Tercer Mundo, 1985.

JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, Planeta, 1996 [1961¹].

_____ “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”. *Ideas y Valores*. Bogotá, Universidad Nacional -Facultad de Filosofía y Letras, Tomo IV, No. 13, (enero-junio, 1962), p. 11-28.

JARAMILLO VÉLEZ, Rubén. “La semilla de Rafael Carrillo: del tomismo a la modernidad”. En: *Lecturas Dominicales de El Tiempo*. Bogotá, agosto 11 de 1996 p. 5.

LÉRTORA MENDOZA, Celina. *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*. Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995.

LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio. “Escenarios culturales de una modernidad tardía”. *Nómadas*. Bogotá, Fundación Universidad Central, No. 8, (marzo, 1998), p. 114-130.

LOAIZA CANO, Gilberto. “La formación de la cultura política de la exclusión en América Latina durante el siglo XIX”. En: RESTREPO, Gabriel; JARAMILLO, J. E.; ARANGO, Luz Gabriela; (eds). *Cultura, política y modernidad*. Bogotá, CES/Universidad Nacional, 1998, p. 196-213.

MARTÍNEZ-CHAVANZ, Regino; et al. *La física: su historia y su filosofía. Historia social de la ciencia en Colombia*. Vol. VI, Bogotá, Colciencias, 1986.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “La filosofía en el Nuevo Reino de Granada”. En: MARQUÍNEZ ARGOTE, G; BEUCHOT, Mauricio; (dirs). *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá, El Buho, 1996, p. 141-174.

_____. “Benthamismo y antibenthamismo”. En: *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas*. Bogotá, El Buho, 1997, p. 193-231.

_____. “*Los principios de la Intelección Humana*”, del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707). Bogotá, Ceja, 1998.

MARQUÍNEZ, Germán; et al. *La filosofía en Colombia. –Historia de las Ideas–*. Bogotá, El Búho, [1992²].

MARTÍN BARBERO, Jesús. “Modernidades y destiempos latinoamericanos”. *Nómadas*. Bogotá, No. 8, (marzo, 1998), p. 20-35

MAYA, Rafael. *Consideraciones críticas sobre la literatura colombiana. Obra crítica*. Bogotá, Banco de la República, 1982.

MIRANDA CANAL, Néstor. “La medicina colombiana de 1867 a 1946”. En: *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo II: *Medicina*. Bogotá, Colciencias/Tercer Mundo, 1993, p. 13-160.

MORAÑA, Mabel. “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. No. 28, (1988), p. 229-250.

MORANDE, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile-Instituto de Sociología, 1983.

NOBRE, S.; ARBOLEDA, Luis C.; (comps). *Memorias del Simposio sobre nacionalismo e internacionalismo en la historia de la Ciencia y la Tecnología en América Latina*. Cali, Universidad del Valle, 1997.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. «El positivismo y el movimiento de «La regeneración» en Colombia». *Boletín de Historia y Antigüedades*. Bogotá, vol. LXXI, N° 744 (ene-mar. 1984), p. 200.

PÉCAUT, Daniel. “Modernidad, modernización y cultura”. *Gaceta*. Colcultura, Bogotá, No. 8, (agosto-septiembre, 1990), p. 15-17.

PEÑA, Telmo Eduardo. “La psicología en Colombia: Historia de una disciplina y una profesión”. En: *Historia Social de la Ciencia en Colombia*. Tomo IX: *Ciencias Sociales*. Bogotá, Colciencias, 1995, p. 97-182.

RAMA, Ángel. “La ciudad escrituraria”. En: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 3-19.

_____. “La modernización literaria latinoamericana”. En: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 255-279.

_____. *La ciudad letrada*. Hannover/New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984.

RESTREPO, Gabriel. “El Departamento de Sociología de la Universidad Nacional y la tradición sociológica colombiana”. En: *La Sociología en Colombia. Balance y Perspectivas. Memoria del III Congreso Nacional de Sociología. Bogotá, Agosto 20-22 de 1980*. Bogotá, Colciencias, 1981, p. 21-50.

RESTREPO, Gabriel; RESTREPO, Santiago. “La urbanidad de Carreño o la cuadratura del bien”. En: RESTREPO, Gabriel; JARAMILLO, J. E.; ARANGO, Luz Gabriela.; (eds.) *Cultura, política y modernidad*. Bogotá, CES/Universidad Nacional, 1998, p. 137-148.

RESTREPO, Gabriel; JARAMILLO, Jaime Eduardo; ARANGO Luz Gabriela; (eds). *Cultura, política y modernidad*. Bogotá, CES/Universidad Nacional, 1998.

RESTREPO, Olga; BECERRA ARDILA, Diego. “ ‘Lectio, Disputatio, Dictatio’ en el nombre de la ciencia: una polémica evolucionista en Colombia”. *Historia Crítica*. Bogota, Departamento de Historia-UniAndes, No. 10, (ene-jun, 1995), p. 73-87.

b. General

ARANGO, Iván Darío. “El problema del método en Descartes”. En: ARANGO, Iván Darío. *El enigma del espíritu moderno (ensayos)*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2000, p. 198-241.

ARANGO, Iván Darío. *La reconstitución clásica del saber: Copérnico-Galileo-Descartes*. Medellín, Universidad de Antioquia, Segunda Edición, 1993.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. “Présentation” à: COMTE, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. [1844] Paris, Unión Générale d'Éditions, col. 10/18, 1963, p. 7-28.

BÉNICHOU, Paul. *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard, 1948.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988 [edición castellana, México, F.C.E., 1992].

BINET, Léon. “Présentation”. En: BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, Belfond, 1966, p. 9-12.

BOBBIO, Norberto. “El modelo iusnaturalista”. En: BOBBIO, N; BOVERO, M. *Sociedad y Estado*

en la filosofía moderna. Bogotá, F.C.E., 1997, p. 13-145.

CANIVEZ, A. J. *Lagneau, professeur et philosophe*. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

CASSIRER, Ernest. *La filosofía de la Ilustración*. (Traducción de Eugenio Imaz). México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

CHATELET, François. *Histoire des Idéologies. Savoir et pouvoir du XVIIIe au Xxe siècle*. Paris, Hachette, 3 Vol., 1978.

CHAUNU, Pierre. *La civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris, Flammarion, 1980.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Ockham a Suárez*. Barcelona, Ariel, 1979.

COTTEN, Jean-Pierre. *Autour de Victor Cousin: une politique de la philosophie*. Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, No. 469, Les Belles Lettres, 1992.

_____ “La ‘réception’ d’Adam Smith chez les derniers Idéologues et dans la “nouvelle philosophie”. En: *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*. Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, No. 469, Les belles lettres, 1992, p. 118-143.

_____ “La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les écossais ». En: *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*. Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, No. 469, 1992, p. 82-117.

COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, P.U.F., 1990.

FALGUERAS SALINAS, IGNACIO. “Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica”. En: *Crisis y renovación de la metafísica*. Málaga, Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 1998, p. 9-27.

FRAIJÓ, Manuel. “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”. En: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Trotta, 1994, p. 19-20.

GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Age*. [Versión castellana, Madrid, Gredos, 1976²]

_____ “El mito de la descomposición del pensamiento”. En: *Linguistique et philosophie. Essai sur les constants philosophiques du langage*. Paris, Vrin, 1969 [versión castellana, Madrid, Gredos, 1974], p. 17-58.

_____ *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid, Rialp, 1967.

_____ *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin, 1948.

GOMEZ-MULLER, Alfredo. “Bentham et la pauvreté”. *Revue de l'Institut catholique de Paris*. Paris, No. 51 (juillet-septembre, 1994), p. 95-121.

GRAVE, S. A. *The Scottish Philosophy of Common Sense*. London, Oxford University Press, 1960.

GRIFFIN-COLLART, Mme. *La philosophie écossaise du sens commun. Thomas Reid et Dugald Stewart*. Bruxelles, Palais des Académies, Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, 2^e série, Tome LXIV, fasc. 4, 1980.

GRMEK, M. D. *Raisonnement expérimental et recherches toxicologiques chez Claude Bernard*. Genève, Droz, 1973.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1981.

HAMESSE, Jacqueline. “Le modèle scolastique de la lecture”. En: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger; (dirs.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris, Seuil, 2001 (Col. Points Histoire), p. 131-152.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Paris, Exils, 2000.

HEAD, Brian William. *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, International Archives of the History of Ideas, N° 112, 1985.

HUBERT, Bernard (dir.) *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*. Paris, Beauchesne, 1997, p. 133-179, esp. p. 170, y

JACOB, François. *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard, 1970. [Version castellana, Barcelona, Ed. Laia, 1986]

JONES, Richard. “Las prácticas educativas y el saber científico: reinterpretación genealógica del surgimiento de la fisiología en la Francia posrevolucionaria”. En: BALL, Stephen J.; (comp). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid, Morata, 1993, p. 81-106 [Edición inglesa, London, Routledge, 1990].

KENNEDY, Emmet. *A Philosopher in the age of Revolution. Destutt de Tracy and the origin of “Ideology”*. Philadelphia, The American Philosophical Society, Memoirs of the A. Ph. S., Vol. 129, [s. f.]

KOYRÉ, Alexandre. “Louis de Bonald”. En: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Armand Colin, Cahiers des Annales, No. 19, (1961), p. 117-131.

LAMONDE, Ivan. « Le destin de Descartes au Québec (1665-1920) et la tradition philosophique occidentale ». *La petite revue de philosophie*. Québec, 1987, No. 8, p. 151-158.

MANDROU, Robert. *Histoire de la pensée Européenne*. Vol. 3: *Des humanistes aux hommes de science (XVI-XVII siècles)*. Paris, Seuil, 1973.

MARCIL-LACOSTE, Louise. *Claude Buffier and Thomas Reid, two common sense Philosophers*. Kingston/Montréal, [s.c], 1982.

_____ “Un philosophe du sens commun, Claude Buffier (1661-1737), et la distinction kantienne des jugements apriori». En: LABERGE, P ; DUCHESNE, F ; MORISEY, B. (éds). *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions angloaméricaine et française tenu du 10 au 14 octobre 1974*. Ottawa, L'Université d'Ottawa, 1976, p. 409-417.

- MARENBO, J. *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*. London-New Cork, Routledge, 1991, p. 7-34 [versión castellana de Héctor Hernando Salinas Leal para el curso de *Historia de la filosofía medieval*. Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá].
- MORAVIA, Sergio. *Il Pensiero degli Ideologues. Scienza e filosofia in Francia, 1780-1815*. Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- MORSE, Richard. *Resonancias del Nuevo Mundo. Cultura e ideología en América Latina*. México, 1995.
- MOULINIE, H; De Bonald, la vie, la carrière, la doctrine politique, Alcan, Paris, 1916.
- PADGEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: the american indian and the origin of comparative ethnology*. London, Cambridge, University Press, 1982.
- PALÁU, Luis Alfonso. “Significación de la “Ley de los tres estados” de Augusto Comte”. *Revista de Extensión Cultural-Universidad Nacional*. Medellín, No. 11, (Primer Semestre de 1981), p. 60-76.
- PARKES, Malcolm. “Lire, écrire interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge”. En: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger; (dirs.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris, Seuil, 2001 (Col. Points Histoire), p. 115-130.
- PETERSEN, P. *Guillermo Wundt y su tiempo*. Madrid, Revista de Occidente, 1932.
- PLONGERON, Bernard. “Nature, métaphysique et histoire chez les Idéologues”. *Dix-huitième siècle*. No. 5, (1973).
- QUINLAN, Mary Hall, R.S.C. *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*. (Dissertation Ph. D.) Washington, The Catholic University of America Press, 1953.
- RANCIERE, Danielle. “La dissertation philosophique”. *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., 1989, Tome 1, p. 829.
- REMY, Jean. “La société européenne: où va la religion ?” En: HOUTART, François; et al. *Ruptures sociales et religion. L'éthique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du Sud et en Europe*. Paris/Louvain-la-Neuve, L'Harmattan/Centre Tricontinental, 1992, p. 197-214.
- SAENGER, Paul. “Lire aux derniers siècles du Moyen Âge”. En: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger; (dirs.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris, Seuil, 2001 (Col. Points Histoire), p. 153-182.
- SAHAKIAN, William. *Historia de la psicología*. México, Trillas, 1982.
- SARLO, Beatriz. “Intelectuales, un examen”. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Uniandes/Fundación Social, No. 5, (enero, 2000), p. 9-12.
- SERRES, Michel. “Paris, 1800”. En: SERRES, Michel; (ed). *Historia de las ciencias*. Madrid, Cátedra, 1991. [Versión castellana de *Éléments d'Histoire des Sciences*. Bordas, Paris, 1989], p. 381-409.

_____ “Las ciencias”. En: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre ; (eds.) *Hacer la Historia*. V. II. *Nuevos enfoques*. Barcelona: Laia, [1985²], p. 211-235.

SOTO ARANGO, Diana; et al. *La Ilustración en América Colonial*. Madrid, CSIC-COLCIENCIAS, 1995.

STOETZER, C. O. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid, Col. de Estudios Políticos, 1982

VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin: le jeu de la philosophie et de l'État*. Paris, L'Harmattan, 1995.

6. Literatura

ARANGO, Gonzalo. *Después del hombre*. (1964) [reed. Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2002].

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

GÓMEZ VALDERRAMA, Pedro. *La otra raya del tigre*. Bogotá, El Tiempo, [2003⁵], [1977¹]

VERGARA Y VERGARA, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada*. [1867¹]. Bogotá, Banco Popular, 2V., 1974.

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.

I. 1791: “HISTORIA DE UN CONGRESO FILOSÓFICO TENIDO EN PARNASO POR LO TOCANTE AL IMPERIO DE ARISTÓTELES”

“Esta es una fábula con nombre de historia. Bajo el aspecto de un Congreso filosófico representamos las diferentes opiniones que hay hoy, entre los doctos, en orden a la Filosofía. Esta es una idea general que no está ceñida a reyno, provincia o ciudad determinada. Es un juicio de la filosofía según que se halla censurada o defendida en innumerables escritos. No hacemos la historia de disputas particulares. Redúcese la cuestión a estos términos generales: si sea mejor introducir en las escuelas los cursos modernos o sostener todavía los antiguos”.

“Nosotros no pretendemos decidir un punto que puede depender de los estatutos de los cuerpos literarios, de los reglamentos de los superiores, de las proporciones de los lugares y de otras circunstancias que pueden pedir estas o aquellas modificaciones en la enseñanza pública. Aquí no introducimos una cuestión de política sino de Filosofía, y no hacemos la historia particular de un reyno, sino la general de los modos diferentes con que hoy piensan los doctos en orden al método de los estudios”. [...]

“Con este motivo ha sido necesario introducir varios personajes. El Señor Don Paparrucho es el héroe de la obra. Este es un hombre de un carácter particular que ya no hay hoy en el mundo. Ha sido necesario suponerle ignorante y tenaz para dar lugar a los razonamientos y pasajes que hacen el fondo de este discurso.¹ Aquí no se designa sujeto determinado. El que quiera tomarlo para sí se hará mui poco favor en que los figurones de esta farsa puedan ser su retrato. Si esto sucediese, habríamos acertado sin pensarlo con el original y lo sabremos después que por su boca nos quiera descubrir su conciencia. [...] Huic excusatum me velim nihil hominus./Neque enim notare singulos mens est mihi,/ Verum ipsam vitam et mores hominum ostendere (Phed. Lib. 3 prol. ad Eutichum).²

¹ La voz *paparrucha* o *paparruchada*, según el Diccionario de la Lengua Española significa “noticia falsa y desatinada de un suceso, esparcida entre el vulgo; o tontería, estupidez, cosa insustancial y desatinada”. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, T. 7, Madrid, [2001²¹].

² “No obstante quisiera que aún este admitiera mis excusas, porque no es mi ánimo tildar a los particulares, sino descubrir el modo común de vivir y las costumbres de los hombres” (FEDRO).

Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles

“No es nuestro ánimo escribir la historia del imperio de Aristóteles. Sabemos que desde el siglo pasado se avivó el odio contra el Príncipe de la filosofía hasta hacerle perder una gran parte de sus Estados, consolándose únicamente con la esperanza de que se renovara la luz de su doctrina, así como en otro tiempo la sacó de entre las ruinas de la escuela de Diodoro para restituirla a su esplendor y hacerla única filosofía de toda la tierra”.

“Desde aquel tiempo hemos visto sus revoluciones que se han hecho más admirables por la pacífica posesión en que estuvo de dar leyes al mundo literario por más de dos siglos. En unas partes le hemos visto desposeído, en otras triunfante; en unas amenazado de una guerra pertinaz, en otras reposando en fidelidad de los más obsequiosos ergotistas. Pero quando esta persecución se ha hecho general y teme perder los dominios que le han quedado por las artes de tantos coligados que conspiran a su ruina, intentando erigir sobre sus destrozos las más florecientes colonias, ha pedido finalmente que se haga una asamblea general en que la justicia decida sus derechos que no puede sostener con sus armas, tratando de hacer un convenio y ajuste razonable con las potencias beligerantes, para disfrutar con quietud lo que pueda quedarle de sus Estados. El amor a la paz, que es el mejor fruto de la guerra, ha hecho asequible éste proyecto y las potencias filosóficas no han dudado en descender a estas amigables proposiciones”.³

A. Una Querrela de Antiguos y Modernos

Corría en el Nuevo Reino de Granada, poco más o menos la actual Colombia, el año de gracia de 1791. El doctor José Domingo Duquesne, canónigo de la catedral metropolitana de Santafé de Bogotá, antiguo cura de indios y autor de una gramática en lengua *muisca*,⁴ prologaba como antecede, una divertida Fábula de su puño y letra, sobre el final del reinado de la filosofía escolástica⁵ a manos de la llamada *filosofía moderna*.

Fábulas. Libro III, Prólogo a Eutico).

³ DUQUESNE, José Domingo. “Historia de un Congreso filosófico tenido en Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles”. Presentación, transcripción y notas de Renán SILVA O. *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones Pedagógicas, CIUP, No. 9, 1982, p. 111-174. Hay otra edición, con otros textos compilados y presentados por HOUGHTON, Teresa. *La Ilustración en Colombia. Textos y Documentos*. Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1990, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 15, p. 13-75. [En adelante haré uso de las cursivas para resaltar temas claves, salvo mención contraria indicando que pertenecen al autor citado].

⁴ José Domingo Duquesne (1748-1822). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁵ Sobre la polisemia histórica del término, ver: SCHMIDINGER, Heinrich M. “Escolástica” y

Quisiera, a modo de viñeta de apertura, presentar con cierto detalle esta singular producción literaria de nuestra tierra, pues tiene para mí la virtud de plantear una Querrela de Antiguos y Modernos que parece contener *in nuce*, y no por azar, los temas que esta investigación histórica quiere dilucidar.⁶

Pues bien, la Fábula relata que Aristóteles, al ver cómo su imperio filosófico se desmoronaba casi sin remedio, pide a las potencias coaligadas en su ruina, hacer un congreso con el fin de llegar a convenio razonable y poder así “disfrutar con quietud lo que pueda quedarle de sus Estados”. Después de discutir largo tiempo sobre el lugar del congreso (Estagira, Estocolmo,...) deciden hacerlo en la brillante corte de Parnaso, bajo los auspicios de su Majestad Fébea. Para ello son designados plenipotenciarios de las distintas escuelas: Aristóteles nombra al señor Paparrucho, Marqués de Blictris, “Señor de la razón racionante y racionada” y Alcalde perpetuo del Liceo -y con todo ello, no muy bien visto ni por su propio Príncipe ni por su Consejo, que estaba formado por los caballeros Conde de Celantes, del Marqués de Camestres, del señor Baroco, el caballero Darapti, el señor Ferison, y el señor Balordo, secretario-⁷ El caballero Newton se confía al Señor Oyseans, erudito en ciencias naturales; el gran Descartes manda al fogoso M. des Tourbillons; Gassendi, a M. des Athomes; y finalmente Aristipo viene a representar la República de los Escépticos, “erigida sobre de las ruinas de la monarquía de Pirrón y compuesta de tantas ramas diferentes, que se conserva hoy en la ilustre de los ecléticos, cuías leyes filosóficas honraron por la mayor parte los Santos Padres de la Iglesia”.⁸ Hace su entrada el señor Paparrucho con toda pompa y circunstancia, escoltado por lucida comitiva de aristotélicos:

“Después de estos venían repartidos, en diferentes cuerpos, muchísimas escuadras de peripatéticos, en cuio centro se dejaba ver el estandarte de esta filosofía, con el lema: *unum multiplexo*, [la unidad a través de la multiplicidad] que lo llevaba el Caballero Darÿ, a quien le toca este honor por la alegoría de las letras de su nombre, significando la A un universal y las Íes dos particulares, representándose en esto que, siendo una la filosofía, está dividida en dos escuelas: Thomística y Escótica. Pendían del estandarte muchas cintas de varios colores, figurando las diferentes opiniones que se han tenido sobre el sistema de Aristóteles desde el siglo XIV, cuios cuerpos de nominales y realistas venían precedidos detrás de sus gefes”.⁹

“neoescolástica”: historia de dos conceptos”. En: 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, 1988¹].

⁶ Otra presentación de la Fábula en MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “La filosofía en el Nuevo Reino de Granada”. En: MARQUÍNEZ ARGOTE, G; BEUCHOT, Mauricio (dirs.) *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá, El Buho, 1996, p. 141-174.

⁷ Ironía sobre los nombres de los modos de los silogismos que eran corrientes en los manuales de lógica, y que los estudiantes debían aprender como recurso mnemotécnico.

⁸ DUQUESNE, J. D., *op. cit.*, p. 123.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

Empiezan las sesiones, bajo la mirada augusta de personajes como Bacon de Verulamio, Galileo, Kepler, Averroes, Abailardo [Pedro Abelardo] y Okan [Ockham]. Abre los discursos Aristipo el escéptico, quien critica el culto a las escuelas o sectas filosóficas, y el espíritu de partido o de feudo que manifiestan sus secuaces, y es especialmente duro con el Peripato: “Yo no puedo comprender que Aristóteles haya recibido con gusto el magnífico título de infalible, con que en los siglos de ignorancia pretendieron honrarle sus secuaces, transformándose sus discípulos en adoradores y sacándolo de la clase de los filósofos par colocarlo en la esfera de las deidades”¹⁰. Denuncia que Descartes, por su excesivo amor a la verdad, cayó primero en un radical escepticismo y que, después de superarlo, se “elevó al grado de autor de un sistema filosófico, que si no es el más verdadero, es el más ingenioso”; pero la ingeniosidad no basta: “para el hombre filosófico mejor es la filosofía escéptica [ecléctica] que la sistemática”. Aristipo defiende una actitud de libertad metódica como condición para conseguir la verdad: “todos ellos [los filósofos] antes de ser sistemáticos han sido escépticos”.

“De este principio nace esta consecuencia: que la preocupación a favor de un secta es el mejor estorbo para el adelantamiento de las ciencias, y que la indiferencia es la mejor disposición para adquirir sólidos conocimientos. Esta es la primera capitulación en que debéis convenir para concluir pacíficamente este tratado”.¹¹

Son los eclécticos, en efecto, quienes representan aquí los ideales de la Ilustración, porque, como aclara Duquesne en una guía de términos y nombres que agrega al final de su fábula, “los *eclépticos*, no tenían escuela particular, y abrazaban la verdad donde quiera que les parecía encontrarla”.¹²

Por su parte, el señor Paparrucho traía, en defensa del Peripato, una oración que “era un tejido monstruoso de latín y castellano, cargada de textos y autoridades, que no se habían aprendido en los originales, sino en los elencos de los libros”; pero teniendo por necesidad, antes de pronunciarla, que presentarla a su Consejo para previa aprobación, los sabios caballeros arriba nombrados, “no sólo miraron con desprecio sino con asco esta arenga” y redactaron otra que, por orden de su Majestad Peripatética,

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*, p. 172. Sobre la dificultad para discernir las diferencias entre *escolásticos* y *modernos* en este momento, señala Domínguez-Miranda: “El análisis de los usos del término “ecléctico” nos presta gran ayuda para iluminar esta cuestión. Hallamos tres usos fundamentales: en primer lugar, se llama ecléctico al que no se ciñe a una sola escuela (tomista, escotista, suareciana...), abordando desde ella todos los problemas, sino que acepta planteamientos y soluciones tomadas de diferentes escuelas. En segundo lugar, se llama ecléctico -es la acepción más común- al que *trata de conciliar los esquemas lógicos, antropológicos, metafísicos y éticos de la tradición escolástica con el método y los avances de la ciencia experimental moderna*. En tercer lugar, se llama ecléctico, al que, hallándose abierto al espíritu racionalista-cientista y aceptando sus enfoques, principios y métodos, considera compatible esta orientación con las verdades y el orden tradicional del cristianismo”. DOMÍNGUEZ-MIRANDA, Manuel. “Latinoamérica, siglo XIX”. En: CORETH, Emerich; et al. (eds.) *Filosofía Cristiana...*, Vol. II, p. 244.

hubo de leer en el congreso el señor Paparrucho en contra de su voluntad. Los congresistas se quedaron sorprendidos no sólo por la moderación y buen gusto del discurso, cualidades desconocidas en el señor Marqués, sino de modo principal por el plan de capitulación:

“Lo que llamamos física en nuestra escuela nada tiene de apreciable. Vuestra física es la verdadera [...] Siempre que *se conserve la lógica y la metafísica, repurgadas de cuestiones inútiles*, os concedemos todo el vasto país de la naturaleza [...] así porque juzgamos ser ésta un parte sustancial de la educación, como por estar fundada sobre ella la teología escolástica que sería imposible abandonar después de estar ilustrada por este método...”¹³

Los representantes de las “potencias modernas” se felicitaban por adelantado de la inminencia con que se llegaría a las capitulaciones, en términos de “ceder la física”, y decidieron moderar el fogoso ataque que preparaba M. des Tourbillons. A pesar de ello, el embajador cartesiano, con ese tonillo conciliador que se permiten los vencedores, no se privó de colocar sus picas: comenzó alabando, por cierto, a Aristóteles, pero esta vez por su grandeza al “deshacerse de algunos de sus estados” y aceptar el señorío de las Ciencias Naturales como lo había hecho en su propia época. Pasó enseguida al ataque, reclamando también una lógica y una metafísica nuevas, metódicas, fundadas en preceptos y axiomas, ordenadas al modo matemático de la física:

“La lógica y metafísica intencional, son entre nosotros una misma cosa. La real pertenece a la física. Nosotros no podemos despreciar una lógica ceñida a las reglas precisas y necesarias que hallan el fondo de esta facultad, pero jamás podremos dar este nombre a las especulaciones de la Escuela. Una lógica o metafísica en que las cuestiones frívolas ocupan el primer lugar, en que no hay precepto ni axioma fijo porque todo se trae a la disputa y al examen del silogismo; en todo no hay otro método que la voluntad de los profesores para anticipar o postergar los tratados según los antojos de su fantasía, es la ciencia de la escuela; pero un arte así, es peor que la ignorancia”.¹⁴

Otro argumento esboza luego el señor de los Torbellinos, el argumento ético-político ilustrado, de larga carrera: la oscuridad, el misterio y el secreto de esta supuesta ciencia peripatética ha sido fuente de poder y desigualdad social, pues mientras los maestros revelaban sus arcanos a algunos ingenios escogidos,

“a los demás mostraban algunas pequeñas vislumbres de su sabiduría, entre las tinieblas y sombras de una religión filosófica. A unos enseñaban sus principios, a otros la jeringonza de palabras bárbaras en que los ocultaban”.¹⁵

Contra esta “religión filosófica que se ha vuelto idolatría filosófica”, M. des Tourbillons ensaya, además, un tercer tipo de argumento, ya no conciliador como el

¹³ DUQUESNE, J. D., *op. cit.*, p. 137.

¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵ *Ibid.*

primero, ni crítico como el segundo, sino deslegitimador: no duda de la sabiduría de los antiguos, pero sí de lo que sus discípulos pretenden hacer pasar por doctrina eterna, *philosophia perennis*. Los escritos originales del Filósofo, dice, no son los mismos que hoy se defienden a su nombre, la “humedad y la incuria de los copistas” los fue corrompiendo, se le fueron “añadiendo voluntariamente tantas doctrinas para suplir los vacíos, que formaron otro sistema peregrino y nuevo sobre las reliquias del aristotélico”. Frente a esta decadencia de los “clásicos”, los cartesianos quieren “brindar todos los tesoros de Grecia”, “franquear cuanto Athenas poseyó de más raro y de más exquisito”, pero “*perfeccionado por el gusto delicado de los modernos*”.¹⁶ Y así el rechazo de los “vetustos” parece necesario y fundamenta a su vez la legitimidad de los “novatores”, legitimidad que, irónicamente, se hace a nombre del rescate de la pureza de lo antiguo:

“Os empeñáis en creer que no hay otra sabiduría que la que poseyeron vuestros antiguos héroes. Tenéis por delito ir más allá de las huellas que dejaron estampadas y miráis como desacato sacrílego arrancar estos ídolos del templo de la fama [...] *Hacéis escrúpulo de admitir una doctrina nueva como que la verdad no fuese antigua*”.¹⁷

Un cuarto argumento esboza el de los Torbellinos, sobre el punto crucial de conflicto: el puente tan deseado como intrincado, tan necesario como difícil, entre *ciencia, religión y orden social*. Aquí, la conciliación no es retórica ni transaccional, es una nueva síntesis, es la propuesta moderna: fundar la unidad y la armonía de los vínculos sociales en la ciencia y la técnica, en perfecto acuerdo con la fe y la religión:

“Las primeras lecciones de física comienzan con las de la piedad, y, así como va un filósofo leyendo en el libro de la naturaleza para explicar sus efectos, le va contemplando para adorar al creador. Este gran libro lo instruye, al mismo tiempo, de las obligaciones de la vida civil. *Con los mismos preceptos que hace a un físico, forma a un ciudadano empleado en el servicio de la patria, un político dedicado al lustre del Estado y un ministro [sacerdote] hábil y útil a la sociedad y a la religión*”.¹⁸

Utilidad, esa palabra que empieza a acosar con todos sus sentidos, antiguos y nuevos, a estos hombres de luces y proyectos: todo lo que pretenda permanecer deberá demostrar o justificar su “utilidad” social, moral, práctica, política... sea la ciencia o la religión. Para estos modernos de fines del siglo XVIII, el “peripato” puede ser, en el límite, verdadero o falso, pero es en todo caso “inútil”. Ya se anuncia el siglo XIX, cuando el “utilitarismo”, como filosofía moral y social, querrá modelar la República de la Nueva Granada..

Estamos en el corazón de la Fábula del canónigo Duquesne: en boca del representante de Descartes, ¿no se trata, en el fondo, de presentar este ideal moderno de orden social, donde saberes, creencias e intereses tienen cada uno su lugar, y el

¹⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

Estado y la Iglesia, proveyendo el uno la ciencia y la otra la religión, vivirían todos en armonía y prosperidad común?. Un Orden donde las virtudes ciudadanas fundadas en la Ciencia se verían aseguradas por las virtudes privadas fundadas en la Religión: ¡la Ciudad de la armonía entre la Ciencia y la Fe!!

Pero, ¡ay, desgracia!, parece querer decirnos el canónigo, no se comprende por qué algunos hombres no son tan razonables como para aceptar tan bella idea. Son hombres como don Paparrucho, tan doctos como vacuos, quienes, a riesgo de ser invadidos, se resisten a perder algo de sus reinos, no viendo lo que pudieran al menos conservar, entrando en alianzas con los recién llegados que amenazan conquista...

En este momento, hay que llamar la atención del lector actual sobre el detalle de que ni don Paparrucho ni ninguno de los personajes de la Fábula represente al clero, ni regular ni secular, ni alto ni bajo, ni criollo ni español... Siendo canónigo, es natural pensar que Duquesne no iba a acusar directamente a su propia casa de actuar como don Paparrucho, aunque, como se leerá enseguida, el trozo de Molière que cita, no dejaba de tener cierta función de advertencia a los buenos entendedores de todos los bandos. También M. des Tourbillons insinuaba un buen modo de ejercer las funciones sacerdotales: *habilidad* y *utilidad* a la religión y a la sociedad, cualidades que, en todo caso, parecían ausentes en el “Peripato”.

Sin embargo, los tiempos eran difíciles, y en boca del mismo M. des Tourbillons se anuncian los torbellinos en el horizonte, así fueran sólo los de un cambio en los saberes: el delegado cartesiano, continuando su arenga sobre la utilidad de los nuevos saberes, alegaba que si el temor de los “antiguos” ante la nueva ciencia era que la teología -“la principal entre todas las ciencias”, hecha con la materia del silogismo-, pudiese ver minadas sus demostraciones, por el contrario, la nueva filosofía natural -en particular la cronología y la geografía, es decir “los ojos de la historia”-, sería el nuevo instrumento para dar plena inteligencia a los “mil acaecimientos de la historia sagrada”, a las Escrituras: la descripción de la tierra santa, los “adorables pasos de los apóstoles”, dice, no podrán comprenderse ni valorarse en el nuevo tiempo, sin la cronología y la geografía. La conclusión es lapidaria, y sus ondas harán turbulencia en las disputas apologéticas hasta bien entrado el siglo XX: hacer el cambio de saber era aconsejable también para defender la Iglesia, para evitar que las ciencias, en lugar de ser dirigidas contra ella, pudiesen ser convertidas en aliadas:

“Sin este socorro seréis ergotistas pero no teólogos. [...] Pensáis que el silogismo es la única arma con que debéis defender la iglesia y queréis ignorar las ciencias con que por una errada inteligencia pueden combatirla”.¹⁹

El anuncio de un doble peligro quedaba hecho para quien quisiera entenderlo: de una parte, la ciencia moderna podía combatir a la Iglesia, y segundo, la argumentación

¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

silogística no sería un saber suficiente para la defensa. Habría pues, de todos modos, una tarea a realizar dentro de la Iglesia en este cambio, pero Duquesne aún no podía -¿o no quería?- imaginar cuál podría ser. Unos ciento veinte años más tarde, la Santa Sede hallaría un nombre para todo esto: *modernismo*.

En este punto -continúa la Fábula- el delegado cartesiano cerró su intervención con una acalorada proclama en nombre de la verdad y contra la “idolatría filosófica” del *ergotismo*, ante la reacción indignada, pero finalmente contenida del señor Paparrucho, “quien escondía bajo el velo de una falsa urbanidad la displicencia de su corazón. Artificio indigno de un filósofo pero bien frecuente en la práctica de semiliteratos que arden en envidia de los que tienen talentos”.²⁰

Condenadas la lógica y la metafísica intencional, quedaba el Peripato sin ninguna de las colonias de su antiguo y universal imperio. El señor Paparrucho entró en una profunda melancolía, lo que obligó a suspender por algunos días las sesiones del congreso. “Había oído los nombres de machinaria y mechanica, muy frecuentes en la boca de sus compañeros, y no acertando con la significación, levantaba en su espíritu melancólico ideas funestas que lo horrorizaban”. Melancolía que no le impidió, sin embargo, acudir a intrigas y argucias, y escribir a su Majestad Peripatética, quejándose de su Consejo y enviándole los originales de su discurso para que lo comparase con la tibia oración que debió pronunciar pidiendo “un tratado vergonzoso”. Reclamando mayores poderes, suplicó a su Majestad “se dignase declarar que el plenipotenciario aristotélico es término cathegoremático” para bien defenderse de los intentos de “destruir el ente ficto en cuios vastos países están situadas las razones racionante y racionada que son mis Estados”.²¹

Pero no en balde temía el señor Marqués de Blictris las maquinarias y mecánicas, pues mientras él, so pretexto de enfermedad, retrasaba las sesiones, los señores plenipotenciarios no sólo se divertían “en el palacio de las musas” comentando las incidencias del proceso y el rancio carácter del Plenipotenciario, sino que discutían sobre cómo aprovechar la paz -ya próxima-, para “tomar los baluartes de las escuelas públicas”²², llegando a acordarse sobre que

“había falta de instrumentos matemáticos y que sin duda eran necesarios no solo para instruirse sino para picar el gusto, así de los jóvenes como de los antiguos”.²³

El poder de las matemáticas, y una estrategia “milagrosa”, los hacían sentir seguros de su triunfo, porque no alarmaría a los quisquillosos peripatéticos, dado que actuaría en silencio, o -dicho en lenguaje actual-, como una innovación técnica de apariencia inocua:

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 147.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

“En efecto, *por este método, [la matemática] ha introducido sin estrépito la ingeniosa maquinaria de los modernos* el buen gusto de la literatura y se debe esperar que los milagros de la machina ecléctica reduzcan a la buena filosofía en una hora, más peripatéticos que el señor Tourbillons...”²⁴

A estas alturas de la Fábula, no podía quedar más claro cuál era el objetivo de la guerra, cuál era el campo de batalla, cuáles las armas y cuál la magnitud del botín: nada más ni nada menos que, dicho en lenguaje de hoy, el control de los saberes enseñados en el sistema educativo dirigido por el Estado.

Y mientras así discurrían los modernos, el consejo de colegas peripatéticos, “deseosos de disipar su melancolía y aflojar algo las tirantes del ergotismo”, ofrecen al señor Marqués Paparrucho una representación teatral, la escena VI de la obra de Molière, *Le mariage forcé*, aquella donde Sganarelle quiere consultar a M. Pancrace, Peripatético, sobre si será bueno casarse:

“Como las obras de este cómico francés no están divulgadas, nos ha parecido necesario insertar esta parte para que el lector conozca lo que se interesaba el Liceo en la diversión y felicidad de su plenipotenciario:

“[...]

M. Pancraccio: ¿Y no es una horrible cosa que grita venganza al cielo, tolerar que se diga públicamente la forma de un sombrero?

Esganarelle: ¿Y cómo?

P: Yo sostengo que (se) debe decir la figura de un sombrero y no la forma. Mientras que hay esta diferencia entre la forma y la figura: que la figura es la disposición exterior de los cuerpos inanimados y pues el sombrero es un cuerpo inanimado se debe decir la figura de un sombrero y no la forma. Sí, qué ignorante eres, así se debe hablar y estos son los términos expresos de Aristóteles en el capítulo de la calidad. [...]

P: Antes de conceder que se diga la forma de un sombrero concederé que pur bacuum (sic) in rerum natura [el vacío existe en la naturaleza] y que soy una bestia. [...]

E: Ea, dejad eso y tomad la pena de escucharme.

P: Norabuena, ¿Y qué queréis decirme?.

E: Quiero hablar de una cosa.

P: ¿Y de qué lengua queréis serviros para hablarme? [...]

E: Pardiez. De la que tengo en la boca, ¿qué? ¿Iré yo a prestar para esto la lengua de mi vecino?

P: Yo digo en qué idioma, en qué lenguaje [...] ¿Me queréis hablar en italiano? [...] ¿Español? [...] ¿Alemán? [...] ¿Latín? [...] ¿Griego? [...]

E: No, no, no, francés, francés, francés. [...]

P: Pasad pues, a este lado, porque esta oreja está destinada para las lenguas científicas y esta otra para la vulgar y materna.

E: Válgame Dios, quantas ceremonias hay que guardar con estas gentes.

P: Ahora, ¿qué quiere Vuestra Merced?

²⁴ *Ibid.*

E: Consultaros una pequeña dificultad.

P: Ah! Una dificultad de filosofía, sin duda.

E: Perdóneme, yo...

P: ¿Vos sin duda queréis saber si la sustancia y el accidente son términos sinónimos o equívocos respecto del ente?

E: No pienso en eso. Yo...

P: ¿Si la lógica es arte o ciencia?

S: No es eso. Yo...

P: ¿Si ella tiene por objeto las tres operaciones del entendimiento o la tercera solamente?

E: No. Yo...

P: ¿Si la conclusión es la esencia del silogismo?

E: Menos. Yo...

P: ¿Si la esencia del bien está puesta en lo apetitivo o en lo conveniente?

E: No. Yo...

P: ¿Si el bien se reciproca con el fin?

E: Oh, no. Yo...

P: ¿Si el fin nos mueve por su ser real o por su ser intencional?

E: No, no, no, no. Con todos los diablos, no!

P: Explicadme, pues, vuestro pensamiento, porque yo no puedo adivinarlo.

E: Yo desde luego lo quiero explicar, pero era necesario escucharme.

(Pancracio y Esganarele hablan a un tiempo).

E: El negocio que tengo que deciros es que deseo casarme con una muchacha que es joven y hermosa. La amo mucho y la he pedido a su padre. Pero como yo temo...

(Pancracio al mismo tiempo que Esganarele)

P: La palabra ha sido dada al hombre para explicar su pensamiento y siendo así que los pensamientos son los retratos de las cosas, también las palabras son los retratos de nuestros pensamientos. (Esganarele tapa con la mano la boca del doctor el qual habla cada vez que la quita).

P: Mas estos retratos difieren de los otros retratos, en que los otros retratos se distinguen en todo de sus originales y la palabra encierra en sí su original, pues no es otra cosa que el pensamiento explicado por un signo exterior, de donde viene que los que piensan bien se explican mejor. Explicadme pues, vuestro pensamiento, por la palabra, que es el más inteligible de todos los signos.

(Esganarele arrempuja dentro de su casa al doctor y le cierra la puerta).

E: Malhaya el hombre.

P: (dentro) Sí, la palabra es animi index et speculum [el signo y el espejo del alma], es el trujamán del corazón y la imaginación del alma.

(Pancracio sube a la ventana y Esganarele deja la puerta)

P: Es un espejo que nos representa nativamente los secretos más arcanos de nuestros individuos. Y pues, tenéis facultad de raciocinar y de hablar juntamente ¿a qué viene que no te quieres servir de la palabra para hacerme entender tu pensamiento?

E: Eso es lo que he querido hacer, pero tú no me has querido escuchar.[...]

P: Contadme vuestro discurso en un apotegma a lo lacónico [...] (Esganarele del despecho de no poder hablar coge piedra para tirarle).

P: ¿Y qué? ¿Te enfureces en vez de explicarte? Anda que eres más impertinente que el que me ha querido sostener que se debe decir la forma de un sombrero. Y yo probaré en toda ocasión por razones demostrativas y convincentes y por argumentos en bárbara

que tú no eres ni serás jamás sino un jumento y que yo soy y seré siempre in utroque jure [en todo derecho] el doctor Pancracio [...] hombre de letras. Hombre de erudición ... (Pancracio yendo y viniendo)

Hombre de suficiencia, hombre de capacidad (yéndose), hombre consumado en todas las ciencias naturales, morales y políticas, (volviendo), hombre sabio, sapientísimo, per omnes modos et casus, (yéndose) hombre que posee superlative fábulas, mitologías e historias, (volviendo) gramática, poesía, rethórica, dialéctica y sofística, (yéndose) matemáticas, aritmética, óptica, onirocrítica, física, mecánica, (volviendo) cosmimetría, geometría, arquitectura, astronomía, (yéndose) medicina, astrología, fisonomía, metoscopia, chiromancia, geomancia, etc.

E: El diablo de los sabios que no quiere escuchar a la gente, bien me habían dicho que su maestro Aristóteles no era más que un gritón. Es necesario ir a buscar otro que pueda ser más reposado y razonable”²⁵.

A despecho de esta última frase, el orgullo académico del señor Paparrucho le hizo inmune a la ironía, antes bien, se vio retratado a placer en Monsieur Pancracio, y terminando por apaciguar su ánimo, “tomó la ocasión para hablar de las formas y accidentes con los peripatéticos que lo rodeaban”. Al reabrirse las sesiones, los otros plenipotenciarios, los MM. des Tourbillons y des Athomes, sabiendo que no había “esperanza de introducir en toda su extensión la filosofía de sus príncipes”, se acomodaron a presentar una única propuesta de “capitulación” con el fin de evitar pleitos y disputas impertinentes: adoptar como texto obligatorio de filosofía el modernizante curso del franciscano Fortunato de Brescia (o Brixia)²⁶ el cual “podía tener sus defectos, pero entretanto que parecía otro mejor, se debía adoptar en todas las escuelas y *que a esto se reducía todo el systema de unión entre todas las potencias*”²⁷.

Sin curarse del escándalo del Marqués, “mandaron que el secretario de las asambleas, que era el señor des Perroquets, autorizase este artículo”. Tal decisión afectó de tal modo al señor Paparrucho que “las furias se apoderaron de su corazón” hasta el límite de pensar en romper las conversaciones, y declarar la guerra total para “acabar con todos los que intentasen innovar el peripato”, pues estaba persuadido de que la “mayor parte de los nuevos filósofos eran herejes y que sus escritos de física estaban llenos de doctrinas falsas y ocasionadas al error”. Convencido de que era más fácil “vencerlos que concordarles”, su primera idea fue “empezar la guerra por los estados del ente ficto, situados en los espacios imaginarios en que se ha introducido también Descartes para trabajar su mundo con más quietud”, apurándolo con disputas de

²⁵*Ibid.*, p. 148-155 [Versión tomada directamente del manuscrito neogranadino, sin compulsar la traducción con las ediciones críticas de Molière].

²⁶ DE BRIXIA, Fortunato; O.F.M. (1701-1754) “autore di un corso di filosofia e matematica”. Cfr., MORONI ROMANO, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, da S. Pietro sino ai nostri giorni, compilado dal cavaliere Gaetano [...] Primo Aiudante di Camera di sua Santità Gregorio XVI*. Vol. XVI, Venezia, Tip. Emiliana, MDCCCXLIV, p. 158. El curso se titulaba: *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata*, Imp. M. Rizzardi, 1749; desde su edición de 1756 se hicieron numerosas traducciones españolas. Cfr., DOMÍNGUEZ-MIRANDA, Manuel. “Latinoamérica, siglo XIX”. En: CORETH, E., *op. cit.*, Vol. II, p. 243.

²⁷ DUQUESNE, J. D., *op. cit.*, p. 155.

términos... Pero se sentía paralizado por la tibieza de sus consejeros, que él interpretaba como infidelidad y traición a la Escuela y al fundador de la misma. Sus consejeros lograron calmarlo un vez más, convenciéndole de que “los confederados no habían hecho otra cosa que manifestar su plan de convenio, que era preciso contestarlo” fuera objetándole vicios formales, fuera presentando una contrapropuesta de capitulaciones “en tales circunstancias que los beligerantes no pudiesen excusarlas, sin echar sobre sí las consecuencias del rompimiento...”²⁸

En tal encrucijada, un joven talento, el caballero Syndapsis, sobrino del Marqués, y cuyo padre “poseía los estados de la Petreidad y la Pauleidad en el ameno país del individuo”, y quien era tal vez el único en quien confiaba el terco Paparrucho, logró convencer a éste de dejarse ayudar a redactar un Plan de Convenio reducido a siete puntos. En efecto, en dichos puntos se defendía el “comercio recíproco entre la provincia del ente ficto y la república de Platón” contra los cartesianos “que no quieren deslindar estos términos diciendo que son indefinidos”; se ataca el exceso de curiosidad de los jóvenes que “pierden el tiempo en buscar inútilmente el movimiento perpetuo, la pluralidad de mundos”, etc; se recomienda a los modernos a “que se repartan, en lugar de las tierras peripatéticas, una parcela de cielo y examinen cada uno de los astros que haya en ella”; se reafirma que la teología escolástica siga el sistema aristotélico, y se ataca el texto de Brixia por sostener la opinión cartesiana sobre la “constitución machinal de los brutos”, para culminar en el artículo 6°:

“6°. Ciñendo a uno solo los artículos, para evitar discusión de todas las cuestiones, presentamos para curso universal de todas las escuelas, el del maestro Goudin,²⁹ porque

²⁸ *Ibid.*

²⁹ “El Goudin” [Antoine Goudin; O.P. (Limoges, 1639-1695), profesor de filosofía en Avignon] fue uno de los textos más difundidos en el medio universitario colonial iberoamericano. Dice Silva que “este texto, centro de las más agrias polémicas filosóficas de finales del siglo XVIII, fue impuesto como texto obligatorio de los estudios de filosofía por el plan de la Junta Superior de Estudios de 1779, plan que buscaba desterrar las medidas de reforma ilustrada, impulsadas bajo la fiscalía de Moreno y Escandón”. Cfr., SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII-XVIII*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones Pedagógicas, CIUP, 1984, p. 62; MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. “*Los principios de la Intelección Humana*”, del M. Javeriano Juan Martínez de Rípalda (1641-1707). Bogotá, Ceja, 1998, p. 30. Extractos importantes de los manuales de Goudin y Brixia usados en el Nuevo Reino de Granada han sido traducidos y publicados en SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad...*, p. 119-146. En el Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia) se conocieron varias ediciones desde 1691 hasta fines de 1796 -¡más de un siglo!-. He aquí algunas aún consultables: GOUDIN, F. Antonius, O.P. *Philosophia Thomistic. Juxta inconcussa, Tutissimaque, Divi Thomae Dogmata, Quator tomis* Tomus Primus, Logica Matriti, MDCCXCVI; o: *Philosophia thomistica quatur tomis comprehensa*. Novissima ed. Matriti, Imprenta Societatis, 1796, 2 V.

Por otra parte, se sabe que cuando en Francia a comienzos del siglo XIX se buscó una síntesis de filosofía tomista, “el P. Roux-Laverne, discípulo del sociólogo Víctor Buchez, halló y reeditó a su costa en 1855 este texto usado hasta fines del s. XVIII, al mismo tiempo que Víctor Cousin y sus amigos editan los adversarios católicos del tradicionalismo”. [GOUDIN, Antoine; O.P. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne*, Paris, 1855; otra, Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, 1886⁴]; Cfr., FOUCHER, Louis. *La Philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la*

no contiene cosa que no sea útil y necesaria para la debida inteligencia de nuestra filosofía”.³⁰

No se hizo esperar el dictamen y respuesta de su propio Consejo, diciendo que hallaba las proposiciones del Marqués “por la mayor parte opuestas enteramente al espíritu del verdadero aristotelismo y trabajadas según las ideas particulares de algunos partidos que están bajo la protección de su Majestad Peripatética y a los cuales no es justo sacrificar los intereses sólidos de la Monarquía”, y por supuesto, rechazando punto por punto los siete artículos propuestos por el señor de Blictris. Alegando con fuerza que el título que permite lavar el honor del Filósofo, frente a sus discípulos falsos, es el de haberse dedicado al examen de la naturaleza, el Consejo responde duramente a su artículo sexto:

“6°. Este no es artículo de convenio sino de entera división [...] no se puede tolerar que el señor Marqués quiera que este author sirva de modelo en todos los estudios y escuelas de todo el mundo quando está recargado de aquel fastidioso peripato que arruina el gusto de la literatura y consume el tiempo inútilmente en la árida especulación de materias impertinentes. Este autor pudo tener su mérito en su siglo y en su tiempo del señor arzobispo de Avignon, Domingo de Marinis, que floreció por los años de 1669, pero desde aquel tiempo ha recibido muchas luces la filosofía que descubren la prolijidad de este author, en el asunto que trata. Motivos de tanta consideración que aún el Reverendísimo General de su orden ha mandado formar otro curso, para la enseñanza de sus alumnos, de mejor gusto y más acomodado para las luces de este tiempo”.³¹

renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880). Paris, 1955, p. 257; HARTLEY, Thomas J.A. *Thomistic revival and Modernistic Era*. Toronto, Institut of Christian Thought, 1971, p. 18-20. Las opiniones sobre su rol en el renacimiento tomista del siglo XIX son diversas: El Goudin se utilizaba como texto oficial en el instituto superior de los dominicos de Roma hacia 1856, e inspiró la obra de Hermann Ernest Plasman (1817-1864). Cfr., WALTER, Peter “La filosofía neoescolástica en el mundo de lengua alemana”. En: CORETH, E., *op. cit.*, V. II, p. 132. Walter habla sin embargo, de la “edición abreviada y de poco valor de París de 1851”; mientras Schmidinger, anota que el Goudin se reeditó 4 veces entre 1851 y 1886, pero que no logró en el área francoparlante, “cambiar la imagen deformada de la escolástica enseñada en los centros superiores de la Iglesia y Seminarios -salvo la escuela de Saint Sulpice de Paris- [...] la supuesta escolástica en la que se basaba no se podía distinguir del racionalismo moderno”. Cfr., SCHMIDINGER, H. “Visión de conjunto de la neoescolástica en Francia y Bélgica”. En: CORETH, E., *op. cit.*, Vol. II, p. 182. En cambio, A. Livi hablando del canónigo Buzzetti, uno de los iniciadores del neotomismo en Plasencia, dice: “Vicenzo Buzzetti (1777-1824) había aprendido en el Colegio Alberoni la filosofía tomista con influencias de Locke y Condillac, de Leibniz y de Wolff; con el estudio directo del Aquinate y de sus intérpretes fieles como el Gaudin [sic] pudo comenzar el retorno a los genuinos principios y a la metodología de Santo Tomás”. LIVI, A. “El movimiento neotomista”. En: *Le ragioni del Tomismo*. Milano, Ares, 1979, p. 20, nota 5. Esta investigación se abre sobre una perplejidad: ¡la Querella de los Textos está lejos de haberse clausurado!.

³⁰ DUQUESNE, J. D., *op. cit.*, p. 159.

³¹ *Ibid.*, p. 163.

Termina el consejo diciendo que en efecto, tiene razón el Marqués en retomar las críticas de un aristotélico indiferente [independiente] al mecanicismo cartesiano del Brixia. Así que,

“Con estas modificaciones, puede adoptarse el curso de Brixia, por ahora y mientras parece otro mejor, porque la prima máxima que se debe seguir en materias filosóficas es no sacrificar el entendimiento a autor determinado”.³²

Subrayo esta última sentencia, pues ella indica el sentido del “por ahora y mientras”, sentido abierto al carácter polémico y perfectible de la verdad, y en todo caso, contra la sumisión a cualquier *autoridad de autor*, batalla mayor de estos primeros ilustrados neogranadinos.

“Se tiraba las barbas el señor Paparrucho quando tuvo noticia de esta vista, montó en una cólera que no tenía igual”, arguyendo durante la sesión, con un frenético ritmo de silogismos, compases de pies y de brazos, e inquietando a todo el Liceo y su vecindario con el escándalo. Sólo con grandes trabajos se logró dilatar hasta el día siguiente, y a la espera de una respuesta al correo que por su respectiva parte, los del consejo de ergotistas también habían enviado a su Majestad Peripatética, consultándole el qué hacer, pues si bien respetaban la investidura de plenipotenciario del Marqués, su carácter caprichudo podía retardar y aún impedir los progresos del convenio. Los plenipotenciarios de las otras cortes apuraban la aprobación del tratado, y la dilación se hacía cada vez más precaria.”

Además, ya “el vulgo poético del Parnaso, que es muy insolente por estar allí el abrigo de las musas”, comenzaba a murmurar y fabricar sátiras contra el peripato, y hasta en las menores tertulias se tenía por tema hablar, bien o mal pero en contra de estos “desdichados filósofos”. Y comenta el padre. Duquesne, en un notable pasaje de narrador, cómo este murmullo anuncia la mutación cultural de los nuevos tiempos:

“viéndose en esto que en las cortes grandes no sólo hay modas sobre los trajes del cuerpo sino también sobre los sentimientos del alma [...] porque según los tiempos toman más o menos boga las doctrinas. En fin, la moda del peripato ya pasó, sea bueno o sea malo, no es dogma de fe. Es necesario que un hombre prudente se desnude ya, en Parnaso, del ergo y se vista de números o líneas, sean rectas o curvas, y no hay que desconfiar, que con estos materiales también se pueden hacer muchas figuras”.³³

¿Moda y Moderno son términos emparentados? En todo caso, para combatir el Dogma, parecía poder más la molicie de la Moda que la dureza de la Libertad!

Pero a estas alturas, el asunto empezaba a tomar un giro menos elegante: reunidos los consejeros, se hallaban confundidos, hasta que “uno de ellos animó a los demás diciendo que el Marqués se había dejado decir en el Liceo que si los consejeros no

³² *Ibid.*, p. 164.

³³ *Ibid.*, p. 165.

firmaban al día siguiente sus tratados o artículos, los *dejaría a buen recaudo* -en la cárcel- y partiría a dar cuenta a su Majestad”. El temor de esta amenaza y del carácter de su autor, hizo que los consejeros determinasen finalmente poner antes ellos preso al señor Paparrucho, como en efecto lo ejecutaron, apoyándose en razones políticas sobre la salud del Estado, “pretexto en que iban extendidos sus temores particulares”. El Marqués de Blictris, sin alegar sus fueros y privilegios (“tal vez por no haber leído los libros políticos de Aristóteles”), aceptó con admirable mansedumbre la orden, y fue llevado “preso a uno de los vacíos de la naturaleza”.

La cosa era de suyo delicada, pues comprometía tanto la imparcialidad de los consejeros como el orden político:

“Por una parte, era de conveniencia el arresto para concluir un ventajoso tratado, y así, aconsejaba su prisión la razón de Estado. Por otra parte, se agraviaban los fueros de plenipotenciario *comunes a todos y así, en la libertad del señor Marqués se interesaba la verdad política* [...] El Consejo tenía noticia individual de todas estas cosas, y sobre todo, se acongojaba más, no sabiendo de qué modo se graduaría en la corte un hecho que ya empezaba a tener el nombre de atentado”.³⁴

Pues las disputas entre los asistentes al Parnaso hacían correr la opinión en todas direcciones, en pro o en contra, sin faltar tampoco, por supuesto, las posturas de la ‘*via media*’, tanto en contenido, cuanto a la prudencia que la enseñanza de la juventud aconsejaba. Y sin ahorrarse tampoco las alusiones de corte nacionalista:

“Decían otros, que discurrían sobre sus principios particulares sin haber estado en el gabinete ni penetrado el alma del negocio, que el señor Paparrucho hubiera cedido si se le hubiera propuesto otro curso, que entre otros ahí esta(ba) el de Tosca³⁵, que es español que sigue en gran parte a los corpusculares, y era de creer, que a los menos dos de los plenipotenciarios hubiesen congraciado por esta razón en este pensamiento. Que este curso era el que debía seguirse, porque trata con moderada extensión los principios peripatéticos y, siguiendo las huellas de los modernos en la física, trata las materias a lo escolástico sin prolijidad, que, a un caso que no sea completamente bueno, no era fácil pasar del sumo calor al sumo frío y que siempre se vician las cosas en no yendo poco a poco por sus medios. Que el método matemático de Brixis era cansado y difuso, lleno de corolarios y de *clarissimus* en cada renglón, queriendo dar a la Italiana muchísima señoría, a quantos autores cita. Que hay muchos libros útiles, pero que se deben distinguir los tiempos acomodados a su lectura. Que unos son los principiantes y otros los provecos; que *a la juventud convenía dar diseños y principios generales para instruírla sin cansarla*, que estas semillas fructifican con el tiempo y se abren en toda su extensión con la lectura de otros autores...”³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 168.

³⁵ Cfr., TOSCA, Tomas Vicentius. *Compendium philosophicum campo logica, physica, methaphisicae*. Valentiae, Imp. Balbi, 1721, 4 V., [R. Silva].

³⁶ DUQUESNE, J. D., *op. cit.*, p. 167.

Ironizaba enseguida el canónigo Duquesne, contra los intrigantes y aduladores de todas las cortes, siempre acordes con los más poderosos, y contra las pasiones poco filosóficas de los filósofos, contra los intereses particulares que pretendían imponer a la Religión y al Estado:

“Al fin, filósofos de disputa, en que no se trabaja tanto por la verdad quanto por el lucimiento, y entre cuios argumentos van quedando cubiertas desde la niñez algunas chispas de las que enciende la emulación y el espíritu de partido, que sin descubrirse queman el corazón de algunos profesores, *más celosos del peripato que de la caridad Cristiana, y más atentos a las conveniencias de su escuela que a las de la República*”.³⁷

Y mientras así discurrían los doctos sobre la situación, “también hacían sus discursos los populares”, acordándose del señor Paparrucho con “lástima más cercana del respeto que de la compasión”, alabando su celo, su candor, su integridad, y sobre todo su honestidad y aplicación continua a las lecturas “ya de sus quadernos, ya en el libro de lugares comunes”. Tampoco aquí ahorraba sátira el canónigo, acudiendo a uno de los argumentos anticlericales –y a la vez antipopulares- favoritos de los escépticos Ilustrados: hallaba que este aprecio “del popular” se basaba en su gusto o deslumbramiento por una erudición fácil que proporcionaba aplausos a ciertos simuladores de doctores, más amantes de la gloria que de la labor...

De repente, en estas circunstancias ya críticas, “que traían melancolizado el ánimo de los procedimientos de la literatura” llegaron, “como una luz”, los correos de su Majestad Peripatética portando una solución... fabulesca: el señor Paparrucho era nombrado, con todos los honores, embajador extraordinario en la ciudad de Solos [no es clara la alegoría: ¿se trata del país de Solón, -el país de las leyes- o de la Soledad?] “para tratar con Chrisipo varios puntos mui arduos y sutiles de la lógica” y con sus altos talentos, “resolver el intrincado laberinto de más de setecientos tratados compuestos por este Príncipe de la corthe aristotélica...”.³⁸

Panegíricos, desagravios, banquetes y aparato de cortesanas devolvieron la paz, la honra y la libertad a todos: con gran bombo y totalmente olvidado del pleito, el Marqués de Blictris emprende viaje con toda su comitiva, para cumplir su nueva comisión. Así retirado de escena, el Congreso –y la Fábula- concluyen de modo veloz: los correos traían también el nombramiento del Conde Celantes, en reemplazo del antiguo plenipotenciario, con el encargo expreso de su Majestad de renunciar, en aras de la verdad, a los derechos “que pudiera tener a la esfera del fuego, al vacío y al antiperístasis”. Y todo el asunto se liquida en breve, declarando que “*en las escuelas en que por estatuto, ley o reglamento, no hubiese embarazo*”, -es decir, respetando los privilegios particulares adquiridos-, se introdujese el curso de Fortunato de Brixia, con la conocida cláusula “de por ahora y mientras no apareciese otro mejor”, y sometida su ejecución a la ratificación de todas las potencias filosóficas. ¿Final feliz?

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ *Ibid.*

B. Un *nuevo régimen* de la Verdad.

¿Sería demasiado simplificar si se dijera que la propuesta de este canónigo progresista se reducía a aceptar un cambio de textos, un cambio ecléctico de filosofía, para evitar conflictos y cambios mayores? ¿No quería su Fábula hacer pasar la moraleja de que, si se aceptaba introducir en las escuelas los saberes modernos -con ciertas modificaciones-, todas las potencias filosóficas, -laicas y religiosas, antiguas y nuevas-, podrían disfrutar de un lugar, -mediante algunas redistribuciones, claro-, en el orden social que, mal que bien, llegaba para quedarse? ¿O bien, puede decirse, en una lectura más sutil, que este futuro rector del Colegio de San Bartolomé en Santafé de Bogotá advertía, de modo visionario, que el orden social moderno no planteaba un conflicto de fondo para la Iglesia, salvo una puesta al día, una modernización de los saberes tradicionalmente asociados al catolicismo, y que esa Ciencia moderna no era en sí misma enemiga de la Fe, sino su aliada?³⁹

Pero he aquí, justo, lo que me parece interesante: que tal vez, gracias a esa posición conciliadora que quería sostener el prelado -conciliación que imponía sutilmente la aceptación de lo Moderno-, en lugar de acudir a cierto maniqueísmo ilustrado que identifica(ba) a la Iglesia y “los clérigos” con lo Viejo, y al Estado y “los togados” con lo Nuevo, Duquesne saca a la luz otra dimensión de esta Querrela entre Antiguos y Modernos: más allá de esa lucha entre la potestad temporal y la espiritual –tal vez

³⁹ No uso en este trabajo la acepción teológica actual del término “Iglesia católica”, esto es, como “Pueblo de Dios en marcha”, salvo mención expresa. Me acojo en general al uso sociológico del término, es decir, su carácter de institución de pastado, con un magisterio dogmático y teológico, jerarquía, clero regular y secular, alto y bajo, masculino y femenino, y fieles o “laicos” en diversos grados de organización. Y “laicos” y “laicidad” no tienen acá el contenido específico que ha adquirido en ciertos países europeos, sino su acepción más general y amplia: fieles no consagrados a la “vida religiosa”. En cuanto al término “catolicismo”, sigo la precisión que ha elaborado el sociólogo-historiador francés Émile Poulat, entendiéndolo éste, no como una forma universal y única, sino como una formación cultural históricamente situada. Poulat ha propuesto que: “En cuanto a eso que se ha denominado “el catolicismo”, (entre comillas, incluyendo el artículo), término aparecido sólo en el siglo XVI si no me equivoco; si se entiende por él el sistema artificial forjado por la Contra-Reforma, endurecido por la represión estricta del “modernismo”; bien podría morir, hay incluso fuertes indicios de que esté ya muerto, aunque nosotros no lo percibimos aún”. [POULAT, Émile. *Le catholicisme sous observation. Entretiens avec Guy Lafon*. Paris, Le Centurion, 1983, p. 94]. De modo general, *el catolicismo* sería pues esa formación religiosa institucional organizada en función de la ofensiva contra el protestantismo, y cuya vigencia histórica puede situarse entre el Concilio de Trento (1526) y el Concilio Vaticano II (1963). Poulat ha acuñado el término de “sociedad poscristiana” para la formación histórica que ha ocupado su lugar. Respecto a la arquitectura institucional y política típica de ese catolicismo, una “monarquía espiritual definida con los principios de un absolutismo temporal” que se cristaliza en Trento, sigo a Alphonse Dupront, quien habla de “catolicidad romana”: DUPRONT, A. “Le Concile de Trente”. En: *Genèses des temps Modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001, Col. Hautes Études, p. 173-206.

queriendo evitarla- Duquesne presenta una lucha entre la nueva ciencia (útil para el Estado y la Religión) y la vieja ciencia (útil para mantener en vida a los Paparruchos, pero inútil para el progreso material y la vida ciudadana). El conflicto no reside, parece decir, entre ser togado o tonsurado, ser religioso o laico, sino en lo que todos estos sujetos tienen en común: el saber. Es éste el que los hace miembros de un mismo estamento social, ciudadanos de la ciudad letrada,⁴⁰ y la Ciudad está en Revolución: un nuevo régimen de la verdad -la Ciencia- quiere tomar el poder sobre el antiguo y someter las otras verdades. Pero en este momento del conflicto, la Ciencia tiene todavía que probar sus credenciales de ortodoxia ante la Religión.

La Fábula hace visible esta dimensión transversal de la Querella, que la cuestión de la modernización se plantease primero que todo como un cambio en la organización de los saberes, mucho antes de que llegase a ser planteada como una cuestión religiosa -clero “nuevo” regalista contra viejo clero imperial, o anticlericalismo ilustrado-, o como una cuestión política -monarquía versus república-. La opción que se presentaba en este punto pasaba por “modernizar la tradición escolástica” en cuanto filosofía, exactamente en filosofía natural -física- no en cuanto teología: lo cual significaba, al menos desde el ángulo de cierta bancada de asistentes al Congreso Filosófico, que la escolástica ya no se consideraba como la “tradición pura”, la “mejor tradición”. Ni más ni menos, la pregunta que lanzaba Duquesne al medio de la arena era: ¿Qué es la Tradición?

Sin embargo... corría el año de gracia de 1791, tanto para Europa como para el Nuevo Mundo... tiempo de vientos revolucionarios, y la Fábula, como todo buen cuento, podría leerse de modo contrario: que Duquesne, tomando partido por los modernos, pero justo para evitar que el conflicto con “lo Nuevo” tomase dimensiones religiosas o políticas, parece sostener que bastaría abrir el espacio a este “nuevo régimen de saber” para salvar la armonía social en medio del progreso técnico y la libertad que exigía la ciencia: las Luces podrían penetrar en el Antiguo Régimen, mientras Iglesia y Estado, clérigos y togados, todos, podrían guardar su lugar, o al menos hallar uno. Las relaciones entre régimen de saber -*epistème*- y régimen de poder -política- soñaban con llegar a ser transparentes.

La Fábula de Don Paparrucho marca así el punto de convergencia político-cultural donde se cristalizaron, a la vez, una valoración negativa sobre la llamada “filosofía escolástica”, y unas nuevas condiciones epistémicas con pretensión hegemónica, las de la “ciencia moderna”, la del mundo clásico europeo de los siglos XVII y XVIII. Simbólica y *epistème* que, si a fines del siglo XVIII en este país colonial eran cosa de un pequeño grupo de letrados y clérigos, se irán ampliando y densificando con rapidez durante el siglo XIX. Luego de las Guerras de Independencia, los gobiernos republicanos, sintiéndose herederos de la Ilustración, asumen como tarea fundamental

⁴⁰ Tomo el concepto del crítico literario uruguayo, RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hannover/New Hampshire, Ediciones del Norte, 1984; RAMA, Ángel. “La ciudad escrituraria”. En: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 3-19.

para poner el país en la buena ruta de la civilización y el progreso, la creación de un sistema de educación pública apto para producir una capa social intermedia compuesta por letrados, médicos, científicos, abogados, profesores y empleados, bajo el criterio de su *utilidad* para el bien de la República.⁴¹ Habría mucho que analizar sobre esta “fábula que parece historia”, pero para los propósitos de este trabajo, baste con trazar el contexto general de esta historia de *luchas por la verdad* que inauguran un nuevo ciclo de modernización en Colombia.

Con su Fábula, el canónigo Duquesne tomaba partido dentro de un juego de luchas alrededor de la introducción de nuevos saberes (física y matemáticas), bajo el nombre de “filosofía moderna”, en el marco del proceso de consolidación de la universidad pública en Santafé, un movimiento socio-cultural de amplitud iberoamericana que el investigador R. Silva ha calificado de “movimiento por la verdad”, el cual se propuso desplazar a la “filosofía escolástica”, llamada despectivamente “el Peripato”.⁴²

Desde comienzos del siglo XVIII a lo largo del imperio español, los hombres del monarca borbón Carlos III impulsaron la creación de universidades públicas “en beneficio común y sin dependencia de comunidad regular”, y concebidas como un “cuerpo público que tendría por fiscal y testigo de su buen gobierno a todo el común”, cuerpo compuesto por catedráticos diversos “que no admitirá otro partido que el de la razón y la justicia, quedando el Rey y el público servidos”.⁴³ Lucha que, en el Nuevo Reino, pareció oponer “prelados” y “togados” desde 1774, alrededor del llamado *Método provisional de estudios para los Colegios de Santafé de Bogotá* propuesto por el fiscal criollo Francisco Antonio Moreno y Escandón, dando “utilidad pública” a los locales, rentas y bibliotecas tomados a los expulsos de la Compañía de Jesús. Expulsión que, bajo los vientos de la modernización imperial, absolutista e ilustrada -colbertista- lanzada por la Casa de los Borbones, puede entenderse como parte de un proyecto de racionalización de la administración pública y sus finanzas, y de mayor control de la sociedad por el Estado, proyecto de gobierno que desató fuerzas tanto económicas como intelectuales, así en la metrópoli como en los reinos de Indias: la política *regalista* de estatalización de los bienes eclesiásticos, en especial los de las órdenes religiosas, marcó un giro decisivo en la política, en la cultura y en la legislación educativa en todas las colonias españolas, incluyendo las de segundo o tercer nivel estratégico como el Nuevo Reino de Granada:

⁴¹ Al respecto, ver el texto ya clásico del historiador norteamericano SAFFORD, Frank. *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional/El Áncora, 1986. Safford ha denominado “borbones y neo-borbones” a los sectores de la élite que entre 1750 y 1810 los primeros, y entre 1821 y 1848 los segundos, impulsaron una reforma educativa orientada a los “conocimientos útiles”, y apoyada en una fuerte centralización estatal y en una cerrada discriminación social.

⁴² SILVA, Renán José. “La Reforma de Estudios en el Nuevo Reino de Granada, 1767-1790”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; SILVA, Renán. *Dos estudios sobre educación en la Colonia*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional - Centro de Investigaciones, CIUP, 1984, p. 260.

⁴³ *Archivo General de la Nación-Colombia*. (A.G.N), Inst., T. 2, F 119. En: SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 168.

“Contra el encierro monacal de una educación dominada por las “fútiles contiendas del peripato”, contra una vaga y decaída producción de latinistas y retóricos, más bien inútiles en la búsqueda de “la prosperidad”, creciendo en desmedro del Estado y en provecho de las órdenes religiosas[...] el pensamiento regalista español acuñará una expresión, compleja y ambigua por lo demás: la de una *educación civil y cristiana*. Es decir, una educación que, sin germen de rebeldía (cristiana) coloque a los sujetos en función de las tareas de la sociedad y el estado (civil), en el marco de la “prosperidad y felicidad” de que tan urgido parece el Reino. Por ello la juventud “en aquellos tiernos años en que tanto necesita de auxilio”, deberá encontrar en la educación “principios rectos para ser el modelo de buenos y virtuosos ciudadanos”.⁴⁴

En la intensa lucha local “contra la disputa silogística” que desató esta política imperial, la oposición venía encabezada por la Universidad Tomística santafereña, fundada por la orden dominicana -y que había disputado arduamente su privilegio de otorgar grados frente a la Academia Xaveriana de los jesuitas-, junto con otro sector de “prelados” o civiles, catedráticos ligados a uno de los dos colegios Mayores y Reales de la ciudad: el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, cuyas Constituciones elaboradas en 1653 por el obispo dominico Fray Cristóbal de Torres, exigían juramento de fidelidad a las doctrinas del Angélico Doctor Santo Tomás a la par que estatúan el carácter autónomo de la institución. Durante poquísimos años, entre 1774 y 1779, el Colegio del Rosario, junto con el otro Colegio Mayor, el de San Bartolomé -fundado por los jesuitas desde 1606, y a la sazón expropiado- fueron el lugar de experimentación del *Método provisional* o Plan de Estudios del Fiscal Don Antonio Moreno y Escandón; en dichos establecimientos los “nuevos filósofos” sostuvieron, entre otras, las teorías copernicanas y expusieron las tesis matemáticas de Christian Wolff (1679-1754).⁴⁵ En 1779, la alianza de los dominicos con las autoridades coloniales, ya por ese entonces contrarias al Plan, ya había logrado que se impusiese “volver al modo silogístico como antes...”,⁴⁶ restableciendo la escolástica, y en particular, el uso del texto de Goudin. Pocos años de innovación, que sin embargo lograron formar una pequeña pero decisiva

⁴⁴ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 148.

⁴⁵ Una de esas disputas ocurrió en 1785, entre los dominicos de la Universidad Tomística, la cual detentaba el privilegio de otorgar grados, y los alumnos del Colegio de San Bartolomé, el cual, secularizado luego de la expulsión de sus fundadores los jesuitas, seguía el plan de estudios de la reforma ilustrada de 1769. Los dominicos quisieron, infructuosamente, restituir el uso del “código” y del “digesto” como textos guía del examen de jurisprudencia, mientras los bartolinos habían usado el moderno de “instituta” durante 16 años, casi todo el tiempo que duró la reforma de estudios antes de “volver al modo como antes”, en 1790. SILVA, R. *Universidad...*, p. 446-447. Se trataba claramente de la lucha alrededor de la introducción del método racional del Derecho natural (Iusnaturalismo) a través de los textos de Pufendorf y Wolff. Estos autores introducían el método de las ciencias naturales, y en particular el de las demostraciones matemáticas, *more geometrico*, en la moral, para hacer de ésta una ciencia. “El primero en estar perfectamente consciente de esta innovación fue Pufendorf (1660), quien se dio clara cuenta de que ante todo era necesario limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles, al que se debe la opinión, repetida acriticamente durante siglos, de que en el estudio de las cosas morales sólo se puede alcanzar un conocimiento probable”. BOBBIO, Norberto. “El modelo iusnaturalista”. En: BOBBIO, N; BOVERO, M. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. Bogotá, F.C.E., 1997, p.13-145.

⁴⁶ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 214 ss.

generación de discípulos que, por intrincados caminos, terminaron en su mayoría participando en las luchas independentistas.

1. *El régimen universitario colonial*

Desborda el objetivo de esta presentación el dar cuenta de todos los “antecedentes coloniales” del sistema educativo republicano, pero desde el comienzo hay que señalar el carácter precario del sistema educativo colonial que heredaron los dirigentes de la Nueva Granada. Don Manuel Domínguez-Miranda, quien se ocupa de la recuperación del patrimonio bibliográfico de la filosofía en Colombia durante este período,⁴⁷ señala que

“El Nuevo Reino de Granada fue el único espacio de alta categoría administrativa dentro del Imperio Español que no contó con una *universidad pública*, es decir, establecida sin límite de tiempo, dependiente del Gobierno Central y con potestad para desarrollar todas las cátedras reconocidas en la época. En la Nueva Granada la universidad pública fue sólo un proyecto impulsado por algunos virreyes y otros funcionarios del Gobierno, durante los últimos cincuenta años del dominio español. Esto implicó que, durante todo el periodo colonial, la Educación Superior en el Nuevo Reino recayese directamente en manos de la Iglesia y, sobre todo, en las manos de la Ordenes Religiosas.⁴⁸ Los Dominicos (Universidad Tomística), los Jesuitas (Universidad Javeriana) y los Ermitaños de San Agustín (Universidad de San Nicolás de Bari)⁴⁹

⁴⁷ DOMÍNGUEZ-MIRANDA, Manuel. Profesor Emérito de la Pontificia Universidad Javeriana. “Presentación del Proyecto: *Hacia Una Historia Del Pensamiento Filosófico En Colombia 1620 – 2000*”. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales y Culturales, PENSAR..

⁴⁸ Anota Domínguez-Miranda: “Resulta relativamente frecuente hallar historiadores del pensamiento científico y filosófico en el Nuevo Reino que ven en este hecho un factor determinante de algunas de las limitaciones más pronunciadas del desarrollo científico y cultural de este Virreinato. Ven en este hecho una causa profunda del alto grado de aislamiento y enclaustramiento teórico que se advierte entre muchos de nuestros maestros universitarios, con respecto al pensamiento científico y filosófico de su época; aislamiento que, según tales historiadores, fue notoriamente muy superior al registrado comúnmente en Hispanoamérica. Es este, sin duda, un tema interesante que bien merece un estudio amplio y detallado que pueda arrojar plena luz sobre la extensión y la solidez de esa hipótesis. (Véase, por ejemplo, LÉRTORA MENDOZA, Celina. *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*. Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995, p. 21-31; MARTÍNEZ-CHAVANZ, Regino; et al. *La física: su historia y su filosofía. Historia social de la ciencia en Colombia*. Vol. VI, Bogotá, Colciencias, 1986, p. 81 ss; MARQUÍNEZ, Germán: “La escolástica colonial de los siglos XVI y XVII”. En: MARQUÍNEZ, G.; et al. *La filosofía en América Latina. -Historia de las Ideas-*. Bogotá, El Búho, 1993, p. 56-60, 86-89; muestran divergencias sobre el tema)”. DOMÍNGUEZ-M, M. *Hacia una historia del pensamiento filosófico...*, CD-ROM, p. 17.

Al menos, agregó, las razones geopolíticas son claras: el Nuevo Reino de Granada era una colonia de segundo orden, dedicada a la extracción del oro, en una época en la cual el patrón monetario era la plata, esa sí extraída masivamente de los dos grandes Virreinos, el de Nueva España (México), y el del Perú.

⁴⁹ Agregó M. Domínguez-Miranda: “Esta Universidad funcionó durante 77 años. Inició sus labores en

regentaron con suficiente autonomía sus propias universidades, pugnando por la hegemonía doctrinal y social y, por ello, marcando exageradamente y con bastante cautela sus diferencias dentro del campo, más bien estrecho, de lo que en esa época, se consideraba ortodoxo. El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Clero Secular), sin poseer propiamente el título de universidad, fue uno de los centros de estudios universitarios más prestigiosos del Nuevo Reino. También el Colegio de San Buenaventura (Franciscanos) y el Colegio-Seminario de Popayán (Jesuitas) -que entre 1744 y 1767 fue reconocido como universidad, con el nombre de Academia de San José-, desarrollaron cursos de nivel universitario durante muchos años. Después de la expulsión de los jesuitas (1767), se establecieron varias cátedras universitarias en el Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé, [convertido en institución pública]⁵⁰

Durante la Colonia, las Universidades de la Nueva Granada no se comportaban como instituciones de enseñanza, estaban diseñadas para ser apenas juntas examinadoras, dirigidas por clérigos de las principales órdenes religiosas que habían llegado en la época de la Conquista:

“Agustinos, Jesuitas y Dominicos tenían, entonces, el derecho de realizar exámenes con miras a la obtención de títulos. La orden de San Agustín sólo examinaba a los miembros de su propia comunidad en la Universidad de San Nicolás de Bari (creada en 1775); la Compañía de Jesús llamó a su Junta, Universidad Javeriana, y la de Santo Domingo, Universidad de Santo Tomás. Estas dos últimas lucharon entre sí para conseguir el privilegio exclusivo del otorgamiento de títulos, pero mediante intervención papal y real, en 1704, ambas instituciones quedaron facultadas para ofrecer grados universitarios. Con la expulsión de los Jesuitas, por orden de Carlos III, en 1767, esa prerrogativa quedó sólo en manos de los dominicos”⁵¹

1698 y fue suprimida por la propia orden agustiniana en 1775. Los primeros 41 años tuvo su sede en el mismo convento de los agustinos. En 1739 la universidad se trasladó a un local independiente del convento y vivió una época de apertura hacia las “ciencias útiles” y de crítica a los formalismos escolásticos. (Cfr., SALAZAR, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946; RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda María; O.P. *La Universidad en América Hispánica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 27)”. *Ibid.*

⁵⁰ DOMÍNGUEZ-M, M. “Presentación...,” p. 17.

⁵¹ YOUNG, John Lane. *La Reforma Universitaria de la Nueva Granada (1820-1850)*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/Universidad Pedagógica Nacional, 1994, p.29. “Tanto los jesuitas como los dominicos anhelaban tener una Universidad de Estudios Generales con todos los privilegios. De 1623 a 1701 transcurre un siglo de pleitos con la Universidad de Santo Tomás por el derecho a graduar. [...] El largo y penoso litigio concluyó con el Breve del Papa Inocencia XII en 1693, autorizando a los jesuitas la facultad de conceder grados no sólo en filosofía y teología sino también en cánones y leyes con la creación de la Facultad de Derecho en 1704. La igualdad de la Universidad de Santo Tomás y la Universidad Xaveriana había sido ya establecida *aquo iure* por el Consejo de Indias en 1701”. HERRÁN BAQUERO, Mario. “Fundación del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús y el Colegio de San Bartolomé en el Nuevo Reino de Granada”. *Memoria y Sociedad*. Bogotá, V. 3, No. 6, (abril, 1999), p. 107-123. Coinciden en este diagnóstico Renán Silva (*Universidad y Sociedad...*) y SALAZAR, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946; PALACIOS, Marco: “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo”. En: PALACIOS, Marco. *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999, p. 171, quien señala que las relaciones

Otro de los aspectos de esta precariedad fue el asombroso retardo -¡¡casi cuatrocientos años!!!- para la difusión de los impresos y de la imprenta en nuestro territorio. Domínguez-Miranda mismo lo señala así:

“La inmensa mayoría de las fuentes filosóficas -igual que las de las restantes disciplinas-, son producto de la actividad docente de los distintos centros de Estudios Superiores que funcionaron durante el periodo colonial, esto es: universidades, colegios mayores, colegios conventuales y seminarios. Todas las fuentes filosóficas de esta época, excepto una, impresa en Europa, son manuscritos. Esta característica que se prolonga hasta las primeras décadas del siglo XIX, (es decir, hasta trescientos ochenta años después de la invención de la imprenta), se debió a dos circunstancias íntimamente ligadas entre sí. La primera consistía en la imposibilidad práctica de ofrecer o de exigir a los estudiantes el uso de textos impresos para el estudio de las asignaturas que integraban el currículo. La utilización de un texto guía impreso era un recurso pedagógico que, a comienzos del siglo XVII, ya no era infrecuente en los centros de estudios superiores de Europa. Sin embargo, y pese al empeño de algunas órdenes religiosas para introducir esa práctica en las aulas de América,⁵² no fue posible lograrlo. Entre nosotros esa imposibilidad se originaba, por un lado, en la carencia de una imprenta local⁵³ y, por otro lado, en los

entre colegios y universidades religiosas (la Tomista, la Javeriana y la de San Nicolás) en el Nuevo Reino “aún son muy oscuras y enrevesadas”. Palacios sostiene que “En Santa Fe de Bogotá no se organizaron universidades públicas como las reales y pontificias de México y Lima, fundadas en el siglo XVI y autorizadas a adoptar las fórmulas autonómicas, corporativas y curriculares acordadas tres siglos atrás para Salamanca [...] Por el contrario, en la capital del Nuevo Reino surgieron dos modestos colegios, regentados por dominicos y jesuitas, cuyos egresados podían tomar los exámenes para obtener grados en las universidades dirigidas por las congregaciones. Los padres de Santo Domingo ganaron la delantera al encomendárseles el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario [que se orientó más a formar la burocracia civil], autorizando para enseñar derecho civil y canónico, y medicina, mientras los jesuitas debieron contentarse, al menos en un comienzo, con dispensar la enseñanza de gramática, la filosofía o “artes” y la teología en el Colegio-Seminario de San Bartolomé. Sin embargo, ganarían prestigio, influencia y clientelas por su maestría del latín y de las disputaciones [y por su racionalidad económica], por lo que en vísperas de los movimientos de independencia era una bien articulada red de colegios en las capitales de provincia [y de haciendas en las mejores zonas productivas -mineras, ganaderas y de frontera-]. *Ibid.*

⁵² RIVAS, SACCONI, José Manuel. *El latín en Colombia*. Bogotá, Colcultura, 1977, p. 89-91 (notas 1, 2, 3 y 4). “La práctica del *dictado* y las dificultades que ella entrañaban se hicieron sentir en toda la América Hispánica. Con el recurso a un texto impreso se buscaba que la clase fuera más activa y con mayor altura teórica que la usual en bastantes claustros. Se pretendía igualmente que el tiempo de estudio de los alumnos tuviese un carácter más reflexivo y menos memorístico. Más concretamente, se quería evitar que los profesores ocuparan la mayor parte del tiempo de la clase en dictar el texto, en lugar de dedicarlo a explicar a fondo los temas y a ampliar y comentar críticamente el texto impreso. Por otra parte, con ese recurso bibliográfico se garantizaba al estudiante un horizonte intelectual más amplio que el de sus cuadernos de apuntes. Los problemas del “dictado” se fueron acrecentando con el correr de los años y en proporción directa a la falta de competencia y de actualización científica o filosófica de los profesores”. [Nota de M. Domínguez-Miranda].

⁵³ “La primera imprenta que funcionó en el Nuevo Reino de Granada llegó a Santafé en 1737, enviada desde España al Colegio Máximo de la Compañía de Jesús (Universidad Javeriana) por el Procurador General de Indias para dicha Orden. Las primeras publicaciones aparecieron en 1738. El número total de publicaciones fue bastante reducido, lo mismo que el número de páginas de cada una de ellas.

elevados costos que suponía, tanto para las instituciones educativas como para los estudiantes, la importación de manuales impresos en el Viejo Mundo. Igual, o aún más costosa, era la importación de las obras de los grandes autores de la tradición o de los maestros escolásticos más famosos en los siglos XVI al XVIII. Por múltiples razones, la utilización de estas obras, o de fragmentos de ellas, como base de la clase de Filosofía o de Teología, resultaba aún más impracticable que la utilización de manuales impresos. La segunda circunstancia que se halla en la base de la proliferación de manuscritos universitarios (llamados *mamotreto*s) de Filosofía y de Teología, fue la funcionalidad y la eficacia que tales manuscritos demostraron durante más de siglo y medio en las labores de docencia, y además el notable influjo que ejercieron en el trabajo profesional de los graduados. Estos factores positivos debieron compensar, al menos parcialmente, los peligros que se pretendía sortear con la adopción de un libro de texto impreso”.⁵⁴

Tal es el exiguo medio en el que hace su irrupción el movimiento filosófico ilustrado en nuestro país.⁵⁵ Así que siendo modestamente empíricos, sólo cabe partir del dato adquirido, y decir a título provisorio, que en Colombia

“las luchas culturales que van de 1770 a 1800, luchas por la implantación de una universidad pública sustraída del dominio de las órdenes religiosas y de cierta categoría de letrados, y por la enseñanza de un conjunto de conocimientos tildados como

Las trabas que puso la Administración Estatal al funcionamiento de esta imprenta, su limitada capacidad y las dificultades técnicas y financieras que tuvo que afrontar, impidieron su desarrollo. La imprenta vuelve a funcionar en el Nuevo Reino, de un modo definitivo, en 1780, y fue entonces una imprenta montada por el Estado. No se conocen publicaciones impresas de Filosofía anteriores a la tercera década del siglo XIX. Cfr., HIGUERA R., Tarcisio. *La Imprenta en Colombia*. Bogotá, Imp. Nacional, 1970, p. 70-83”. [Nota de M. Domínguez-Miranda].

⁵⁴ DOMINGUEZ-MIRANDA, M. *Hacia una historia del pensamiento filosófico...*, CD-ROM, p. 16.

⁵⁵ Los trabajos sobre la filosofía, la educación y la cultura durante el período colonial en Colombia se hallan aún en estado “insular, fragmentario, parcial,” y más grave aún, no han hallado siquiera las preguntas, la dirección y sobre todo, “el planteamiento justo” (R. Silva); tal vez porque el peso de la actual identidad latinoamericana se forjó como pertenencia a todo trance a la Ilustración, lo cual nos ha minado la sensibilidad para entender por igual a las *epistemes* y formas culturales clásicas y barrocas, y a las *epistemes* y formas culturales indo y afroamericanas, a las que aún, en buena tradición ilustrada, seguimos considerando “medievales” y “premodernas”. Una doble barrera pues, ha bloqueado nuestra comprensión de la sociedad mestiza. Excepcionales y valiosos, permanecen trabajos como los del lamentado maestro COLMENARES, Germán. *Historia social y económica de Colombia, 1537-1719*. Medellín, La Carreta, 1973, e *Historia social y económica de Colombia, T. II, Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*. Medellín, La Carreta, 1979. También los estudios de: SILVA, Renán. *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Centro de Investigaciones, CIUP, 1984; ID, *Universidad y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá, Banco de la República, 1992. Asimismo, el proyecto colectivo de historia de la filosofía en Colombia (y en América Latina) que dirigen hace años Germán Marquínez Argote y Joaquín Zabalza; O.P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; et al. *La Filosofía en Colombia.-Historia de las Ideas-*. Bogotá, El Buho, 1997; *La Filosofía en América Latina*. Bogotá, El Buho, 1993; MARQUÍNEZ ARGOTE, G; BEUCHOT, Mauricio (dirs.) *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá, El Buho, 1996. La antología clásica sobre la filosofía colonial, GARCÍA BACCA, Juan David. (Selección, traducción e introducciones). *Antología del pensamiento filosófico en Colombia, [de 1647 a 1761]*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.

“filosofía moderna” (cuyo contenido preciso está por definirse), permitieron el agrupamiento y la unificación de una nueva élite intelectual que apoyándose en la propia legislación oficial se abrió paso por los estrechos claustros universitarios hasta llegar a controlar, no sin dificultad, la propia Corporación universitaria, convirtiéndose a través del proceso en uno de los principales agentes de difusión del pensamiento ilustrado. Se trató por lo general de *pequeñas luchas de resistencia* por el cumplimiento de una disposición que los favorecía, *por el uso de un texto que estimaban como la referencia de su saber*, por el control de los jurados de calificación académica y otros muchos litigios menores que permitieron no sólo la consolidación cultural del grupo, su homogeneización y el cambio de la propia “estructura de su sensibilidad”, sino, sobre todo, el reconocimiento de su *fuertza social*.⁵⁶

En el lapso de cincuenta años, y a través de estas luchas, fueron siendo desplazados poco a poco los manuales corrientes hacia la séptima década del ochocientos, los de Fray Juan de Santo Tomás y en especial el de Antonius o Antoine Goudin. Nuevos manuales aparecieron, como el de “Altieri, el del Genuense, el de Corsini, el de Jacquier, el de León, el de Eximeno”,⁵⁷ y claro, el de Christian Wolff. Pero, en especial, fue el de Lógica de Fortunato de Brixia o Brescia el que parece haber tenido mayor influencia sobre la primera generación de ilustrados.⁵⁸

2. La moderna filosofía

No será inútil desde ya traer a colación alguna información preliminar sobre el que será uno de los temas centrales de esta investigación: el canon y el método usados en los manuales de filosofía neotomista. Se trata de que el lector tenga presente, por ahora, que hasta el fines del siglo XVI la forma de exposición y enseñanza de la filosofía escolástica consistió en el desarrollo de *Comentarios*, en forma de Cuestiones,

⁵⁶ SILVA, R. *Universidad...*, 445-446.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 446. EXIMENO, Antonio (1729-1808). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁵⁸ Se conocieron en el Nuevo Reino las ediciones de WOLFF, Chrétien, *Cours de Mathématique qui contient toutes les parties de cette science mise à la portée des començants, traduit en français et augmenté considérablement par D**** [Charles Antoine Jombert de la Congrégation de Saint Maur, tome premier. À Paris, Quay des Augustins, 1747; De BRIXIA, Fortunato. *Philosophia mentis*. Imp. M. Rizzardi, 1749. Citados en: SILVA, R. “Universidad y Sociedad...,” p. 452-453. Circuló también el original latino *Compendium elementorum matheseos universae, in usum studiosae juventutis adornatis*. Genevae, Tournes, 1778. Cfr., LÉRTORA MENDOZA, Cecilia. *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*. Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995; SOTO ARANGO, Diana; et al. *La Ilustración en América Colonial*. Madrid, CSIC-COLCIENCIAS, 1995; NOBRE, Sergio. “La contribución de Christian Wolff en la popularización de las matemáticas en la primera mitad del siglo XVIII”. En: ARBOLEDA, Luis C.; OSORIO, C.; (Eds.). *Nacionalismo e internacionalismo en la Historia de las Ciencias y la Tecnología en América Latina*. (Memorias del IV Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología). Cali, Universidad del Valle, 1997, p. 113-121; QUINTERO ESQUIVEL, Jorge Eliécer. “La huella de Christian Wolff en la Educación Neogranadina”. *Revista Historia de la Educación Colombiana*. Tunja, RUDECOLOMBIA, No 2, (1999), p. 83-104, quien publica una versión castellana del “Discurso preliminar sobre el método que se utiliza para estudiar las matemáticas”, epitome del *more geometrico*.

generalmente alrededor de la Lógica, la Física -filosofía natural- y la Metafísica, las tres ramas de la ciencia filosófica según el orden aristotélico. La filosofía escolástica fue tomando luego la estructura de los *Cursus* y *Tractatus* de filosofía diseñados por los filósofos de la llamada “segunda escolástica”, esa renovación del tomismo ocurrida en los siglos XVI -el del Concilio de Trento- y XVII, de la cual fueron sus exponentes más conocidos los dominicos Tomás de Vio -cardenal Cayetano- (1468-1543), Juan de Santo Tomás (1559-1644) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), entre otros varios ilustres nombres.⁵⁹ De estos dos últimos arranca la tradición de estudiar, al lado de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, unos “*Cursus Philosophici*” organizados según cierta jerarquía “moderna” de las ciencias, distribuidas en cinco libros (tratados o capítulos): Lógica, Metafísica (Ontología), Cosmología, Psicología y Teodicea, y Moral.⁶⁰

La forma de exposición de la ciencia medieval difería del estilo de la nueva ciencia, pues en ésta la materia se hallaba organizada en Tesis y Conclusiones según el llamado “*more geometrico*” u orden sistemático que recurría a definiciones, escolios, advertencias, axiomas, corolarios y reglas; nueva forma de exposición al modo matemático que se fue generalizado en las Universidades europeas -laicas, católicas y protestantes- y llegó a su cima a partir de la reorganización racionalista del saber culminada por Christian Wolff a comienzos del siglo XVIII. Esos *Cursus*, abreviados y más menos adaptados al orden sistemático parecen haber sido el modelo de estos nuevos “Manuales de filosofía según la mente de Santo Tomás”, como el Brixia o el Jacquier,⁶¹ que empezaría a proliferar hacia fines del siglo XVIII.⁶² Así queda enunciado desde ya el enigma sobre “el carácter

⁵⁹ Cfr., MCCOOL, Gerald. *The neo-Thomists*. Marquette, University Press, 1994, p. 20.

⁶⁰ Justamente, el canon utilizado por el manual de Goudin era tardo-medieval, pues se dividía en: I: Logica minor, (*de methodo, de termino, de propositione, de argumentatione*); Logica major (*de universales, de ente rationis: de postprædicamentis, de argumentatione*); II: Physica generalis (*de ente mobili in comuni, de natura et causis entis mobilis, de proprietate entis mobilis*); III. Physica (*de anima*); IV. Ethica, Metaphysica. He tomado esta organización de la reedición del siglo XIX: GOUDIN, Antoine; O.P. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne, Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, 1886, [1691]*.

⁶¹ François Jacquier (1711-1788), autor de unas *Institutiones Philosophiae* (Valencia, 1800-1801), las que, junto al de Roselli, fueron los textos más utilizados en España durante el gobierno de Fernando VII. Tuvo más de diez ediciones españolas entre 1766 y 1815.

⁶² Por ello, se ha podido datar desde 1777 una primera “Summa” al modo “neotomista”, la de Salvatore Roselli. Sobre su importancia, cito *in extenso* a Schmidinger: “Esta obra de Roselli, la *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, [escrita a pedido del general de la Orden Dominicana, Tomás de Boxadors (1703-1780)] puede considerarse uno de los libros más influyentes de toda la filosofía neoescolástica en los siglos XVIII y XIX. Sustituyó a los manuales que se usaron anteriormente del dominico Pierre Godoy († 1677); *Disputationes theologiae*, Osmo, Venecia (1666-1672), Vincent-Louis Gotti (1664-1742); *Theologia scholastica-dogmatica iuxta incutem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum*, Venecia 1727-1735 [1750², 1783³], Antoine Goudin (1639-1685); *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata tomis IV comprehensa*, Lyon 1672 [Orvieto, 1859⁸] y Charles-René Billuart (1685-1757); *Summa Summae Sto Thomae sive compendium theologiae*, 6 T, Lieja, 1754 [numerosas ediciones]. Pero también los otros manuales en curso de Pierre Barbay (1625-1664), Kaspar Sagner; S.J. (1720-1781) [“manual ecléctico” de tendencia wolfiana, utilizado en el Colegio Alberoni de Plasencia. O.S.],

eclectico” de esta escolástica, llamada también “escolástica racionalista” o “escolástica wolfiana”, la cual pareciera haber sido la fuente del canon y del método seguidos por los manuales neotomistas.⁶³

Sigismund von Storchenau; S.J. (1713-1797) o Fortunato de Brescia; O.F.M. (1701-1754) quedaron relegados por ella en gran parte a un segundo plano. Además, [el manual de Roselli, reeditado por tercera vez en Italia entre 1857 y 1859] constituye el patrón de numerosas obras que se propagaron mucho hasta el siglo XX. Citemos como ejemplos las siguientes: las *Institutiones philosophicae* de V. Buzzetti y A. Testa, la *Ontologia y Theologia naturalis* (editado por el padre Dezza, Milán, 1941/45) de Serafino Sordi; S. J.; (1793-1865) y la *Summa philosophica* (3 V., Roma, 1817 [Paris, 1926¹⁷] de Tommaso Maria Zigliara; O.P.; en España, donde salió a la luz en 1788 en Madrid, la *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis auribus hujus temporis accomodata* (Valencia, 1817 [numerosas ediciones]) de Felipe Puigserver; O.P. y la obra *De vera ac salubri philosophia libri X* (Gerona, 1852) de Antonio Sendil; O.P. A esto hay que añadir las adhesiones explícitas a ella de Zeferino González y Gioacchino Ventura di Raulica”. Cfr., SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana...* T. 2, p. 75. R. Aubert informa que además de la edición de 1777, “una segunda edición apareció en 1783 y hubo una tercera entre 1857 y 1859. En España hubo una edición en 1788. Un observador del siglo pasado, el [cardenal Zeferino] González, estimaba que su influencia, sobre todo en los medios dominicanos, había sido importante, tanto a fines del siglo XVIII como en los primeros decenios del XIX”. 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. 17-18, nota 3. Desde el punto de vista filosófico, de esta Summa de Roselli se ha dicho que “presenta un tomismo sólido, abierto al pensamiento moderno pero muy opuesto al eclecticismo de la escolástica cartesiana o wolfiana.” AUBERT, R. “Le contexte historique...”, p.17. Aubert cita a E. I. Narciso, quien ha rescatado la figura de Roselli afirmando que su obra presenta ciertos límites, pues aunque “muestra mucha erudición, [...] se siente mucho que repite - no revive ni reaviva- una antigua filosofía”. NARCISO, Enrico Ignacio. *La "Summa Philosophica" di Salvatore Roselli e la rinascita del Tomismo.* Roma, Pontificia Università Lateranense, 1966 (Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo, 2 V). Por su parte Schmidinger, dice que “por lo que respecta a la importancia filosófica de la obra, discrepan mucho las apreciaciones [...] Hasta hace poco predominaba la opinión de que el tomismo de Roselli no superó la escolástica racionalista del Barroco tardío. Se le atribuía, por eso, poca originalidad. Pero desde la investigación de E. I. Narciso; O.P., [...] se pudo demostrar que Roselli se apartó conscientemente de la escolástica de su tiempo, que *oscilaba eclécticamente entre la tradición y el racionalismo*. Y lo más importante es que lo hizo recurriendo expresamente a Santo Tomás. Esto significa que su *Summa philosophica* puede ser considerada como una gran obra *de tradición tomista auténtica*”. SCHMIDINGER, H. “El debate...”, p. 75-76. ¡La Querrela de los Textos no cesa de envolvernos en sus laberintos!!!.

⁶³ Cfr., SCHMIDINGER, Heinrich. “ ‘Escolástica’ y ‘Neoescolástica’: historia de dos conceptos”. En: CORETH, E., *op. cit.*, p. 23-50. Abelardo Lobato señala que en el período del neotomismo que denomina “formativo” (1870-1924 ±) “la producción más típica [...] la encontramos en los *cursos de filosofía*. Es el primer intento de hacer una síntesis de la doctrina tomista. Existía una tradición ya vigente. Desde Juan de Santo Tomás los tomistas disponían de un modelo, que había sido imitado tantas veces. Los profesores necesitaban un curso para sus alumnos, los estudiantes pedían un manual. Zigliara, como Mercier y del Prado o Hugon escriben sus cursos de iniciación a la filosofía. Hay cursos para todos los gustos, conforme han sido la preparación y la capacidad de los maestros”. LOBATO, Abelardo; O.P. “Tomismo y antitomismo a lo largo de cien años”. En: D'AMORE, Benedetto O.P.. (ed.) *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris...*, p. 110.

Y bien, retomando la discusión neogranadina sobre el manual del Brixia, Silva esboza un juego de hipótesis para explicar el éxito de un “filósofo al que difícilmente se halla hoy en alguna Historia de la Filosofía”. En primer lugar, la “Lógica del Brixia”, gracias a su respeto por la tradición anterior y de la antigüedad, habría permitido a los intelectuales locales no sentirse demasiado aterrados al lanzarse a la innovación en el saber y en la cultura: tal la posición de Brixia frente al silogismo, “al que no ‘pulverizaba’ sino que en cierta manera ‘suavizaba’ con su llamado al ‘evítese la prolijidad’ que es tan repetido por los maestros y escolares en Santafé”.⁶⁴ En segundo lugar, se diría que el Brixia era un *punte*, no una separación, frente al saber retórico, es decir, frente a la antigüedad clásica, “a Cicerón, Quintiliano, Plinio y a los Padres de la Iglesia, a todos los que de paso convierte en defensores de la ‘moderna filosofía’ por la que propugna; hecho importante porque las ‘humanidades’ (la antigüedad clásica) habían sido una de las fuentes más constantes de identificación de la intelectualidad local”.⁶⁵

Pero “el Brixia” habría llegado a ser verdadero “caballo de batalla” de los nuevos intelectuales por dos cosas en particular: por su relación con la *autoridad* y por su ideal de *método*. En cuanto a lo primero, el “viejo” manual de Goudin predicaba una adhesión a la doctrina de Santo Tomás basada en los prestigios de su origen (“es casi divina e infusa”) y en la fuerza de la autoridad del magisterio eclesiástico (“los Papas, los teólogos, las Órdenes religiosas y algunas Universidades -París y Salamanca- la han consagrado”). Frente a esto, el Brixia operaba un verdadero desplazamiento

“con su llamado a que nada se admitiera “sin las pruebas, por pequeñas que estas puedan parecer...”, con su proposición de una nueva forma de relación con los textos y con la lectura, pues hay que leer “pero con cuidado, casi como penetrando en la inquietud del escritor”, comprendiendo claramente los términos, con “ideas claras y distintas”, y convirtiendo el propio texto en un objeto de búsqueda, pues “el libro de cualquier manera ha de investigarse cuidadosamente”.⁶⁶

El Brixia también afirmaba que “en toda disciplina conducida rectamente, en primer lugar están los hechos”; sostenía que el hombre debe liberarse de las “preocupaciones” y las opiniones erróneas adquiridas “por haberlas tomado de malos libros o ya sea por el uso de vivir con el pueblo”. Y *tertio*, el Brixia era *liberador*,

“y este es el punto verdaderamente capital, con su proposición de lo que los ilustrados llamarían el “*método ecléctico*”, pues “los autores deben cotejarse entre sí mutuamente, estableciendo cuáles difieren de la cosa, así como también los que enseñan el mismo dictamen, y del mismo modo los que lo defienden...”; a lo que Brixia agregaba el “derecho de hacer pública la verdad”, lo que debió haber significado localmente una defensa de la escritura y del pensamiento, ya que se trataba de un derecho que

⁶⁴ SILVA, R. *Universidad y Sociedad...*, p. 453.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 454.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 455.

comprometía a todos, no sólo a aquellos prestantísimos que tienen fama”, sino también a aquellos otros “de escaso nombre”, esos individuos corrientes que podían ser iguales a cualquier catedrático o escolar en Nueva Granada”.⁶⁷

En este contexto el “método ecléctico” significaba oponer al principio de *autoridad por el autor*, un principio de *elección por la veracidad* entre varias doctrinas. El Plan de Estudios de 1774 explicitó la noción de elección de “todo lo bueno y de lo que se hallare más conducente en los autores modernos, operación que se hace a la par de la de “*purgar* la lógica y la metafísica de cuestiones inútiles y reflexas”.⁶⁸ El principio que funda esta novedad es el de que la elección “debe ser libre y gobernada por el peso de la razón”, pues resulta ser ésta la única manera de convertir y desterrar “las escuelas de partido” que lograban siempre “alinear a los colegiales en torno a uno u otro de esos centros de poder llamados comunidades religiosas”.⁶⁹ Este principio filosófico de elección o *método ecléctico*, se vuelve también un principio pedagógico para catedráticos y cursantes (“proceder en todo sin formar empeño de sostener determinado dictamen”), principio cuyas implicaciones se revelarán de más en más políticas, pues “la ‘filosofía útil’ se desdobra en dos dimensiones fundamentales que son su contenido: *la apropiación de la naturaleza y un saber mundano para la vida en sociedad*”.⁷⁰ Es decir, una *ciencia* y una *ética*. Ciencia y ética “nuevas”, dado que la introducción de las matemáticas y la física se consideraban incompletas “si por último se ignora en qué consiste la suma felicidad del hombre”,⁷¹ la cual se resumía en un decálogo convertido en “sentido común” ilustrado: la utilidad pública, la felicidad y prosperidad del Estado, el provecho de la Religión, del Estado y generalmente de todos los vasallos.⁷²

Lo que quiero señalar con estas referencias es cómo, a través de ésta y las sucesivas “Cuestiones textos”, se verá irse constituyendo poco a poco, un nuevo *régimen de verdad*, régimen llamado “moderno”, “liberal”, “no-dogmático”, “abierto”, de “libre examen y discusión de ideas”. Las nuevas élites ilustradas serán las portadoras de esa lucha por la “libertad de pensamiento y de conciencia”, y la formación de un Estado “moderno” será legitimada al constituirse éste en la garantía irreversible de las libertades públicas.

⁶⁷ *Ibid.* Silva señala además que este es un punto de coincidencia entre el texto de Brixia, los otros textos que se utilizaron bajo el nombre de “Lógica” o “filosofía moderna”, y el otro gran texto del período: el curso de matemáticas de Christian Wolff.

⁶⁸ *Método provisional e interino de los estudios que han de observar los colegios de Santafé por ahora y hasta tanto que se erige universidad pública o su Majestad dispone otra cosa*. Biblioteca Nacional de Colombia. (B.N.C.) Sala Libros Raros y Curiosos. Manuscrito No. 202, Folio 2V., cit. en SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 193. En 1779, cuando se echa atrás este Plan, se conservará la pequeña fórmula de dejar al arbitrio oral de los catedráticos la “crítica y expurgación de lo útil e inútil”. Señala Silva que “en la dura batalla de poderes [...] esta minúscula rejilla será retorcida en todas las direcciones posibles y aparecerá como una puertecilla pequeña e incómoda a través de la cual, en el marco rígido del plan del 79, se colará y hará frente a un nuevo saber”. *Ibid.*, p. 220.

⁶⁹ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 193.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁷¹ *Método provisional...* F 4v., *op. cit.*, p. 203.

⁷² SILVA, R. *Universidad y Sociedad...*, p. 458.

Para los *novatores* se trataba, entonces, de la introducción de un “orden de las razones”, es decir, de incorporar un uso metódico de la razón, lo cual se traduce, para esta concepción clásica, en una *formación del juicio y el entendimiento*, tarea de la que se ocupaba la ciencia de la lógica. Pero para los “nuevos filósofos”, esta lógica ya no podía ser la lógica escolástica del silogismo a la que llamaban despectivamente “el ergotismo”, sino “de una nueva concepción de la lógica definida ahora por su relación con las matemáticas”, lo cual aparejaba una revaloración del método de inducción.⁷³ Justamente, el valor del manual de Wolff era tanto esto, como el de introducir otra física, la newtoniana, alejada de la consideración peripatética de los mundos finitos y jerárquicos; nueva física que privilegiaba la observación de la naturaleza y el análisis matemático, o como se decía entonces, la *experiencia* y la *razón*. En términos más técnicos, se trataba del comienzo (local) de ese proceso (global) de modernización epistémica y política conocido como “La Ilustración”. Espero, con estas pocas pinceladas, haber podido mostrar que esta fabulación criolla de 1791 permite sintetizar, al modo alegórico del arte, los elementos del rompecabezas de la *modernización cultural* que, con creciente complejidad, no cesará de redefinir los campos y las fuerzas de la batalla entre la Iglesia y el Estado por hegemonizar sobre la formación intelectual de la juventud letrada colombiana, a lo largo de los siglos XIX y XX.

Y por fin, para cerrar esta viñeta, quisiera retener dos rasgos de la Fábula que me parecen decisivos. El primero, su carácter emblemático: nuestro canónigo, así haya advertido con sorna en su preámbulo que “aquí no introducimos una cuestión de política sino de Filosofía, y no hacemos la historia particular de un reyno, sino la general de los modos diferentes con que hoy piensan los doctos en orden al *método de los estudios*”, tiene el honor de haber creado el arquetipo literario de una serie de querellas intelectuales y políticas de *Antiguos y Modernos*, que se sucedieron en Colombia, en espasmódico eco de las batallas del mundo letrado occidental, a lo largo de los siglos XIX y XX, alrededor de dos puntos que parecieron vitales: la escogencia de textos y el método de estudios a ser utilizados en el sistema de educación.

Querellas conocidas con el nombre genérico de “Querellas de los Textos”, o “Cuestión Textos”,⁷⁴ honrando el nombre que diera en 1870 uno de sus protagonistas al que probablemente fue el más sonado debate nacional por los manuales, en el contexto de la mayor reforma educativa liberal que viera nuestro siglo XIX; el mismo año en que se libraba la “última batalla del pontificado” para defender las puertas de Roma,⁷⁵ y sólo nueve años antes de la promulgación de la encíclica con la cual se ordenó restaurar la

⁷³ SILVA, R. “La Reforma de Estudios...”, p. 196, 220.

⁷⁴ ROJAS, Ezequiel. “Cuestión Textos” (Artículos publicados en *El Liberal*, de Bogotá, en 1870). En: ROJAS, Ezequiel. *Escritos Éticos*. (Reproducción facsimilar del Vol. II de *Obras del doctor Ezequiel Rojas*, editadas por su discípulo Ángel María Galán. Bogotá, Imp. Especial, 1882). Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1988, Biblioteca Colombiana de Filosofía, No. 13.

⁷⁵ Expresión cara a POULAT, É. Cfr., *Le catholicisme sous observation...*, p. 251; «La dernière bataille du pontificat de Pie X». *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Rome, No. 1, (1971), p. 83-107.

filosofía de Santo Tomás de Aquino como respuesta del mundo intelectual católico al “mundo moderno”.

Y como segundo rasgo, retengo la virtud literaria de la Fábula para captar -en su doble dimensión universal y local-, tanto lo *esencial* como lo *ambiguo* del conflicto que la “modernidad ilustrada” emergente planteaba al estable “orbe católico” en el orden intelectual. Lo esencial, que a través de una Querrela de Antiguos y Modernos, manifestada en esta ocasión como polémica sobre cuáles manuales y métodos debían adoptarse para la filosofía -que en ese entonces era aún la Ciencia, al modo medieval-, querrela para *modernizar* los saberes que parecían ya inútiles ante la ciencia adveniente: era la cuestión epistemológica global. Lo ambiguo, es la minuciosidad barroca con que la Fábula describe eso que Duquesne llamó la *machinaria ecléctica*, y que a los ojos del historiador hace visible todo el andamiaje de saber y poder puesto en obra para lograr el triunfo de uno de los bandos, el *moderno*, sin producir destrozos demasiado graves, y sin propiciar, al menos en esta ocasión, fracturas institucionales y sociales demasiado peligrosas: era la cuestión política local.⁷⁶

⁷⁶ 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, inspirado en J. Baudrillard: “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”. BAUDRILLARD, Jean « Modernité ». En: *Encyclopaedia Universalis*. (1980) Tome 11, p. 139, col 1-2. Cabe pensar que cada época histórica, según la periodización occidental, ha tenido su “modernidad”: el Neolítico lo fue para el mundo “prehistórico”, el Imperio Romano para la Antigüedad Clásica, el Gótico para la Edad Media. Y no sobra recordar que hasta el siglo XV, el catolicismo ya había sido factor importante en dos de esas “modernidades”. Ahora bien, el sociólogo de la ciencia, B. Latour, ha destacado que en la serie rasgos de la modernidad, hay un grupo de “caracteres asimétricos”, paralelos y correlativos a sus atributos ideales de “racionalidad, libertad, secularidad”: propone definir toda modernidad no como una esencia, sino como un *dispositivo histórico de modernización*, distinguible por dos características: “Todas las definiciones de modernidad implican de cualquier manera, el paso del tiempo. Con el adjetivo moderno, se designa un régimen nuevo, una aceleración, una ruptura, una revolución del tiempo. Cuando las palabras moderno”, “modernización”, “modernidad” aparecen, se define por contraste un pasado arcaico y estable. Además, el término se halla siempre lanzado en el curso de una polémica, en una querrela donde hay ganadores y perdedores, *Antiguos y Modernos*. “Moderno” es entonces doblemente asimétrico: designa una fractura en el paso regular del tiempo; designa un combate en el que hay vencedores y vencidos”. Esto implica, agrego, un acto epistémico, redefinir la Tradición, y un acto político, eliminar los agentes de la Tradición. Cfr.,

¿Hubiera podido tal vez imaginar nuestro buen Duquesne que, casi un siglo después del Plan de Estudios del fiscal Moreno y Escandón, los manuales de “filosofía escolástica”, autodenominada esta vez “neo-escolástica o “neotomista”, volverían a ser utilizados por la intelectualidad católica, en lucha contra el “mundo moderno” de los siglos XIX y XX? Cuestión política global. Y, ¿hubiese podido imaginar además, que estos manuales, introducidos en su país hacia 1865, se convertirían poco después en los textos oficiales de enseñanza de filosofía del sistema educativo de la futura República de Colombia? Y más complicado aún, ¿le hubiera sido dable imaginar que tales textos se mantendrían en tal posición prácticamente hasta 1965 y aún después, lo cual hace, *grosso modo*, una presencia continua de cien años, poco más o menos? Cuestión epistemológica local.

II. 1810-1991: EL PAÍS DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS

Para poder situar al lector en tan gigantesco salto, esbozemos, en sus trazos más gruesos, el contexto histórico en el cual se desarrolló el movimiento político-religioso colombiano a lo largo del siglo XIX.

A. 1886-1991: ¿Religión oficial o religión nacional?

Pues bien, el intrincado ascenso de los conservadores -“los Antiguos”- a partido de gobierno se había iniciado a fines de la década de 1870, cuando una alianza entre un sector liberal *independiente* y otro del partido conservador, condujo un movimiento autoproclamado como “La Regeneración” (1886-1903) -epíteto de estirpe sociológica comtiana, retomado acá en tono de restauración católico-conservadora-, movimiento que habiendo triunfado en 1886, se prolongó en el régimen político de la llamada Hegemonía Conservadora hasta 1930.⁷⁷ En 1886, se procedió a la promulgación de una constitución política que se oponía punto por punto a su fenecida antecesora, la Constitución de 1863, liberal, federalista a ultranza, parlamentarista, laica y promotora del *laissez-faire* en todos los niveles -desde el librecambismo económico y la libertad de enseñanza, hasta el libre porte y comercio de armas-. La Constitución “regeneradora” fue no sólo presidencialista, centralista y autoritaria, sino confesional católica, y dio pie a la firma de un Concordato con la Santa Sede para “cerrar” de forma definitiva “la cuestión religiosa” que había asolado la Nación prácticamente desde las guerras de Independencia en 1810.

LATOURE, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte, 1994, p. 20.

⁷⁷ “Curiosa y original fórmula en América Latina, la *Regeneración* integró principios de liberalismo económico, intervencionismo borbónico, antimodernismo del corte del papa Pío IX, y un nacionalismo cultural hispanófilo”. PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad...*, p. 46-47.

Bajo esta Constitución -escrita y firmada por los dos líderes de la alianza, el liberal independiente y “positivista spenceriano” Rafael Núñez,⁷⁸ y el conservador “tradicionalista” Miguel Antonio Caro,⁷⁹ el Estado colombiano reconoce la religión católica como “religión de la nación” en virtud del “incuestionable hecho social de que el catolicismo es la religión de la mayoría de los colombianos”, y establece que los “Poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social y se obligan a protegerla y hacerla respetar [...] conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas” (art. 38).⁸⁰ Pero ello nunca significó que fuese estatuida como religión oficial del Estado, pues éste se declaraba neutral en religión y establecía la tolerancia de cultos (art.39). Esta distinción estrictamente moderna ha sido sistemáticamente olvidada o subvalorada por los analistas que pretenden denunciar la Constitución de 1886 como “teocrática”, o como un “régimen de cristiandad” a secas, y ha dado lugar a no pocos malentendidos históricos e historiográficos hasta hoy.⁸¹

Mi tesis es que esta Constitución es una invención bifronte, que desde su nacimiento propició una nefasta ambigüedad. Así, según la interpretación católica intransigente de Caro, se trataba justamente de un mecanismo jurídico para asegurar la libertad de la Iglesia frente a aquel,⁸² lo cual era la mejor situación jurídica que una Iglesia nacional ultramontana podía negociar frente a un Estado nacional decimonónico. Igual opinión sostuvo en correspondencia reservada el Delegado Apostólico para Colombia, Giovanni Battista Agnozzi, que parece expresar la posición oficial de la jerarquía eclesiástica.⁸³ Pero de otro lado, la Constitución, en sentido

⁷⁸ NÚÑEZ, Rafael (Cartagena, 1825-1894). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁷⁹ Miguel Antonio Caro (1845-1909), fue sin duda el más destacado intelectual católico colombiano del siglo XIX. Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁸⁰ CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Edición oficial, Imprenta de Echeverría Hnos., 1886.

⁸¹ Tal me parece ser la afirmación de que “La Constitución de 1886 es racional demoliberal en apariencia y escolástica en la realidad”, sostenida en: GALVIS ORTIZ, Ligia. *Filosofía de la Constitución de 1886*. Bogotá, s.e., 1986, esp. p. 223 ss.

⁸² Cfr., CARO, Miguel A. En: *Antecedentes y debates de la Constitución de 1886*. Bogotá, Minerva, 1914, p. 141-158 (Trae como anexo las observaciones de los Delegados apostólicos de la Santa Sede sobre el Concordato colombiano). El hecho de que estos debates se vuelvan a publicar en 1914 prueba que el debate sobre si “el catolicismo era o no religión oficial” es recurrente.

⁸³ Ver, por ejemplo, la nota que el Delegado Apostólico en Colombia, J. B. Agnozzi, enviaba al Vaticano acompañando el proyecto de Constitución de 1886 (*Diario Oficial*. Bogotá, n° 6683; Mayo 22 de 1886): “N° 320. Progetto de Nuova Costituzione per questa repubblica: Vari articoli delle predette bene resguardanti la Religione, el Clero e le relazioni tra la Chiesa e lo Stato loro proposti un senso molto più favorevole, secondo la promessa che io ne aveva ricevuto, tanto ché nell'articolo 33 se dichiara, che la Religione Cattolica, Apostolica, Romana é la religione della nazione, e le Autorità Civile le protegeranno, e la foranno rispettare (quale essenziale elemento del ordine sociale)[subrayado en original], disposizione bien esplicita e pratica senz'ombra alcuna de dependenza della Chiesa dallo Stato. E cosí de altro articolo: per ora me limito a questa generale osservazione, poiché el Progetto é attualmente al secondo dibattimento...” G. Battista AGNOZZI, Delegato Apostolico en Colombia; al Card. JACOBINI, Srío. de Estado del Vaticano; Bogotá, 23/05/1886; en *Archivio Segreto Vaticano*. (A.S.V.) Segr. Stato 1886 # 251; fasc. 1, f. 57.

estricto, instituía la tolerancia de cultos (art. 39), -en tanto no atentaran contra la moral y las costumbres- y a su vez buscaba evitar la ingerencia de la Iglesia en los asuntos públicos: lo cual generó la interpretación paralela de parte de su coautor R. Núñez, de que se había alcanzado un logro moderno:

“El artículo 41 de la Constitución, que dispone que la enseñanza pública oficial se organice en concordancia con el Catolicismo, es simple derivación del *libre predominio exclusivo* que ejerce esa religión en las conciencias del Pueblo Colombiano. [...] El Poder Eclesiástico, sin otras armas en lo sucesivo que las de la *persuasión*, tiene por órbita inexorable el *asentimiento común*. Su gobierno será, por tanto, de verdadera opinión, puesto que no tiene, para desvirtuar esta opinión, ninguna de las *influencias seductoras o coercitivas* de que disponen los gobiernos civiles. Es pura jactancia el suponer *a priori* que ese poder espiritual sea necesario embarazo de la verdad, porque tal afirmación supone que hay otro *criterio* -y criterio infalible- con qué reemplazarlo y juzgarlo. Sin premeditación hemos tocado el punto supremo...”⁸⁴

Como buen sociólogo de la escuela spenceriana, Núñez diagnostica como un *hecho cultural* la llegada de la sociedad colombiana al umbral de la era moderna donde la circulación del pensamiento es regida por la *opinión pública*, no impuesta por instituciones -como el Estado o la Iglesia-; es decir, constata el advenimiento para el país, del momento en que las creencias empezarán a afirmarse por asentimiento colectivo y no por imposición o engaño nacidos de indebidas alianzas entre el poder espiritual y el temporal.

La doble interpretación no ha podido ser más paradójica. Pero lo que no fue ambivalente fue el Concordato firmado en 1887 con la Santa Sede: por él se entregó el manejo del sistema de instrucción pública nacional y las misiones de indígenas a la Iglesia católica, situación jurídica que persistió en sus líneas básicas, a despecho de reformas y matices, hasta la actual Constitución firmada en 1991.⁸⁵ El Concordato sentó las bases de una reforma del sistema de instrucción pública en estos confesionalísimos términos:

“Art. 12: En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión Católica.

Sobre Agnozzi, Giovanni Battista (Mogliano, 2/08/1821-Bogotá, 4/02/1888), Ver *infra*, nota 217, y Anexo N° 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁸⁴ NÚÑEZ, Rafael. “El renacimiento y la libertad religiosa” En: *La Reforma política*. Bogotá, Imp. de la Luz, 1888. (Reedición, Bogotá, El Áncora, p. 86-87).

⁸⁵ LAROSA, Michael J. *Cleavages of the Cross. The catholic Church from Right to Left in Contemporary Colombia*. June, 1995 (Ph. D. Dissertation, University of Miami.), p. 28. [Editado en castellano bajo el título: *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá, Planeta, 2000].

“Art. 13: Por consiguiente, en dichos centros de enseñanza los respectivos ordinarios diocesanos ya por sí, ya por medio de delegados especiales, ejercerán el derecho, en lo que se refiere a la religión y a la moral, de inspección y revisión de textos. El Arzobispo de Bogotá designará los libros que han de servir de textos para la religión y la moral en las universidades, y con el fin de asegurar la uniformidad de la enseñanza en las materias indicadas, este Prelado, de acuerdo con los otros Ordinarios diocesanos, elegirá los textos para los demás planteles de enseñanza oficial. El Gobierno impedirá que en el desempeño de asignaturas literarias, científicas y en general, en todos los ramos de la instrucción se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la Iglesia.

“Art. 14: En el caso de que la enseñanza de la religión y la moral, a pesar de las órdenes y prevenciones del Gobierno, no sea conforme a la doctrina católica, el respectivo ordinario diocesano podrá retirar a los profesores o maestros la facultad de enseñar tales materias”.⁸⁶

En efecto, la situación era técnicamente, en el orden jurídico, la de tolerancia de cultos por parte del Estado -que se apoya en el reconocimiento -liberal- de la libertad de conciencia, pero amparando a su vez una hegemonía monoreligiosa en el orden de la Nación. En dos palabras: el Estado se declara neutro en religión, pero el catolicismo es protegido porque reside en la Nación. La paradoja a la que me he referido al comienzo consiste en que para los conservadores intransigentes, esta situación constitucional consagraba un estado de cosas moderno *en términos institucionales* pero asegurado en favor del catolicismo en *términos socio-culturales*, mientras que, para los liberales radicales, haciendo caso omiso de la legalidad constitucional, esta misma circunstancia era vista como un retorno *de facto* al pasado, al autoritarismo político fundado en el dogmatismo religioso. Pero hubo una tercera línea, que me interesa acá de modo particular, la línea moderada formada por liberales independientes, católicos liberales, y católicos moderados, para quienes se trataba del triunfo de una inteligente estrategia modernizadora: de un lado, se utilizaba el catolicismo como cemento cultural y político para la unidad nacional, principio de Orden Moral, anclado en la apelación a un “alma”, una “tradición popular”, un “sentido común” que había sido contraproducente violentar con liberalismos doctrinarios, pero sobre el cual el Progreso de las ciencias positivas y la educación iría aclimatando un equilibrio racional frente al dogmatismo religioso: desde entonces, en la bandera y el escudo nacional ha quedado estampada hasta hoy la doble consigna: “Libertad y Orden”.

A mi ver, lo que tanto Caro como Nuñez hacían, lo que les daba un suelo común, era el reconocimiento de unas nuevas condiciones o reglas de juego, y era que esta Tradición se vería regulada por las leyes de la libertad de conciencia, el fuero privado y

⁸⁶ “Convenio entre León XIII y el Presidente de la República de Colombia”. (Dic. 31, 1887). En: Conferencias Episcopales de Colombia desde 1908 hasta 1930. Conclusiones, normas, resoluciones y acuerdos compilados por orden alfabético. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1931, p. 144-146. Reeditado como “Concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia”. En: *Conferencias Episcopales de Colombia*. T. I, 1908-1953. Bogotá, El Catolicismo, 1956, p. 519-530.

el “libre mercado” de las creencias, en un espacio gobernado y civilizado a su vez por un principio de verdad y racionalidad que no podía ser otro que el de la *Ciencia*: he aquí lo que Núñez quería decir con esa paradójica expresión, el “libre predominio exclusivo del catolicismo en las conciencias”. Por ello confiaba en que, en el orden de lo que hoy llamaríamos “la cultura”, los instrumentos para asentar cualquier doctrina en la *opinión pública* de la sociedad colombiana, iban a ser los de “la *persuasión* y el *asentimiento común*”, y no los de “la *seducción* o la *coerción*”, administrados por los poderes temporal o espiritual. Incluso para un postura tradicionalista como la de Caro, que pretendía proteger a la Iglesia de la ingerencia gubernamental -salvo durante su propio período de gobierno, como veremos- era vital asegurar este estado de cosas liberal, que podría definirse con una fórmula: que toda idea, incluso el dogma, tenía que ser aceptada libremente, con argumentos de razonabilidad y aún de cientificidad.⁸⁷

Así, si se examina en detalle la organización que se dio al sistema educativo de este período, hay que explicar por qué el sistema se llamó “de Instrucción Pública”, y no de Educación: en dos palabras, esto obedecía a la institucionalización de una separación típicamente moderna, entre lo “técnico” y lo “ético”: se concebía que la Educación era la resultante de dos componentes: la Instrucción (los conocimientos) y la Formación (los valores morales). Liberales *laissezfairistas* y tradicionalistas ultramontanos, por vías divergentes, llegaron a coincidir, a fines del siglo XIX, en el rechazo a lo que, con M. A. Caro, se llamó “el Estado Docente”, el Estado que se atribuía el derecho de “definir en lo dogmático y en lo científico”, como cuando el proyecto educativo liberal pretendía imponer una escuela laica.⁸⁸ Así, la racionalidad constitucional de 1886 estableció que la *formación* no podía ser de competencia del Estado, al que sólo le concernía el fomentar lo concerniente a la *instrucción*. De modo que el sistema de Instrucción Pública dejaba lo práctico-cognoscitivo para el ámbito de lo público y lo ético-religioso se reservaba para el fuero privado (de las conciencias y de las familias), en buena filosofía liberal. Lo que no era liberal, fue el que la Iglesia se hiciese reconocer como la depositaria cultural de la moral individual y colectiva, y como guardiana del “alma” nacional, recibiendo en cesión el derecho del Estado a la formación ético-filosófica de los ciudadanos. De este modo, si un individuo escogía “libremente” acudir al sistema oficial de instrucción, allí hallaría estatuidas, al lado de las ciencias y técnicas, las creencias y valores “nacionales” del “pueblo colombiano”.

⁸⁷ Ya desde 1870, en una discusión sobre Textos de filosofía, que será central en esta investigación, Caro había ya detectado la inevitabilidad del liberalismo, y a la vez su profunda ambigüedad: “Mientras que el mundo liberal se agita porque en un concilio de obispos que van a definir dogmas que *los cristianos hemos de creer por nuestra libre voluntad*, se piensa en declarar infalible al Papa en las cuestiones relativas al mismo dogma, el senado liberalísimo de los Estados Unidos de Colombia acaba de declarar y pretende imponer a la juventud, por la fuerza, la infalibilidad del materialista Destutt de Tracy y del Epicuro inglés Jeremías Bentham”. CARO, Miguel Antonio. “Un proyecto de ley absurdo”. En: *El Derecho*. Bogotá, Serie 2ª, n° 40, (jun. 24, 1870), p. 157-158.

⁸⁸ CARO, Miguel Antonio. “El Estado Docente”. *Anales religiosos de Colombia*. Bogotá, n° 11, abril 1° de 1884, pp. 161-165. En: *Obras*. T. I: *Filosofía, Religión, Pedagogía*. Bogotá, Caro y Cuervo, 1962, p. 1394-1407.

Pero en virtud de tal estado de cosas -y esta otra cara se olvida con frecuencia-, el Estado no podía impedir la apertura de establecimientos privados que profesaran ideas distintas a las católicas, salvo cuando afectaran el orden público: así nacieron, al mismo tiempo, la Universidad Externado de Colombia (1886-1895 y 1919 hasta el presente), la Universidad Republicana (1890-1919), la Universidad Libre (1923), y decenas de colegios liberales, protestantes, masones, positivistas, espiritistas, que, constitucionalmente, no podían ser cerrados.⁸⁹ Ni el clero intransigente podía impedir el ingreso del país de lo que se podría llamar, parafraseando a Foucault, el “orden internacional del discurso”, y éste no era otro que el régimen de veracidad y de credibilidad de las ciencias positivas. Otra cosa era que ese clero, a nombre de esa “*alma nacional*” puesta bajo su tutela, condenase aquellos establecimientos educativos -y la prensa liberal- ante el “tribunal de la opinión” y de la “conciencia religiosa” de los padres de familia, y si lograba probar que atentaban contra el Concordato, podía obligar al gobierno a cerrarlos o a expulsar a los maestros sospechosos de librepensamiento.⁹⁰

⁸⁹ “El público [...] ha recibido con favor el restablecimiento de este instituto de educación. [...] La hora actual es de renovación espiritual, [...] y como entre los medios de esta revaluación, acaso el que obra más hondamente, está la cátedra, todo nuevo centro es bien recibido [...] Por ello nadie ha visto, ni podía ver, en el Externado, una cátedra hostil contra otra. Todas están amparadas, por fortuna, por la ley y la autoridad, y todas cumplen armónicamente su misión social”, escribió el pionero de la sociología colombiana, Diego MENDOZA PÉREZ, al reabrirse en 1918 la Universidad Externado de Colombia, de filiación liberal. [Su primera época fue entre 1886 y 1895, cerrada por muerte de su fundador, Nicolás Pinzón W.] Cfr., MENDOZA PÉREZ, Diego. *Evolución de la sociedad colombiana. Ensayos escogidos*. (Comp. Gonzalo Cataño). Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1994, p. 365. Sobre el ambiente de las universidades liberales en plena época “regeneradora” (1891), el vivo testimonio de un joven estudiante recién llegado de provincia, y protegido personal de Rafael Núñez, y de quien recibió su iniciación en Spencer: PALACIO, Julio H, *op. cit.*, p. 24. Según Palacio (n. 1875), allí enseñaban también a Spencer, el rector José Herrera Olarte, el vicerrector Antonio José Iregui, y el venerable Salvador Camacho Roldán, y como preparación a éste la Biología (Antonio Vargas Vega) y la Psicología (Juan David Herrera); la ciencia de la Legislación -el utilitarismo- de Bentham lo daba el profesor Juan Manuel Rudas; la lógica de Destutt de Tracy el anciano Francisco Eustaquio Álvarez: “la plana mayor del liberalismo radical, [derrotado...] eran los representantes de una generación que caminaba hacia el ocaso [...] Generación de enamorados del ideal, romántica en su intrepidez, altiva, decorosa e incorruptible en la adversidad y el vencimiento. Su característica fue la delicadeza llevada hasta el extremo límite”. PALACIO, J. H. *op. cit.*, p. 8, 17.

⁹⁰ A modo de muestra, hago el extracto de una carta de Mons. Alberto Vasallo, Delegado Apostólico de la Santa Sede en Bogotá en 1915, al Cardenal Secretario de Estado, P. Gasparri: Vasallo informaba que el Presidente Carlos E. Restrepo (1910-1914)[sobre éste, ver *infra*, Cap. 1 § II.B.2.] a pesar de su origen familiar católico, había sido un enemigo declarado de la intervención del clero en las elecciones y había abierto las puertas a los liberales, y que durante su mandato “habían así, no sólo en la capital, sino en las provincias, [...] buen número de funcionarios incrédulos, francmasones o independientes en moral. Lo mismo ocurrió en el ramo de la instrucción pública con la nominación de inspectores, profesores universitarios y maestros infectos de modernismo y profesando el liberalismo doctrinario, que obligaron varias veces a los Obispos a protestar por la prensa y ante el gobierno central”. Vassallo continúa diciendo que la situación comenzaba a cambiar durante el gobierno recién instalado de Vicente Concha (1914-1918), que las expurgaciones de maestros se sucedían aunque no con la rapidez que los obispos y el propio delegado apostólico deseaban, los funcionarios sospechosos eran sustituidos por elementos del partido conservador, muchos masones se retiraban “sin la violencia de gobiernos pasados [...] el ministro de Instrucción Pública, excelente católico, va lento en la obra de

Pero esta situación -y también esto ha sido poco recordado- generó vastos debates filosóficos y científicos por la prensa, fortaleciendo paradójicamente la creación de ese régimen de opinión pública que implicaba comunidades intelectuales, medios de difusión, discusión abierta y documentada, y afianzamiento de los modelos cientificistas de racionalidad. La censura lo único que hacía era fortalecer, por la vía negativa, el nuevo régimen de producción de verdad. La prueba histórica de ello es que las tradiciones de pensamiento liberal y sus órganos académicos y de difusión, no sólo no desaparecieron, sino que se constituyeron en permanentes y cada vez más acreditados censores del régimen católico-conservador, y nunca perdieron ocasión de incrementar su aura de “santones de las ciencias positivas”, a la espera de su turno para imponer desde el gobierno su propia ortodoxia de pensamiento, y ello también a nombre del “alma”, la “tradición popular” y el “sentido común”, liberales, por supuesto.

B. 1824-1886: los conflictos Iglesia-Estado en Colombia

Todo esto es lo que, para algunos historiadores, amerita considerar el “caso colombiano” como un “caso atípico” en la región, frente al proceso clásico de conformación de los Estados-Nación latinoamericanos:

“La relación Iglesia-Estado marca la atipicidad. La atipicidad de Colombia comenzó con el proceso de la Regeneración. Mientras en la mayoría de los países se dio la separación Iglesia-Estado y se produce una ruptura o separación entre Iglesia y Partido Conservador, aquí se reafirma esta alianza”.⁹¹

depuración de las escuelas públicas, pero es probable que ello obedezca a una línea de conducta general de la administración Concha, a fin de presentarse al país como un gobierno nacional más que de partido...”. Para el Delegado pontificio, las dos áreas claves donde había que guardar la ortodoxia eran el Derecho y la Medicina. Pero el prestigio de ésta última, era ya un punto de fuga que escapaba al control eclesial: “Sin hablar de las Universidades incompletas de Popayán y Cartagena, que habían conservado una buena dirección, esta de Bogotá ha introducido nuevos profesores de principios católicos en la facultad de derecho, [...] se hace excepción de algunos profesores de la Facultad de Medicina, difíciles de substituir por la penuria de ilustración médica y de especialistas sinceramente creyentes. También en Medellín, por obra del arzobispo (Mons. Manuel J. Cayzedo) fueron alejados [...] el director de Instrucción Pública del Departamento, y dos profesores de Derecho de aquella universidad, que esparcían doctrinas modernistas”. Carta de Mons. ALBERTO VASSALLO DI TORREGROSSA, al card P. GASPARRI. Bogotá, 20/11/1915. Delegazione Apostolica, Colombia. *Archivio Segreto Vaticano (A. S. V.)* Segr. Stato, (1915) # 251; fas.2 f. 51-71.

⁹¹ BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. *Iglesia, Pueblo y Política. Un estudio de conflictos de intereses - Colombia, 1930-1955*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Teología, 1985, p. 25 [Extracto de su Tesis doctoral “La organización de Movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina: los casos de los obreros y universitarios en Brasil y Colombia, 1930-1955”. Louvain-la-Neuve, 1979, Promotor: M. Roger Aubert)].

En esta dirección, el historiador jesuita Fernán González ha propuesto una periodización bastante sugerente para Colombia, que se puede sintetizar alrededor de tres grandes momentos entre 1824 y 1930:

“Una cosa es clara: la periodización de los conflictos entre Iglesia y Estado en Colombia es muy distinta de la adoptada para el resto de América Latina, porque la dinámica de los conflictos es muy diferente: a partir de 1886 [tercer momento, llamado “la Regeneración” y la “Hegemonía conservadora”, (1886-1930)] la Iglesia regresa a ocupar un papel dominante dentro de la estructura política de la nación, después de las situaciones conflictivas en torno al Patronato (1824-1853) [primer momento] y las Reformas liberales (1848-1886) [segundo momento]”.⁹²

Ciertamente, hasta 1880 la situación de la Iglesia católica colombiana parecía coincidir con la descripción usual de los procesos de secularización liberal vividos por los países iberoamericanos que buscaban desprenderse de la institucionalidad colonial regida por el sistema de Patronato Regio. Aún bajo el régimen constitucional de la Gran Colombia (1816-1830), el Congreso, por Ley de 28 de Julio de 1824, o Ley de Patronato, declaró al nuevo Estado republicano como heredero universal del derecho de Patronato sobre la Iglesia que había gozado la corona española, y no fue esta una de las menores causas de que el reconocimiento de su independencia por parte de la Santa Sede se retardase hasta 1835.⁹³ La Santa Sede intentó recuperar la autonomía de la iglesia local frente al Estado, bajo el liderazgo sutilmente “galicano” del “Arzobispo Republicano”, Manuel José Mosquera (1835-1851).⁹⁴

Pero hacia 1848, fueron lanzadas por el naciente partido liberal una serie de reformas políticas y económicas modernizadoras orientadas a desbloquear las “barreras económicas y culturales que impedían el acceso del país aún rural al mercado

⁹² GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán E. “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”. En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997, p. 130; ID., *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997, 405 p.; son, sin duda la mejor visión de conjunto en esta línea. Otros estudios importantes, hechos sobre todo por investigadores extranjeros, son: ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia, 1886-1953*. Bogotá, FAES/Universidad Nacional de Colombia, 1987; WILDE, Alexander Wiley. *A traditional Church and Politics: Colombia*. Ph.D. Dissertation in the Faculty of Political Science Columbia University, 1972, Ann Arbor, University Microfilms International [1979]; y el ya citado de M. LAROSA. Recientemente se ha publicado ARIAS, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá, Ediciones UniAndes/ICANH, 2003, 382 p., que no modifica sustancialmente el panorama de estos estudios.

⁹³ Cfr., RESTREPO, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Londres, Gilbert and Rivington, 1885, p.130-158. Este documentadísimo estudio jurídico, publicado un año antes de la Constitución confesional, estaba destinado a demostrar la total falta de derecho con que la gran mayoría de gobernantes republicanos había actuado en los asuntos de Iglesia-Estado hasta la fecha. A pesar de su ardiente militancia pro-católica, el texto se conserva como la mejor recopilación documental sobre el tema.

⁹⁴ HORGAN, Terrence B. *El Arzobispo Manuel José Mosquera, reformista y pragmático*. Bogotá, Biblioteca de Historia Eclesiástica, Vol. VII, 1977, 117 p.

internacional, por la vía de la agricultura de agroexportación”.⁹⁵ Estas reformas siguieron, con algunas variaciones locales, el programa clásico del liberalismo decimonónico, y pusieron en vigor una serie de medidas destinadas a “reducir el influjo social de la Iglesia católica”: se estableció la separación Iglesia-Estado desde 1853, el matrimonio civil en 1854, además de la ya señalada introducción en la enseñanza superior, como filosofía y como moral oficial, del Utilitarismo de Jeremías Bentham y la Teoría de las Ideas (Ideología) de Destutt de Tracy.

Dicho a grandes rasgos, entre 1848 y 1854, en el marco de las llamadas “reformas liberales de medio siglo” asistimos en Colombia a una época de medidas jurídico-políticas de secularización y de laicización, como la elección popular de curas párrocos, una segunda expulsión de los jesuitas (1851),⁹⁶ redención de censos eclesiásticos, abolición de diezmos, y destierro del Arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera (1798-1851), a causa de su oposición a las medidas tomadas. Con la separación del Estado y la Iglesia en 1853, también se decretó el matrimonio y el divorcio civiles (1854). Las relaciones diplomáticas con la Santa Sede quedaron cortadas oficialmente el 23 de septiembre de 1853.⁹⁷

“Durante el segundo gobierno (1861-1863) del general Mosquera -hermano del Arzobispo- se producen nuevos enfrentamientos: se expulsa de nuevo a los jesuitas,⁹⁸ se destierra al nuncio papal [en realidad, Delegado apostólico; se suprimen conventos de monjas y se extinguen jurídicamente las comunidades religiosas. O. S.] se desamortizan los bienes de manos muertas, varios obispos son exiliados y se introduce un férreo control o vigilancia sobre la Iglesia (Ley de Tuición de Cultos)”.⁹⁹

La Constitución federalista conocida como “Constitución de Rionegro”, y aprobada en 1863 por la fracción liberal radical sostenida por las armas del General Mosquera,

⁹⁵ PALACIOS, Marco. *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. Bogotá/México, El Colegio de México/El Áncora, 1983, p. 27.

⁹⁶ Los jesuitas habían sido traídos de nuevo al país por mediación del Secretario del Interior en 1842, Mariano Ospina Rodríguez, y como parte de la política de recatolización de las instituciones de enseñanza superior.

⁹⁷ Sin embargo, el Delegado apostólico nombrado desde 1851, monseñor Lorenzo Barili (1801-1875), continuó en funciones en Bogotá hasta 1856. Fue sucedido (17 de junio de 1856) por monseñor Mieczslao Ledochowski, quien fue expulsado de Colombia el 25 de julio de 1861, junto con los jesuitas. DE MARCHI, Giuseppe. *Le Nunziature apostoliche...*, p. 96.

⁹⁸ “Con la derrota en 1854 de la rebelión de Melo, un intento de gobierno liberal-popular con una fuerte base social de los artesanos, subió al poder el conservador Manuel María Mallarino (1854-1858), bajo cuyo gobierno se suspendió la separación y se permitió el regreso de los jesuitas, que llegaron al país en 1858 siendo presidente Mariano Ospina Rodríguez”. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán E. “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”. En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997, p. 163-164.

⁹⁹ GONZÁLEZ, Fernán E. “La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (dir.) *Nueva Historia de Colombia*. Vol. II: Historia Política 1946-1986. Bogotá, Planeta, 1989, p. 341-370; reeditado como: “La Iglesia católica desde la “Revolución en Marcha” hasta el Frente Nacional (1930-1985). En: *Poderes enfrentados...*, p.283-313; ID. “La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930). En: *Poderes enfrentados...*, p. 250.

institucionalizó esta situación.¹⁰⁰ El clímax de la situación se dio durante la década de 1870, pues en este período, y como fue típico en todos los procesos de modernización liberal, los conflictos religiosos hicieron crisis alrededor de la “cuestión escolar”, esto es, la creación de un sistema de instrucción pública laica, gratuita y obligatoria, la exclusión de las clases de religión del pensum oficial y la generalización en la escuela secundaria y superior del uso de manuales de filosofías no confesionales, y de morales laicas, civiles o “neutrales”.¹⁰¹ La situación distó mucho de ser simple para los dos “poderes enfrentados”. No sólo se enfrentaron entre sí los liberales contra los conservadores, sino que, desde el momento mismo del triunfo liberal, se enfrentaron entre sí los liberales de la línea dura laicizante, los llamados “mosqueristas”, con la fracción de los secularizantes moderados, llamada de “los radicales” o “el Olimpo radical”, quienes derogaron o ablandaron desde 1867 las leyes de Tuición de cultos.

¹⁰⁰ Cfr., GONZÁLEZ, Fernán, S. J. *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1810-1930*. Bogotá, Cinep, 1977.

¹⁰¹ El historiador M. Palacios sintetiza así el panorama socio-económico de Colombia entre 1870 y final del siglo: “Según el censo de población de 1870, la rica dotación de recursos naturales y la vastedad geográfica permitirían que unos 50 millones de habitantes vivieran con holgura en el país. Sin contar Panamá, la población colombiana apenas llegaba a 2,6 millones de habitantes, de los cuales 80.000 eran “aborígenes salvajes”. Medio siglo después se había duplicado, con pronunciadas variaciones regionales, a causa de las migaciones y de tasas diferentes de mortalidad infantil. [...] La población colombiana estaba diseminada en comunidades campesinas autosuficientes. De los 734 municipios, sólo 21 tenían más de 10.000 habitantes. En cada uno de ellos, del más próspero al más pobre, el lugar de cada quien dependía del parentesco, de la raza, de la riqueza y la educación. [...] Si hemos de creer al citado censo de población, en el apogeo *radical* el 64% de las escuelas eran públicas y a ellas acudía el 79% de los estudiantes. Los 82.561 registrados en todo el país, apenas representaban el 5.3% de la población en edad escolar. La participación femenina en la matrícula era de 27%. Los regímenes conservadores incrementarían el peso de la escuela pública y las tasas de escolaridad masculina y femenina. En 1899, en vísperas de la guerra de los Mil Días, unos 140.000 niños estaban matriculados en las escuelas primarias. La expansión hasta 1930 (458.000 escolares) también ocurriría bajo la égida clerical-conservadora. Bogotá y Medellín eran los únicos centros urbanos con más de 20.000 habitantes y entre los dos apenas representaban el 2.5% de la población total (cuando en Cuba, Chile o Venezuela las ciudades recogían un promedio de 12%). Los censos de población de 1852 y 1912 confirmaron el peso relativo de los mestizos: 47% en el primero, 49% en el segundo. En 1912 los censados (hombres) se autoclasificaron racialmente y quizás por ello el país se “blanqueó” [...] El país parecía perpetuar el mosaico de poblaciones concentradas en los ámbitos territoriales del siglo XVIII, aunque avanzaban las colonizaciones por los flancos templados de las tres cordilleras. Pero aún así permanecía en lo fundamental el cuadro de regiones desiguales e incomunicadas entre sí: las cuatro zonas económicas, la antioqueña, la costeña, la centro-oriental y la suroccidental, que nunca habían exhibido grados siquiera parecidos de cohesión política ni de homogeneidad étnica y cultural [...] La pobreza rural, más apabullante que la urbana, no fue concebida como un problema, aunque en el largo plazo limitó el crecimiento económico. Las avalanchas de campesinos inmigrantes moldearon las ciudades, y en el siglo XX habrían de hacer eco al acento populista. La estructura agraria se caracterizaba por la concentración y ociosidad de las mejores tierras y la baja productividad general; un elevado porcentaje de la población activa trabajaba suelos someros, erosionados y de pendiente. En consecuencia, el desempleo y el subempleo fueron altísimos, en particular durante las épocas “muertas” del ciclo agrícola (excepto para las mujeres que trabajaban todo el año). Las técnicas modernas quedaron circunscritas en un pequeño número de empresas. Pero quizás, como nunca antes ni después, entre c. 1890 y 1920 hubo una clara simbiosis entre las manufacturas locales de herramientas y la demanda de los agricultores”. PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia...*, p. 16-21.

Ello permitió el regreso del exiliado monseñor Vicente Arbeláez, futuro arzobispo de Bogotá (1867-1884), un pastor ortodoxo en la línea antiliberal del Syllabus, pero partidario de la distinción entre *Tesis e Hipótesis*, quien trató, sin éxito, de llevar una política de negociación.¹⁰²

Hacia 1876, la “cuestión escolar” terminó por ser el ingrediente central de una guerra civil que pareció confirmar, a los ojos de los observadores internacionales, el triunfo del régimen liberal por largos años en el futuro inmediato del país. Sin embargo, las divisiones entre las fracciones liberales llevaron, dos años después, al triunfo del general Julián Trujillo,¹⁰³ del grupo liberal llamado “independiente”, un ala más moderada frente a la exclusión de los conservadores, y sobre todo, menos intransigente frente a las medidas anticlericales.¹⁰⁴ Y en 1880, el triunfo de Rafael Núñez, conocido como “agnóstico” y “positivista spenceriano”, consolidó este sector liberal que postulaba que no era posible aclimatar la paz y garantizar el despegue de la economía de agro-exportación, si no se llegaba por fin a un acuerdo con la Iglesia Católica y con su brazo político, el Partido Conservador.

Ahora bien, lo que es más significativo para nuestro estudio es que el período iniciado con la Constitución de 1886, además de establecer un *status quo* a la vez de tolerancia de cultos y de confesionalidad católica, coincide también con una importante coyuntura interna de la Iglesia colombiana: su proceso de reorganización y centralización, lo que se ha denominado, su “romanización”.¹⁰⁵ Ciertamente, a lo largo

¹⁰² Más adelante, alrededor de este prelado, asistiremos también a la lucha entre las alas moderada e intransigente del bloque católico-conservador. Sobre la actuación de monseñor Vicente Arbeláez (1822-1884), ver *infra*, cap. 3. § 3.4.3. Sobre la doctrina de la *Tesis e Hipótesis*, vid., *supra*, §1.2.2; e *infra*, cap. 2 § 2.1.

¹⁰³ Julián Trujillo (1828-1883), abogado y militar liberal, presidió los Estados Unidos de Colombia en 1870 y luego entre 1878 y 1880. Su triunfo militar en la guerra de 1876 dio paso a la alianza liberal-conservadora que llevaría al régimen “Regenerador”.

¹⁰⁴ En este año se nombró un encargado de negocios en Italia, “con instrucciones reservadas de ponerse en contacto con la Santa Sede para obtener un *Modus vivendi*. Este arreglo debía aparecer como privado y concedido espontáneamente por la Santa Sede, ya que la constitución vigente no permitía celebrar concordatos con el Pontificado”. Cfr., GONZÁLEZ, Fernán E. “La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930)”. En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, Cinep, 1997, p. 250.

¹⁰⁵ La estrategia del Papa Pío IX ante la tensión entre esa peculiar “inestabilidad latinoamericana” y la visión de que esta tierra era (o no podía dejar de ser) un bastión de la catolicidad, fue la de desplegar iniciativas de acercamiento, aprovechando todos los recursos a disposición de Roma: “consolidación de la jerarquía y multiplicación de las diócesis, a fin de facilitar los contactos de los pastores con sus fieles; firma de convenciones y concordatos aprovechando los períodos en que los hombres en el poder eran favorables a la Iglesia; envió de delegados apostólicos para cerrar los lazos del clero local con Roma y mejorar las relaciones con los Gobiernos; erección en Roma, en 1858, de un seminario confiado a los jesuitas, el Colegio Pío Latinoamericano, destinado a los sacerdotes de la América Latina que frecuentaban las universidades romanas”. AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX...*, p. 443. Un momento culminante de ese proceso será la convocatoria en Roma del Primer Congreso Plenario de la América Latina en 1899, que daría pie a la organización de las Conferencias Episcopales a lo largo de la región. CÁRDENAS G., Eduardo; S. J. “El Primer Concilio Plenario de la América Latina, 1899”. En: JEDIN, H.

del siglo XIX y XX, a los ojos de la diplomacia vaticana e internacional, Colombia no se diferenciaba mucho de ese “grupo de repúblicas inestables” del Nuevo Mundo surgidas de la ruptura del imperio colonial español a comienzos del siglo XIX. Hasta ese momento, el “sistema de la religión de Estado y de la Iglesia privilegiada”,¹⁰⁶ había sido el garante de la estabilidad de las colonias, el pilar mayor del sistema colonial. Pero el proceso de formación de los Estados nacionales europeos y latinoamericanos va a coincidir con el proceso de pérdida de la soberanía temporal del Papa, y todos alcanzan su clímax político hacia la década de 1850, un período político que corresponde con el crucial pontificado de Pío IX (1846-1878). Fue inevitable entonces que también para los latinoamericanos su definición institucional pasara por el conflicto global entre “los amigos y los enemigos de la Iglesia Católica”.¹⁰⁷ Todo ello mientras la América Latina era uno de los campos de batalla de la segunda oleada de modernización occidental, y era objeto del reparto (neo)colonial de los mercados impulsado por la “segunda revolución industrial”, tanto para la extracción de materias primas como para la búsqueda de consumidores para los productos de la industrialización capitalista: es lo que Eric Hobsbawm ha llamado lapidariamente “la era del imperio”, que entre 1875 y 1914 transformó la vida del subcontinente cada vez más ligada a las oleadas ascendentes y descendentes de las potencias nacionales del centro: Inglaterra, Francia, Bélgica y Estados Unidos.¹⁰⁸ Una batalla imperial que no por azar estaba también ligada a la competencia de los *mercados espirituales, culturales y éticos*, entre las “ofertas” liberales, socialistas, católicas y protestantes.

Era pues “normal”, a los ojos europeos, la inestabilidad de los países latinoamericanos, que para los ojos vaticanos, tomaba la forma de ascensos espasmódicos de clericalismo y de anticlericalismo.¹⁰⁹ Así, a partir de 1870, en el campo

(dir). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1978, Vol. X, p. 465-475 ; ID., *América Latina. La Iglesia en el siglo liberal*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1996, p.165-171 ; CAMUS IBACACHE, Misael. “La préparation et la convocation du Concile Plénier de l’Amérique Latine célébré à Rome en 1899”. *RHE*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Vol. XCIII, n° 1-2, (janvier-juin, 1998), p. 66-82.

¹⁰⁶ AUBERT, Roger. “La liberté religieuse de “Mirari vos” au “Syllabus”. En: *Concilium*, No. 7, 1965, p. 81-97.

¹⁰⁷ En 1848, en un “Rapport sur le mode de nomination des Evêques de Belgique”, la Congregación de Asuntos extraordinarios del Vaticano advierte al Nuncio en Bélgica sobre el caso de Hispanoamérica: “no es improbable que en algunos lugares la nominación de los Obispos por el poder soberano caiga en manos del Pueblo, como por desgracia ha acaecido en las repúblicas ex-españolas de América”. SIMON, A. *Instructions aux Nonces de Bruxelles (1835-1889)*. Institut Historique Belge de Rome. Bruxelles/Rome, 1961, p. 203 (Analecta/Vaticano-Belgica).

¹⁰⁸ HOBBSAWM, E.J. *The age of empire, 1875-1914*. London, Abacus, 1994, [1987¹], esp. p. 56-83.

¹⁰⁹ “El fortalecimiento de la autoridad pontifical, y la afirmación más categórica de los derechos de Iglesia en la sociedad parecía (a los liberales latinoamericanos), tanto más temible cuanto ellos no podían oponer a la influencia del clero sobre las masas, la independencia de un Estado fuerte como en Europa. No se veía por tanto, una defensa eficaz, sino a través de medidas de excepción que, las más de las veces no eran sino vejatorias, pero que podían tomar fácilmente un viraje persecutorio”. AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. (Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours; Vol. XXI). Paris, Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée, p. 444. Sobre la situación del catolicismo latinoamericano: MEYER, Jean-André. “L’Amérique Latine”. En: MAYEUR, J. M.; CH et L.

católico occidental se asiste tanto en Europa como en América, a una reacción anti-liberal, y un avance de las ideas ultramontanas, proclamadas en el Concilio Vaticano I. En desarrollo de su política de “romanización”, Pío IX pudo firmar concordatos con Guatemala y Costa-Rica en 1853, con Haití en 1860, con Venezuela y Honduras en 1861, con El Salvador en 1862, con Nicaragua y el Ecuador en 1863 y con Perú en 1874¹¹⁰. Pero hacia 1878, el panorama empezó a tornarse más oscuro para Roma: el proyecto de “república cristiana”, modelo desarrollado por el dictador ecuatoriano García Moreno, había dado paso, con su asesinato en 1875, a un régimen liberal; Venezuela veía el ascenso del anticlerical fanático Guzmán Blanco, mientras que México declaraba en 1874 la separación Iglesia-Estado; en Centro-América los liberales retomaban el poder hacia los primeros años de la década de 1870 en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica. En el cono sur, la ofensiva liberal en Argentina llegó a su punto álgido bajo la presidencia del General Roca en 1880. En Chile, el ascenso liberal al poder sobrevino en 1871; pero allí las medidas fueron de secularización antes que de laicización, pues se dieron en un ambiente moderado y tolerante inspirado por “el positivista Victoriano Lastarria, quien estimaba que dondequiera que la religión católica fuera un institución nacional, importaba mantenerla y favorecerla”.¹¹¹

PIETRI; A. VAUCHEZ; M. VENARD. (Dir.) *Historie du Christianisme*. Vol. 11: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*. Desclée, 1995, p. 955; LLOYD MECHAM, J. *Church and State in Latin America. A history of Politico-Ecclesiastical Relations*. The University of North Carolina Press, 1966, esp. p. 115-138.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 443. Hay que decir que la “inestabilidad” producía actitudes de desconfianza en los centros de decisión de la Iglesia católica. Aun en el año 1884, año del regreso oficial de la Compañía de Jesús a Colombia, luego de tres expulsiones -una en el s. XVIII y dos en el XIX-, el Padre General, A. M. Anderledy S. J., respondía negativamente a la solicitud de la Legación del Ecuador, autorizada por el General J. J. Flores; quien pedía algunos jesuitas alemanes para hacerse cargo del Colegio Nacional de Guayaquil. Entre otras razones negativas, el jesuita consideraba que “era bien posible que, después de este gobierno, venga otro que no quiera los jesuitas, como lo prueba la historia de las repúblicas de América Central”. A. M. ANDERLEDY (General de la Compañía de Jesús) al cardenal L. Jacobini, Secretario de Estado del Vaticano. Fiesole, (octubre 7 de 1884). *Archivio Segreto Vaticano*. (A. S. V.), Segr. Stato, 1883, r. 279, folio 17. En Colombia, los jesuitas expulsos por el general Tomás Cipriano de Mosquera en 1861, se habían refugiado en el lejano estado de Panamá, en Ecuador y en Centroamérica, y hacia 1883, con el cambio de vientos políticos marcado por el nombramiento como Obispo de Pasto, ciudad del sur fronteriza con el Ecuador, de un jesuita -el P. Ignacio León Velasco (1834-1891), futuro arzobispo de Bogotá (1889-1891)-, empezaron a regresar “clandestinamente” a la capital, hasta su reconocimiento oficial en 1884. Tal fue el caso del citado P. Mario Valenzuela. Cfr., RESTREPO POSADA, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*. T. III, 1868-1891. Bogotá, Lumen Christi, 1966 (Biblioteca de Historia eclesiástica ‘Fernando Caicedo y Florez’; trabajo tanto más valioso cuanto que fue escrito sobre documentos del Archivo Arzobispal de Bogotá, antes de su incendio). Sobre los jesuitas en Colombia, en este período, ver: GUTIÉRREZ JARAMILLO, Alberto [et al.]. *Jesuitas 400 años en Colombia*. Bogotá: ACODESI, 2003, 178 p (Colección nuestra historia, 2); MUÑOZ, Luis J., S. J., *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centro América*. (Prólogo de Félix Restrepo, S. J.), Oña, España, Imp. Priv. del Colegio, 1920, 182 p.; PÉREZ, Rafael, S. J., 1842-1901. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro América después de su restauración*. Valladolid, L.N. de Gaviria, 1896, 3 V.; RESTREPO, Daniel, S.J., 1871-1962. *La Compañía de Jesús en Colombia: compendio historial y galería de ilustres varones*. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1940, 459 p.

¹¹¹ Síntesis tomada de AUBERT, R., *op. cit.*, p. 444-450. Para esta distinción entre secularización y laicización en el campo educativo latinoamericano, ver: OSSENBACH SAUTER, Gabriela. “Las

El momento clave para la Iglesia colombiana, en términos de su reorganización institucional después de conseguido el acuerdo concordatario de 1887, arrancará en 1891, con la posesión, como sucesor de Velasco en la silla arzobispal, de monseñor Bernardo Herrera Restrepo, quien se convertirá en el jefe indiscutible y único de la Iglesia colombiana -se dice que incluso lo fue del partido conservador en el poder-, hasta su muerte, acaecida en 1928. Un historiador poco sospechoso de afectos pro-eclesiales afirma:

“La gestión de Herrera fue decisiva para reorganizar la jerarquía. Hasta 1901 dominaba sola la arquidiócesis de Bogotá, pero aquel año, en plena guerra civil, fueron creadas las arquidiócesis de Popayán y Cartagena, y en 1903 la de Medellín. Herrera duplicó las diócesis, de 8 a 16. Entre 1880 y 1891 arribaron 10 comunidades religiosas femeninas y 13 masculinas, que en 1929 llegaban a 31 y 15 respectivamente. De 1893 a 1922 se establecieron cuatro Vicariatos Apostólicos y seis Prefecturas, por medio de las cuales siete congregaciones desarrollaron los convenios de Misiones”.¹¹²

En efecto, Monseñor Bernardo Herrera Restrepo fue un acucioso ejecutor de la política de “romanización”, aplicando a la letra las disposiciones del Primer Concilio Plenario, entre ellas la organización de la Conferencia episcopal colombiana, cuya primera reunión en 1908 rompió una tradición secular de aislamiento y autonomía entre las diócesis colombianas. Puede decirse, sin temor a errar, que la firmeza y la habilidad de Herrera Restrepo en la aplicación de las directrices del Concilio Plenario durante treinta años continuos, fueron decisivas en la definición del perfil de la jerarquía eclesiástica colombiana, prácticamente hasta la actualidad.¹¹³

transformaciones del Estado y de la educación pública en América Latina en los siglos XIX y XX”. En: MARTÍNEZ BOOM, Alberto; NARODOWSKI, Mariano; et al. *Escuela, Historia y Poder. Miradas desde América Latina*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 1996, p. 121-147.

¹¹² PALACIOS, M. *op. cit.* p. 105. El proceso de reorganización de la geografía religiosa se dio de modo paralelo al de la civil: a partir de la reforma constitucional de 1909, se desmembraron los departamentos del Cauca, (en Nariño, Cauca y Valle del Cauca); Antioquia gana la región [norteña] de Urabá pero pierde el departamento de Caldas, Santander se divide en dos; en el Tolima la antigua provincia de Neiva dio origen al Huila y en la Costa se consiguió la autonomía del puerto de Barranquilla creando el minúsculo departamento del Atlántico. *Ibid.*, 94.

¹¹³ El impacto del Concilio Plenario en Colombia está aún por estudiar, y aún algunos historiadores sostienen que salvo por la creación de las Conferencias episcopales nacionales, no fue muy significativo. [Cfr., CÁRDENAS, E. *América Latina. La Iglesia...*, p. 170]. Lo que, tras un sondeo preliminar puedo afirmar, respecto a la educación, es que al menos en los documentos episcopales y de comunidades religiosas, y en las pastorales episcopales abundan las citas textuales de los Decretos Conciliares, y que sus tesis reiterando la condenación a la educación laica, la enseñanza obligatoria, y la intervención estatal fueron permanentemente recordadas durante toda la primera mitad del siglo XX. Todavía en 1953, por ejemplo, los jesuitas colombianos reproducen en sus documentos doctrinales los artículos conciliares pertinentes:

“CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA:

“Art. 138: Procuren los padres con valor vindicar sus derechos a la educación cristiana de sus hijos. Es necesario que se esfuercen y luchen por repeler toda injusticia en esta materia, hasta lograr por completo la libertad de educar a sus hijos cristianamente, como es justo, y alejarlos de las escuelas en

Herrera Restrepo fue quien patrocinó la llegada de nuevas comunidades religiosas, estimuló el envío de sacerdotes colombianos a estudiar a la Pontificia Universidad Gregoriana y al Colegio Pío Latino de Roma, y también al seminario de San Sulpicio en París, instituciones por donde él mismo había pasado y con las que conservaba estrechos lazos. Pero a estas alturas estamos ya en mitad del proceso que vamos a estudiar. En el capítulo 7 volveremos sobre este asunto con algún detalle.¹¹⁴

Este es, en trazos muy gruesos, el panorama de la política religiosa colombiana en el momento en que, por esta coincidencia coyuntural entre la situación nacional y la política global del Papa León XIII, la discusión sobre el neotomismo llegó a ser, de manera local, una nueva “Querrela de Textos”, es decir, una polémica nacional sobre la política educativa, una nueva querrela de Antiguos y Modernos que no sólo involucró a toda la intelectualidad del país, sino que con su triunfo alcanzó a ser presentada ante la opinión internacional como un ejemplo de “república cristiana”, un país consagrado oficialmente al Sagrado Corazón de Jesús desde 1890. Curioso país cuya capital había sido llamada desde fines de la década liberal de 1860, “la Atenas suramericana”.¹¹⁵

El ritmo y el avance paulatino del movimiento oficial por el cual las autoridades colombianas fueron expidiendo los decretos, acuerdos y ordenanzas de “entronización del Sagrado Corazón”, entre 1890 y 1893, -que recordaban a liberales y conservadores la consagración similar hecha por García Moreno en 1873- es el paradigma de la capacidad de movilización y de los mecanismos de penetración capilar *de arriba hacia abajo* que puso en obra este catolicismo integral: primero la Nación toda, por decreto nacional, luego Departamento por Departamento, por acuerdo de cada Asamblea

que corren peligro de beber el veneno de la impiedad (León XIII, encíclica *Sapientiae christianae*, 10 de enero de 1890).

Art. 674. De aquí claramente se deduce que la Iglesia, no sólo tiene por su naturaleza el derecho, independiente de toda potestad humana, de erigir y reglamentar escuelas para la cristiana educación y formación de la juventud católica, sino que le ampara igual derecho de exigir que en las escuelas, así públicas como privadas, la formación y educación de la juventud católica esté sujeta a su jurisdicción, y que en ningún ramo de enseñanza se enseñe cosa alguna que sea contraria a la religión católica y a la sana moral. Por consiguiente, los obispos y demás ordinarios, en toda clase de escuelas, conviene que tengan libertad absoluta para dirigir la enseñanza católica de la fe y la moral, y dirigir toda la educación religiosa de la juventud católica. Además, no debe impedirseles en modo alguno que, en desempeño de su propio ministerio, vigilen e investiguen si la doctrina que en los diversos ramos se enseña, es conforme con la religión católica. (Cfr. Concordatos celebrados con diversas naciones de la América Latina).

“Art. 687. Aquellos que entre los fieles a quienes ha sido dado ocupar altos puestos en el gobierno, procuren con todo ahínco que las leyes civiles nada contengan que sea contrario a la legítima libertad de la Iglesia en asuntos de educación o lastime las conciencias de los católicos”. Cit. en: *Guiónes educacionales. Estudios Teórico-Prácticos sobre Educación, por padres de la Compañía de Jesús*. Bogotá, Pax, 953, p. 55-56.

¹¹⁴ Ver *infra* cap. 7. § II.

¹¹⁵ Los conservadores de la “Regeneración” continuaron usando este blasón con contenido católico-hispanizante. Y fue Monseñor Carrasquilla uno de los artífices de tal recuperación. Ver *infra* § III.C.1.

provincial, después Municipalidad por Municipalidad, por ordenanza, y finalmente hogar por hogar, con un diploma firmado por cada padre de familia.¹¹⁶

Colombia llegó así a ser, a los ojos de la Santa Sede, una de las afortunadas y escasas naciones en donde se había “instaurado la soberanía social de Jesucristo”, todo ello mientras en la mayor parte de los países del área se ensayaban los gobiernos de la “iglesia científica positivista”.

“Tu reinarás, este es el grito
que ardiente exhala nuestra fe,
Tu reinarás, Oh rey bendito,
pues tu dijiste ‘Reinaré’.

“Reine Jesús por siempre,
reine Su Corazón,
en nuestra Patria,
en nuestro suelo,
que es de María la Nación....”.

fue el himno nacional-católico que se cantó en Colombia, desde entonces, en procesiones, paradas militares, ceremonias religiosas y civiles, y en todas las “izadas de bandera” escolares efectuadas semana tras semana, hasta fines de la década de 1960. Y hasta la actualidad, el humor popular colombiano ha acuñado una expresión: “A fin de cuentas, estamos en el país del Sagrado Corazón”, para significar, entre resignación e ironía, que en nuestra tierra puede esperarse lo inesperado o mezclarse lo inmezclable. Sea como fuere, tan fiel república católica había que cuidarla, y los pastores se mantenían alerta, sabiendo que el mal moderno no descansaba de conspirar...

III. 1926: BOGOTÁ EN DUELO POR EL CARDENAL MERCIER

El 3 de febrero de 1926, en la iglesia catedral de la fría capital de la República de Colombia, rebautizada escuetamente Bogotá por los Libertadores, se celebraba una misa solemne a la memoria del cardenal Desiré Joseph Mercier, Arzobispo de Malinas y Primado de Bélgica. El afamado prelado, cuyo nombre había dado dos veces la vuelta al mundo: primero en 1905 como fundador de la línea progresista de la filosofía tomista, y luego en 1915, simbolizando la resistencia civil al ocupante alemán, acababa de morir en

¹¹⁶ La capital de la república se consagró en 1892, por el Acuerdo Municipal N° 10 de ese año, y casi todos los municipios terminaron por hacerlo en los dos años siguientes. Cfr., HENRÍQUEZ, Cecilia. *Imperio y Ocaso del Sagrado Corazón de Jesús en Colombia. Un estudio histórico-simbólico*. Bogotá, Altamir Ediciones, 1996. esp. p. 99-107. Este trabajo, no muy original desde el punto de vista historiográfico, recoge, en cambio una sugestiva colección iconográfica, tanto europea como nacional y tanto laudatoria como irreverente, de la arquetípica imagen del Corazón de Jesús.

Bruselas, once días antes.¹¹⁷ La ceremonia había sido organizada por el “católico representante (diplomático) de la católica Bélgica”,¹¹⁸ y se honró con la presencia del “nuncio del Papa, el arzobispo de Bogotá; el capítulo metropolitano, [...] y fue presidida por las supremas autoridades del Estado y los ministros de las naciones extranjeras”.¹¹⁹ En tal escenario, el orador escogido para pronunciar la esperada oración fúnebre fue el canónigo Dr. Rafael María Carrasquilla, rector perpetuo del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario desde 1891. La elección no pareció sorprender a nadie, pues Monseñor Carrasquilla, ya sobre sus 70 años de edad, era considerado como uno de los tres grandes oradores sagrados “que le dieron a la Iglesia colombiana famoso renombre entre los pueblos de habla hispana” y a Bogotá su reputación como “Atenas suramericana”,¹²⁰ era por tanto una de las figuras obligadas de la “buena sociedad” bogotana para dar lustre a la ceremonia.

¹¹⁷ MERCIER, Desiré-Joseph (1851-1926). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

¹¹⁸ El representante belga era René Van Meerbeke; llegado a Colombia en 1924 y quien permaneciera en el cargo durante casi 30 años continuos. Casó con una colombiana, se ocupó de la presidencia de la Société Nationale de Chemins de Fer en Colombie, (1923-1939) la cual construyó el ferrocarril del Noroeste (Bogotá-Tunja-Sogamoso). Van Meerbeke negoció asimismo en 1936 la convención para firmar la cláusula de “la nación más favorecida” entre Colombia y Bélgica. Fue, aún hasta los años 1980s, la persona más autorizada en el tema de las relaciones entre los dos países. Fueron estas relaciones bastante accidentadas: “De 1902 a 1908 el puesto de Bogotá quedó prácticamente aislado. A pesar de que desde 1903 [fin la última gran guerra civil colombiana conocida como “Guerra de los Mil Días”; O. S.], Bélgica pensó seriamente en la necesidad de abrir una plaza fija en Colombia, los acontecimientos de la separación de Panamá y el reconocimiento de la nueva nación por el Reino de Bélgica enfrió las conversaciones... En 1908 fue nombrado E. Soubre como primer cónsul diplomático belga en Bogotá, pero [...] estuvo a punto de ser considerado persona “non-grata” [...] En 1910, cuando el gobierno belga se propuso de nuevo impulsar las relaciones comerciales entre los dos países... nombra a M. Lawrens (agente consular de carrera) como encargado de negocios en Bogotá (y en) 1912 , el Sr. Van der Stichele [...] quien en 1919] consideró innecesario el mantenimiento de ese puesto. [...] No es sino hasta 1922, con la misión Rouma y [...] el crecimiento de los intereses belgas en Colombia, que se restablecieron las relaciones diplomáticas directas entre los dos países”. PERALTA, Victoria. *Historia de las relaciones colombo-belgas, 1830-1930*. Memoria de Licencia en Historia; U. catholique de Louvain; [Promotor: M. Roger Aubert], 1981. p. 138-143. Ver el más reciente trabajo de VAN BROECK, Anne Marie; MOLINA, Fernando. “Los belgas en Colombia”. *Revista Antioqueña de Economía y Desarrollo*. Medellín, n° 77, (1995), p. 98-107; cuyos originales, de más amplio cubrimiento, me fueron facilitados gentilmente por sus autores. Mis propias búsquedas en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia [AMREC] no han arrojado ningún dato nuevo sobre la historia de estas relaciones diplomáticas, pues la documentación conservada sobre este período es del todo exigua. Igual ocurre con la documentación belga sobre Colombia respecto a asuntos culturales, según comunicación telefónica con Mlle. Françoise Peemans, responsable de *Service des Archives del Ministère des Affaires Étrangères de Belgique* en Bruselas. En el capítulo 7 se explorarán las vías de entrada del neotomismo al país, y el rol de Bélgica como modelo de nación católica.

¹¹⁹ CARRASQUILLA, Rafael María; monseñor. “En elogio del cardenal Mercier. Palabras pronunciadas en la catedral de Bogotá en 3 de febrero de 1926”. En: *Obras Completas*. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. [Recopiladas por monseñor Eusebio Ricaurte]. Publicaciones de la Academia Colombiana de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española, T. II, p. 235-240.

¹²⁰ MAYA, Rafael. “Rafael María Carrasquilla”. En: *Consideraciones críticas sobre la literatura colombiana. Obra crítica*. Bogotá, Banco de la República, 1982, T. II, p. 230-231. El lector tendrá que irse acostumbrando a estas efusiones de grandilocuencia republicana, hasta que se vea que, tras su exageración rayana en la inexactitud, y a veces en la crasa falsedad, se trata de una función retórica que monumentaliza el

Pero en cambio, es ya mucho menos evidente descifrar qué sentido pudo tener tal despliegue ceremonial en una ignota república latinoamericana, y por qué el Estado-Nación colombiano y su Iglesia se sentían embargados de duelo por este personaje del mundo católico y de la “Poor Little Belgium”.¹²¹ Pues bien, el título que el canónigo acreditó esa tarde al tomar la palabra en la cátedra sagrada, estaba lejos de ser mero protocolo:

“Quien ahora os está hablando [...] ha aceptado el encargo de presentarse en este púlpito porque en la *alma mater* que lo abriga hace más de treinta años, las obras del cardenal Mercier han contribuido a formar tres generaciones de cristianos y patriotas. ¡Quién le hubiera dicho al arzobispo de Malinas lo fecundo de su labor en un país de la remota América, totalmente desconocida para él!”.¹²²

En efecto, gracias a esa labor educativa y a su proclamada admiración por el prelado belga, monseñor Carrasquilla había ganado el calificativo de ser, *mutatis mutandi*, el “Mercier colombiano”, gracias a su empeño en la “restauración de la filosofía tomista” en el país.¹²³ A más de cien años después de escrito el “Paparrucho”, este otro canónigo bogotano se había hecho vocero, desde 1881¹²⁴ del retorno a la escolástica prescrito por el Papa León XIII.— Diez años más tarde, ya había llegado a ser escogido por el Presidente de la República, doctor Carlos Holguín (1888-1892),¹²⁵ para la alta labor de reanudar la tradición católica nacional desde el rectorado del Colegio del Rosario, cerrando la “brecha fatal” que el liberalismo había abierto entre la tradición colonial y la cultura republicana del país,¹²⁶ y en tal misión llegó a ser nombrado entre 1896 y 1897

sentimiento nacional al estilo “patricio”. Para el desarrollo de esta noción de “automonumentalización”, ver *infra*, Cap. 1, § III.C.1, nota 228.

¹²¹ Nombre dado por la prensa norteamericana a la Bélgica invadida por Alemania en 1914.

¹²² CARRASQUILLA; R. M. “En elogio del cardenal Mercier...”, p. 236.

¹²³ Durante su vida, el título le fue dado por uno de sus alumnos: RENGIFO, Francisco M. “La filosofía en Colombia” (Prospecto de un libro con motivo del XXV aniversario del Rectorado del Dr. Rafael María Carrasquilla en el Colegio del Rosario). *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*. Bogotá, T. II, No. 19, (Oct., 1915), p. 325. Doce años después de su muerte, en un manual escolar de historia de la filosofía -el cual, por demás, copia el texto de Rengifo- se leía: “fue el restaurador de la filosofía tomista en los claustros (fundados por) Fray Cristóbal de Torres; O. P. (en 1603). Guardadas proporciones, Carrasquilla fue en Colombia, para el restablecimiento de la escolástica, lo que el cardenal Mercier en Bélgica. Fruto de su largo profesorado son unas “*Lecciones de Metafísica y Ética*” (Bogotá, Imp. de la Luz, 1914); un “*Ensayo sobre la doctrina liberal*”; y otro denominado “*Lo viejo y lo nuevo en la enseñanza*”. Carrasquilla tiene la gloria de haber orientado eficazmente el pensamiento colombiano por las sendas de la cristiana filosofía”. SÁNCHEZ, Alvaro. *Resumen de la Historia de la Filosofía y antología de pensadores*. Bogotá, Librería Voluntad, 1942, p. 320.

¹²⁴ En este año publicó el que debe ser considerado “manifiesto” del neotomismo en Colombia que recogía el llamado de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879). Cfr., CARRASQUILLA, R. M. “Sobre el estudio de la Filosofía”. *El Repertorio Colombiano* Bogotá, Vol. VII, n° 38, (ago., 1881), p. 146-160. [Obras..., T. III, Vol. I, p. 427-444]. Sobre la revista, ver *infra*, nota 211; sobre el contenido del artículo, ver *infra* Cap. 7 § I. A.2.

¹²⁵ HOLGUÍN, Carlos (1832-1894). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

¹²⁶ Al tiempo que se restauró el carácter oficial del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, se

como Ministro de Instrucción Pública de la administración del presidente Miguel Antonio Caro (1892-1898). Habiendo tenido la renovación de la escolástica en Colombia este carácter entre oficial y oficioso, una situación que se diría ideal para el movimiento neotomista y que hacía del “caso colombiano” un orgullo para la Iglesia católica tanto nacional como internacional, quisiera esbozar un panorama inicial de las paradojas de esta restauración, analizando los frustrados proyectos de biografiar a nuestro casi legendario prelado bogotano.

A. Un sacerdote no tiene biografía

“Un jesuita, por regla general, desde el día en que empieza a serlo, hasta la muerte, no tiene biografía. Su talento y su ciencia, sus virtudes y sacrificios, sus esfuerzos y labores, redundan en honra y pro de la Compañía, la cual, a su turno, los refiere a la mayor gloria de Dios. Se asemejan los hijos de San Ignacio a los planetas y a los soles ignotos del vulgo, que tachonan el firmamento en una noche de verano; a las piedras, caladas como encajes, que forman las catedrales de Burgos y Colonia; a los marinos, heroicos y sin nombre, que combatieron y triunfaron en Lepanto. Sobre la vida de uno de estos soldados de Cristo sólo pueden enumerarse los lugares en que estuvo, los cargos que desempeñó, los escritos suyos que se dieron a la estampa”.¹²⁷

Con seguridad, a monseñor Rafael María Carrasquilla le hubiese gustado ver su propia biografía encabezada por estas palabras escritas por él mismo para el panegírico –género literario de su predilección– de otro sacerdote colombiano, el padre Mario Valenzuela, un jesuita notable entre otras cosas, porque bien hubiese podido compartir con el canónigo bogotano el título que ha merecido a éste un lugar entre los pensadores colombianos: el de “restaurador de la filosofía tomista en Colombia”.¹²⁸ Mas para

restituyó el Colegio de San Bartolomé a los jesuitas recién vueltos a admitir en el país -1884-.

¹²⁷ CARRASQUILLA, R. M. [En adelante R.M.C., como gustaba firmar] “El R. P. Mario Valenzuela. Prólogo a sus ‘Escritos escogidos.’” [1921]. En: Rafael María CARRASQUILLA. *Obras Completas*. (Recopiladas por Mons. Eusebio Ricaurte). Bogotá, Publicaciones de la Academia Colombiana, correspondiente de la Real Academia Española, Imprenta Nacional, 1957-1958, T. V, p. 454.

¹²⁸ Mario Valenzuela S.J. (1836-1922). Ver: Anexo No. 1, Diccionario Bio-Bibliográfico. El P. Valenzuela fue quien preparó, desde 1921, la edición colombiana del difundido manual neotomista de Francisco GINEBRA (1839-1907), -jesuita catalán, profesor en el Colegio de San Ignacio en Santiago de Chile-, reeditado en Chile para América Latina en 1887, y cuyas sucesivas reediciones nacionales, seis entre 1893 y 1951, coparon el espacio de los colegios departamentales que no alcanzó llenar el manual -rápidamente agotado- usado por Carrasquilla (el del sulpiciano Pierre Vallet), y dado que las *Lecciones de Metafísica y Ética* de monseñor -que recogían su enseñanza oral, de alcance ante todo capitalino-, sólo aparecieron hasta 1914. Ver: GINEBRA, Francisco, S. J.; (Introducción por Marco F. Suárez). *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza*. 3V: I. *Lógica y metafísica general*, II. *Metafísica especial*, III. *Principios de Ética y de Derecho natural*. Bogotá, Imp. de Vapor de Zalamea, [1893¹, 1908²]; y GINEBRA, Francisco S.J.; *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza*. [Arreglada y anotada por el padre Mario Valenzuela; S.J.], 3 V., I. *Lógica y metafísica general*. II. *Metafísica particular*. III. *Ética y Derecho Natural*. Bogotá, Colegio Nacional de San Bartolomé, [1921¹]; Librería Voluntad [1932², 1948³], y Ed. Bedout [1951⁴].

infortunio de la memoria nacional, no existen aún ni esa anhelada biografía documentada del Rector a perpetuidad del noble Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,¹²⁹ ni tampoco se ha escrito una historia amplia y analítica sobre la “restauración de la filosofía tomista” ordenada por la Encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII, del 4 de Agosto 4 de 1879, e introducida en el sistema educativo y cultural colombiano desde 1881. Filosofía que pervivió en el país, a juzgar por la producción y uso de manuales de bachillerato,¹³⁰ hasta finales de la década de 1970.¹³¹

¹²⁹ Los escritos biográficos que sobre él he podido consultar, de irregular calidad, son: *Revista del Colegio del Rosario (RCMNSR)*, esp. no. 25, (jun., 1907) y n° 445 (mar., 1958); *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*, n° 19, (1915) [Homenaje a monseñor Carrasquilla en el XXV aniversario de su rectorado]; MORA, Luis María. *Esbozo biográfico del Dr. Rafael María Carrasquilla con ocasión de sus Bodas de Plata en el rectorado del Rosario*. Bogotá, Imp. Eléctrica, 1915. 96 p.; RICAURTE, José Eusebio. “Monseñor Rafael María Carrasquilla”, prólogo a la edición citada de *Obras Completas*, Vol. I, p. V-IX; y ALFONSO, Guillermo; F.S.C. *La obra educativa de Monseñor Rafael María Carrasquilla*. Bogotá, Tip. Nacional, 1952, 192 p.

¹³⁰ El manual de monseñor Carrasquilla, aparecido en 1914 y caído en desuso, sin reediciones, luego de 1930, fue ‘revivido’ en 1952, por BOTERO RAMOS, E. *Apuntes de Metafísica, sobre la obra de Monseñor Rafael María Carrasquilla*. (Prólogo de Mons. Félix Henao Botero, Rector Magnífico de la U. Pontificia Bolivariana), Medellín, Bedout, 1952. Pero la serie de manuales de filosofía neotomista usados en el bachillerato colombiano durante el siglo XX es extensa. Sólo por mencionar los de alcance nacional y con numerosas ediciones, además de los citados de Carrasquilla y Ginebra y de los de algunas comunidades religiosas (lasallistas, salesianos, franciscanos, hermanas de la Presentación...), tenemos a: SÁENZ, Jesús, S.J.; BARÓN, Fernando, S.J.; *Curso de filosofía neo-escolástica*. 3 vols., Imp. del Sagrado Corazón, [1938¹], Editorial Pax, S.J. [1950³]; FARÍA, J. Rafael, Pbro. *Curso de filosofía*. 3 vols. Bogotá, Voluntad, [1945¹], [1961⁹] -el más difundido-; y VÉLEZ CORREA, Jaime; S.J. (dir.) *Curso de Filosofía*. 2 V., Bogotá, Bibliográfica Colombiana Ltda, [1965¹], [1975⁷] -el más respetado-. Una visión de conjunto sobre el canon y el contenido de los manuales puede verse en el anexo N° 9. Ver, además, Bibliografía.

¹³¹ Un buen testimonio sobre esta pervivencia de la neoescolástica en Colombia se halla en: HOYOS, Guillermo. “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia: reflexiones de un participante”. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá, n° 3 (jun., 1999), p. 47. Según testimonio oral del P. Jaime VÉLEZ CORREA (n. 1919-), antiguo formador de novicios jesuitas y autor del importante manual acabado de mencionar, Guillermo HOYOS (1935-), reconocido filósofo, exjesuita, participó junto con otros profesores (Alfonso Llano, S.J.), durante su época de joven profesor del filosofado de la Compañía durante la década de 1960, de un movimiento de renovación de métodos pedagógicos y de sustitución del latín por el castellano, que terminó por abolir las prácticas de la *disputatio*, que hasta entonces eran el modo usual de formar a los filósofos jesuitas. *Fuente*: P. Jaime VÉLEZ CORREA, S.J. comunicación personal (Bogotá, Enero 27 de 2004). A esto se agrega el testimonio-comentario de otro eminente exjesuita también alumno del P. Vélez, C. E. VASCO (1937-) que resume, a mi modo de ver, el sentimiento de la generación de intelectuales jesuitas post-Vaticano II -y no sólo jesuitas: un sentimiento similar al que relataré, me ha transmitido el Dr. Daniel HERRERA RESTREPO, exfranciscano, filósofo, profesor emérito de la Universidad Santo Tomás de Aquino. (Bogotá, noviembre 6 de 1998)-. Cuenta Vasco cómo su generación de jesuitas, que había sido sometida a un riguroso entrenamiento intelectual en esa gimnasia silogística destinada a combatir y refutar metafísicamente a todos los enemigos del cristianismo (¿o de la Iglesia?), “salieron al mundo” armados con ella, pero una vez allí, descubrieron que en la “vida real” del país de los años 1960, a nadie interesaban tales argumentos ni disputas: se encontraron, entonces, sin interlocutores, agitando los brazos en el vacío como Don Quijote contra los molinos de viento. *Fuente*: Comunicación personal del Dr. Carlos Eduardo VASCO, (Bogotá, Septiembre 13 de 1999). Por su parte, el P. VÉLEZ CORREA contra-argumenta que, fue gracias a esa sólida disciplina mental adquirida en los debates neoescolásticos -eso sí, de escuela suareciana, en buena tradición jesuita-, fue posible que estos “jóvenes” -Hoyos y Vasco son en la actualidad hombres septuagenarios- descollaran

Pues esta doble ausencia encierra sus misterios. En cuanto a monseñor Carrasquilla, sorprende constatar que hasta 1957, fecha del centenario de su nacimiento, había sido uno de los personajes nacionales más biografiados, incluso en vida.¹³² Al menos en tres ocasiones las tribunas y la prensa nacional se llenaron de recuentos *de vita et moribus* del prelado, elevándolo al panteón de los colombianos epónimos: la primera fue en octubre de 1915, en pleno clímax de la República Conservadora, con ocasión de sus bodas de plata como Rector del Rosario; la segunda fue su fallecimiento el 18 de marzo de 1930, en plena crisis del partido conservador; y la tercera en diciembre 18 de 1957, en conmemoración del centenario de su nacimiento, recién inaugurado el “Frente Nacional que selló el acuerdo político que puso fin a la violencia bipartidista”, como rezan las crónicas oficiales: fue una “tregua” entre los dos partidos políticos -liberal y conservador, formados y enfrentados desde 1848-, que culminó en un acuerdo de co-gobierno alternado durante dieciseis años, conocido como el Frente Nacional. Por el plebiscito que aprobó este acuerdo, se renunciaba al uso de la agitación clerical o anticlerical para movilizar las pasiones políticas.¹³³

Segunda sorpresa: después de esta fecha, las referencias a Carrasquilla se tornan no sólo escasas sino ante todo negativas. Y ello tiene que ver en gran medida con la segunda ausencia, la de una evaluación reflexiva del neotomismo: se puede decir sin exagerar que no ha habido otro episodio de la vida colombiana cuya comprensión haya sido cancelada con tanta rapidez, bajo un lacónico epitafio unánime que, *mutatis mutandi*, casi todos los intelectuales contemporáneos enuncian así:

“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”.¹³⁴

en su labor intelectual. *Ibid.*

¹³² He podido registrar entre 1913 y 1957, y sin aspirar a la exhaustividad, más de 60 referencias bibliográficas sobre monseñor Carrasquilla, que abarcan desde libros y folletos hasta decretos honoríficos y conmemorativos, artículos, discursos, reseñas bibliográficas, necrologías y notas de prensa. Ello sin contar las decenas de telegramas gratulatorios publicados en la Revista del Colegio del Rosario, y las anécdotas relatadas en las memorias de personajes notorios, como Alberto y Carlos Lleras, Darío Echandía, Laureano Gómez, Francisco Socarrás y otros. Sin exagerar, el número de fichas bien podría duplicarse. Ver Bibliografía: Selección de artículos de la *Revista del Colegio del Rosario*.

¹³³ “Bajo el Frente Nacional (1958-1974) la vida partidista continuó girando alrededor de las familias políticas. El término alude simultáneamente al linaje de parentela y al linaje que crean las lealtades construidas a lo largo de una carrera política. Se consolidó un sistema, por demás bastante predecible, de enfrentamientos, alianzas, treguas, entre dos familias políticas liberales, los Lleras y los López, y dos conservadoras, los Ospina y los Gómez. Es muy difícil ver en ellas un perfil definido de “modernizadores” o “tradicionalistas”, aunque las casas liberales definieron con más soltura y seguridad un conjunto de innovaciones institucionales. Más que ideologías definidas, los identificaban estilos, talentos y terminología”. PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Bogotá, Norma, 1995, p. 257.

¹³⁴ PÉCAUT, Daniel. “Modernidad, modernización y cultura”. *Gaceta Colcultura*, nº 8 (ago-sep.1990) p.

En dos palabras, abordar la biografía intelectual de monseñor Carrasquilla implica enfrentar, otra vez, uno de los más tercos fantasmas de nuestra historia cultural y política: la supuesta oposición inconciliable entre Tradición y Modernidad.

En efecto, al hacer una síntesis de los términos en que sus biógrafos se expresaron hasta 1957, se evidencia la voluntad de dar al hombre una dimensión patriótica monumental, hasta el punto en que uno de sus discípulos creyó pertinente reescribir la historia de la filosofía en Colombia.¹³⁵ Allí presentaba al tomismo como punto culminante del pensamiento colombiano y el definitivo triunfo del Bien sobre el Mal, y laureaba a Carrasquilla con los títulos de *Balmes republicano*¹³⁶ y de “*Mercier colombiano*”,¹³⁷ Otro discípulo lo declaró maestro y modelo perenne de maestros,¹³⁸ los más celebraron su castiza pluma y su sublime verbo sacro, y todos reconocieron en él el arquetipo del ciudadano colombiano de su tiempo: sabia mixtura de patricio romano, hidalgo español

16. En las historias de la filosofía nacional, la antimodernidad del neotomismo es un lugar común incontestado. Cfr., SIERRA MEJÍA, Rubén. “Temas y corrientes de la Filosofía Colombiana en el siglo XX”. En: *Ensayos filosóficos*. Bogotá: Colcultura, 1978. p. 94-97; y “La filosofía en Colombia”. En: *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá, Planeta, 1989 T. IV, p. 211. JARAMILLO, Rubén. “Introducción de la filosofía moderna en Colombia”. En: *Colombia: La modernidad postergada*. Bogotá, Argumentos, 1999 p. 96, GALVIS ORTIZ, Ligia. *Filosofía de la Constitución Colombiana de 1886*. Bogotá, Lito-Camargo, 1986 p. 236, TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. “Tradicionalismo y Neoescolástica”. En: MARQUÍNEZ, Germán et al. *La filosofía en Colombia*. Bogotá, El Buho, 1992, p. 303-350; RAMÍREZ, Edgar A. “Introducción” a: RAMÍREZ, Edgar (comp.) *Neoescolástica y secularización de la filosofía en Colombia*. Bogotá, El Buho, 1997, p. 5-28.

Mucho más matizados son en cambio, el texto clásico y aún no superado de JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el Siglo XIX*. Bogotá, Temis, 1961; o la caracterización de la Regeneración como “modernización tradicionalista” en MELO, Jorge Orlando, “Algunas consideraciones globales sobre “modernidad” y “modernización”. En: GIRALDO, Fabio; VIVIESCAS, Fernando (comps.) *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991 pp. 225-245; y PALACIOS, Marco. “La Regeneración ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX”. En: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá, Universidad Nacional, 2003, p. 261-278.

¹³⁵ RENGIFO, Francisco M. “La filosofía en Colombia. (Prospecto de un libro con motivo del XXV aniversario del Rectorado del Dr. Rafael María Carrasquilla en el Colegio del Rosario)”. En: *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*. Bogotá, T. II. n° 19, (oct., 1915), p. 325. Este texto fue ampliado, con ocasión de su muerte, para la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. (RCMNSR) Bogotá, Vol. XXVI, n°. 256, (jul., 1931), p. 336-343 y n°. 257 (ago., 1931), p. 407-420; y también editado en folleto. Fue luego recopiado casi literalmente en el manual de SÁNCHEZ, Álvaro, Pbro. *Resumen de la Historia de la Filosofía y antología de pensadores*. Bogotá, Librería Voluntad, 1942, p. 314-322. Ecos contemporáneos de esta lectura tradicionalista son: VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. “El movimiento neotomista orientado por monseñor Rafael María Carrasquilla en el Colegio Mayor de Nuestra del Rosario”. *Thesaurus*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, Vol. XL, n° 2, (may-ago., 1985), p. 328-348 y DOMÍGUEZ-MIRANDA, Manuel. “Latinoamérica, siglo XIX” y “Latinoamérica, siglo XX”, en: CORETH, Emerich; S.J.; NEIDL, Walter; et al. *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Vol II, Madrid, Encuentro, 1994.

¹³⁶ BALMES, Jaime (1810-1848). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. Un análisis de sus ideas se hallará en el capítulo 5, § II y IV.

¹³⁷ RENGIFO, F. *op. cit.*

¹³⁸ MORA, Luis M. *Esbozo biográfico...*, *op. cit.* p. 18-31.

y prócer republicano, santo patriarca de los primeros siglos cristianos, príncipe de la Iglesia, linajudo *cachaco* bogotano y diplomático hombre de sociedad.¹³⁹ Y en lo personal, dibujaron a un hombre de porte señorial pero ascético, hombre de gesto severo y elegante pero de trato paternal, afable y sencillo, amante del rapé y buen conversador, y consagrado en su vida privada al cuidado de su madre.¹⁴⁰ Disponemos de una descripción de nuestro personaje, que, valga lo que valiere, nos suministra apreciables rasgos personales:

“Los que juzgaban a M. Carrasquilla por el porte exterior y le tachaban de soberbio se equivocan, su cuerpo es alto, membrudo, recio. Las líneas del rostro proporcionadas a la estatura. Una cara grande, imponente, su andar, sin ser lento no es acelerado. Su voz firme pero no robusta... guarda siempre la más mesurada compostura. Ni airado ni adusto, ni reidor ni frívolo. A las cinco y media de la tarde camina inevitablemente a lo largo de la Avenida de la República, bajo el brazo un paraguas, en la boca un pitillo... un pañuelo rojo asoma en un bolsillo y en otro la caja de rapé. ¿Su espíritu? tan equilibrado, medido e imponente como su cuerpo. Es el equilibrio mismo, la serenidad, la grandeza. Caritativo, daba cuanto tenía y tendía su apoyo a estudiantes desvalidos, [...] su casita de la calle 14, de sala esterada, de muebles pobrísimos y de ornamento nulo, y donde acudían los pecadores en demanda de perdón, de auxilio los menesterosos, y los presidentes, ministros diplomáticos, militares y políticos de ambos partidos en busca de consejo y apoyo...nunca quiso recibir la dignidad obispal. Mandó una vez a su piadosa e ilustre madre a suplicar al Presidente Reyes no insistiera en indicarlo como obispo. Estas virtudes se hermanaban con un espontáneo don de gentes. Las relaciones amistosas que mantuvo con personalidades del país le pusieron en el secreto de muchos acontecimientos sociales. Por otro lado, los jóvenes que habían corrido por el claustro y comenzaban a actuar en público, no perdían el camino de su casa... La corteza era, al parecer, áspera, el interior muy blando...”¹⁴¹

¹³⁹ “Cachaco” es el nombre con que se conoce en el país al habitante “típico” de la capital colombiana. Connota aristocracia, elegancia, humor ácido y cierta petulancia. Cfr. PÉREZ, Amada Carolina. *La invención del “cachaco” bogotano. Crónica urbana, modernización y ciudad en Bogotá durante el Cuarto centenario de su Fundación: 1938*. Trabajo de grado para el título de Historiador. Pontificia Universidad. Javeriana, 2001. [Director: Oscar Saldarriaga].

¹⁴⁰ Dice otro de sus exalumnos: “Monseñor había vivido una vida ascética de privación y de renunciamento dentro de la situación de mayor influencia en el gobierno y en la sociedad a que pudiera aspirarse; había rechazado empuñar el báculo pastoral que le fue ofrecido y le era debido, por no renunciar a la compañía de su madre, doña Emilia Ortega; y con ese amor de sus amores, en comunión de ternura que se ha hecho legendaria, compartió a través de los años los cien pesos mensuales que devengaba como Rector del Colegio del Rosario; una sotana para él cada cinco años, un ramo de rosas para su madre el día del onomástico, fueron las únicas indulgencias de Monseñor Carrasquilla con las pompas y vanidades del mundo”. LOZANO Y LOZANO, Juan. “Mons. Carrasquilla” [Discurso pronunciado en la Academia colombiana de la Lengua, en homenaje a su director vitalicio, Mons. Rafael M. Carrasquilla, al cumplirse el primer centenario de su nacimiento”. *RCMNSR*. Año LIII, n° 445 (mar., 1958), p. 92-102. Los tres hermanos Lozano, Fabio, Carlos y Juan, de linaje liberal, fueron panegiristas de su rector en las tres ocasiones solemnes indicadas: Cfr., “La imagen venerable, acogedora y tutelar de Monseñor me estimula, me conforta, me acompaña...” “Discurso del Dr. Carlos LOZANO y LOZANO en el sepelio de monseñor Rafael María Carrasquilla”. *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol. II, n° 15, (mar-abr., 1930), p. 86.

¹⁴¹ SERRANO BLANCO, Luis (1890), cit. por: ALFONSO, G. *op. cit.*, p.41.

De entre las descripciones de su estilo pedagógico quiero recoger, también con beneficio de inventario, la del ácido líder de la ultraderecha conservadora católica y presidente de la república entre 1950-1951 y 1953, Laureano Gómez (1889-1965), quien de paso plasma su vivencia del clima en que se vivió la “restauración del tomismo” en Bogotá:

“Por entonces [c. 1908] el doctor Carrasquilla dictaba en el Colegio del Rosario su cátedra de metafísica, muy afamada [...] Como era a las doce del día, no se oponía a las clases que yo recibía en san Bartolomé [regentado por los jesuitas] y logré concurrir a ellas como asistente. El contraste era tremendo. Mientras los padres jesuitas enseñaban una metafísica rígida, austera y ceñida a la más estricta escolástica jesuita, con texto [el del P. Ginebra] aprendido de memoria en sus partes principales la clase del doctor Carrasquilla era sin texto y se componía de disertaciones amenísimas que él dictaba paseándose a lo largo de un salón [el aula Masústegui] a cuyo alrededor estaban colocadas las bancas de los alumnos.¹⁴² El contraste era especialmente vivo en la manera de presentar en uno y otro plantel la doctrina evolucionista de Darwin. Mientras en San Bartolomé se acostumbraba una refutación airada con tono colérico, rechazando la teoría como disparate y herejía abominables, el doctor Carrasquilla adoptaba un tono de raciocinio en que reconocía el valor de los fundamentos científicos en que se apoyaba el filósofo inglés, dejando claro que todo ello era aceptable para la filosofía católica, con excepción de la creación del alma, que era obra de Dios, inmediatamente a la aparición del ser humano. [...]. También los filósofos alemanes, Kant, Fichte, Schopenhauer y Nietzsche, eran duramente tratados, mejor, maltratados, en la enseñanza jesuita. Se hacían breves extractos de sus diversas teorías con las que no podía menos de formarse en las mentes infantiles la impresión de que se trataba de lucubraciones de mentes en pleno delirio. El doctor Carrasquilla también los refutaba pero sin darles tratamiento despectivo de delirios enfermizos”.¹⁴³

De entre los muchos testimonios, y para destacar las similitudes entre testigos tan disímiles, tomo el juicio de un testigo de excepción: Alberto Lleras Camargo, futuro presidente de la nación (en 1945-1946 y entre 1958-1962), quien, como muchos rosaristas, fue a la vez buen alumno suyo en la juventud y un aguerrido adversario político en la madurez. He aquí una nota de nostalgia ante el cambio de época, notable saliendo de la pluma de uno de los más connotados ideólogos liberales que ascendieron al poder en 1930:

“El último tradicionalista, tal vez el único que ha existido en esta época, desaparece con monseñor Rafael María Carrasquilla. La tradición no era en él solamente una idea, sino una cristalización sentimental. Amaba la tradición con el fervor que otros aman la vida. Para monseñor Carrasquilla, la tradición era algo como el Organon aristotélico, como la suprema ordenación de los espíritus. Y en un país que estaba improvisando todas las mañanas un sistema de vida, Carrasquilla, que seguía las huellas del docto y santo

¹⁴² [Hay que decir que desde la publicación de sus *Lecciones de metafísica* en 1914, también los alumnos de monseñor debían memorizar su texto, O. S.].

¹⁴³ ABELLA, Arturo. *Laureano Gómez*. Bogotá, Planeta/Espasa Biografías, 2000, p. 31. [Corchetes O. S.].

Tomás de Aquino, se empeñaba en darle una fisonomía antigua a la República prematura y frágil. [...] Años pasarán sin que en Colombia surja un hombre de las cualidades morales de monseñor Carrasquilla. Tiende el país hacia una estandarización de las virtudes, que las hace más pequeñas y numerosas en los hombres, pero menos definidas. En Carrasquilla todo fue suntuoso, hasta su misma pobreza [...] Pierde la Iglesia su más erudito exegeta y un teólogo maravilloso, la República al mejor capitán para una hora de peligro”.¹⁴⁴

Y respecto de su labor filosófica, nada caracterizaría mejor la tradición intelectual de estas generaciones -Carrasquilla alcanzó a educar a “los civilistas” de 1900, a “los Centenaristas” y a “los Nuevos”-,¹⁴⁵ que el discurso de Darío Echandía, otro gran estadista liberal -y subrayémoslo otra vez, colegial rosarista y nostálgico-, para el centenario de 1957:

“Pertenece Monseñor Carrasquilla a aquella eximia categoría de hombres para quienes la vida tiene su razón de ser y encuentra su finalidad suprema en el culto constante y desinteresado de las ideas. [...] Su pensamiento fuerte y original, que labró profundo surco en la inteligencia colombiana, estaba cimentado sobre hondas y sinceras convicciones. Sintió la necesidad de que un sistema filosófico, una regla moral, un ideal político unificaran sus conceptos y ordenaran sus experiencias, de que *un criterio racional le sirviera para clasificar y jerarquizar sus ideas*; de que una doctrina de alcance universal

¹⁴⁴ LLERAS, Alberto. “Monseñor Carrasquilla” [De *El Espectador*, marzo 27 de 1930]. Reproducido en: *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol II, n° 15, (mar-abr., 1930), p. 95-97. Otro liberal, el educador Ramón Zapata, hizo el elogio de “las eximias y variadas virtudes que en armonioso consorcio contribuyeron a constituir en monseñor el representante simbólico de una etapa de la historia colombiana que tiende a desaparecer y que quisiéramos ver renovada para bien del país del propio modo que las lecciones de Sócrates recogidas por los discípulos de éste vinieron a ser, después de su muerte, fundamentos inmovibles de la ética que debe regular la vida humana, mientras se trabaje por el perfeccionamiento de la especie”. ZAPATA, Ramón. “Monseñor Carrasquilla”. [De *El Nuevo Tiempo*, marzo 20 de 1930]. En: *Boletín de Educación... op. cit.* p. 91.

¹⁴⁵ Quisiera citar acá una aguda evaluación de los estadistas colombianos que sintetiza los cambios culturales y políticos de la primera mitad del siglo XX: “Hay algunos grupos generacionales: el de Carlos Restrepo, Abadía Méndez [arquetipo del rosarista] y Concha, que nacieron en el mismo año, y son un poco mayores que Guillermo León Valencia y Esteban Jaramillo [otro rosarista]. Llegan a la vida adulta con la Regeneración, tienen experiencia militar y se inclinan por el civilismo. *No son agitadores de masas ni quieren cambiar el país: ordenarlo, más bien.* La generación del Centenario la marcan los liberales que llegan al poder en 1930: Olaya, López y Santos, y los dos dirigentes del conservatismo, Laureano Gómez [bartolino, pero admirador de la apertura filosófica de Carrasquilla], y Mariano Ospina. *Aprenden a manejar opinión y masas, aunque no impulsan la movilización popular.* Escriben editoriales, tienen periódicos, y manejan el país por más de treinta años. Sus contemporáneos izquierdistas inventan los terceros partidos. Los *Nuevos* tienen más formación ideológica, lecturas más universales. Es una generación de grandes figuras liberales (Echandía, Gaitán, Lleras Camargo el creador del Frente Nacional, y Gabriel Turbay), pero hay izquierdistas notables: Gerardo Molina el más consistente de los socialistas, y Diego Montaña Cuellar. Un poco menores son los que administran el Frente Nacional: Lleras Restrepo, López Michelsen y Julio César Turbay Ayala.” MELO, Jorge Orlando. “Estadistas y políticos del siglo XX: un retrato colectivo”. *Credencial Historia*, n° 109, (en., 1999), p. 8-9. [Corchetes y cursivas de O. S.] Son éstas, en efecto, las “tres generaciones” a las que Carrasquilla se refiere en su homenaje póstumo a Mercier.

comunicara a la total actividad de su mente un sentido cósmico, y a los esfuerzos de su voluntad creadora un acicate pertinaz. Y encontró esa superior *unidad, ese método, ese criterio*, en las doctrinas del filósofo de Aquino, cuya visión del mundo y de la vida tuvo por la más alta cima alcanzada por el pensamiento humano en milenios de cultura”¹⁴⁶

Establecido su marco mental, Echandía señala enseguida una peculiaridad del carácter del prelado: su espíritu tolerante y ecuánime en medio de la álgida polarización ideológica:

“Fue pues, la suya, una inteligencia integrada en sistema, sólidamente estructurada sobre un dogma; lo que significa que fue todo lo contrario de un *dilettante*. Pero también fue todo lo más opuesto a un sectario. Su fe religiosa y su fuerte complexión mental lo libraron de caer en el escepticismo ligero y superficial que acoge indistintamente todos los sistemas, tomándolos por risueños juegos de la imaginación o por secas y presuntuosas mitologías. Pero su misma adhesión a un dogma y a una filosofía, hubiera podido inclinarlo al fanatismo incomprensivo, a no ser por las exquisitas calidades de su inteligencia, los nobles sentimientos de su alma de cristiano, y hasta por el gusto acendrado y pulquérrimo, que lo capacitaron para percibir y asimilar la flor suprema de los productos de la cultura humana. Poseía Monseñor Carrasquilla, y en grado excelso, las virtudes que se contraponen a esas tristes deficiencias, de orden moral e intelectual, que parecen la causa determinante del ánimo sectario [...]”¹⁴⁷

Así, la actitud personal del sacerdote se presenta, en este panegírico, como inherente a la naturaleza del “tomismo” y del cristianismo, y gracias a ello, lo que pareciera un mero rasgo biográfico se eleva al orden de problema filosófico, teológico y ético:

“Hablando del doctor Mercier, con quien tuvo el doctor Carrasquilla numerosas afinidades espirituales [...] agrega estas luminosas palabras: ‘No hay que extrañar lo, todo sistema filosófico, por erróneo que sea, trae algunos fragmentos de verdad. ¿Acaso el espíritu humano se paró en el siglo XIII?’ Así habla el entusiasta y decidido paladín de la filosofía tomista, y el hombre que profesó a plena conciencia y con amor profundo, el culto de la tradición. [...] Y así, de su cátedra emanaba un noble sentimiento de tolerancia, que le permitía combatir una doctrina sin prejuicio de comprenderla; luchar contra las ideas que consideraba falsas, sin odiar a quienes las defendían de buena fe. Y entendía que esta manera de pugnar contra las ideas y no contra los hombres, era la única compatible con el espíritu verdaderamente cristiano. Nunca pensó que una doctrina pudiese imponerse por la violencia, y menos aquella que se funda en el postulado del libre albedrío y en el mandamiento del amor al prójimo como a nosotros mismos”¹⁴⁸

¹⁴⁶ ECHANDÍA, Darío; Colegial de Número del Colegio Mayor de N. S. del Rosario. “El Pensamiento Filosófico y Político de Mons. Carrasquilla”. *RCMNSR*, año LIII, n° 445, (mar., 1958), p. 69-80.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 72, 73.

Y si se trataba de una actitud filosófica, no podía sino desembocar en una política. Echandía termina por recoger la apreciación unánime de quienes trataron en persona a monseñor, con una sutil distinción aprendida del maestro:

“En este país nuestro, en donde con tanta frecuencia los hombres tienen partido antes de tener ideas políticas, será siempre adoctrinador el ejemplo de Monseñor Carrasquilla, para quien lo importante no eran los partidos sino las ideas de los hombres acerca de los problemas de la nación. Dada su peculiar manera de entender la política, sería abusivo calificarlo de hombre de un partido. Y esto, no obstante que defendió francamente y desde el púlpito en más de una ocasión, el derecho de los sacerdotes a tener opiniones políticas y a ejercer, al igual que los laicos, su plena actividad ciudadana. Pero este concepto de la política como noble pugna ideológica antes que violento contraste de intereses, lo hizo aparecer a los ojos de algunos que suelen pensar que la razón de partido explica y justifica [...] todas las acciones, aún las más reprobables, como poco eficaz y aun contraproducente para el oficio de formar prosélitos de determinada secta o bandería, desde el rectorado del Rosario. Tenían razón los tales, y aun de sobra, porque los discípulos del doctor Carrasquilla sabíamos bien, y por experiencia, que el hecho de estar afiliados a uno u otro de los partidos, no influía para nada, ni a favor ni en contra de los alumnos, en el ánimo del Rector”.¹⁴⁹

Y en efecto, Carrasquilla fue el autor de unas famosas “*Reglas de conducta para el Clero respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesan*”, adoptadas oficialmente por la Conferencia Episcopal colombiana de 1913.¹⁵⁰ Dichas *Reglas* pretendieron ser la pauta

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 74-75. Testimonio similar había sido dado desde 1930 por otro discípulo conservador y su primer biógrafo, Luis María Mora: “[R.M.C.] contribuyó como ninguno a que en la juventud se extinguieran los odios que dividían a los colombianos, sin pretender que desaparecieran los partidos políticos. Quiso que las luchas de estos fueran torneos de caballeros...”. Cfr., MORA, L. M. “Monseñor Carrasquilla”. *Boletín de Educación Pública de Cundinamarca*. Vol. II, n° 15, (mar-abr., 1930), p. 102.

¹⁵⁰ Se halla en las *Obras Completas* de Carrasquilla un inconcluso texto, “Estudio sobre el Liberalismo”, que, según palabras textuales del autor, fue escrito, “por orden del episcopado colombiano, en cumplimiento de la Carta *Plures e Columbiae*, dirigida por el cardenal Secretario de Estado [el cardenal Rampolla O. S.] al episcopado colombiano en 6 de abril de 1900, acompañada del documento reservado *Generalibus regulis*, trazando las reglas de conducta que se debía observar respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesan”. (R.M.C. *Obras...*, T. III, p. 377). Dice monseñor Ricarte, compilador de las *Obras...*; que: “Faltan la terminación de este artículo 1°, el 2°, el 3°, y el 4°, y casi todo el 5°. Pero fue monseñor Carrasquilla quien redactó estos puntos en las Reglas para el clero, dadas por la Conferencia Episcopal de 1913, bajo estos títulos: *Conducta del clero en la predicación; Conducta del clero en el confesionario; Conducta acerca de los otros sacramentos y demás bienes espirituales; y Conducta del clero para con la autoridad civil*; que concuerdan con la división propuesta por monseñor en el capítulo III de este estudio”. Ver: CARRASQUILLA, R. M. “Estudio sobre el Liberalismo” [1913]. En: *Obras...*, T. III, Vol I, p. 377-399. Debo agregar que el Archivo del Palacio Arzobispal de Bogotá fue incendiado casi totalmente durante el motín popular del 9 de abril de 1948 conocido como “El Bogotazo”, y la documentación anterior a esa fecha parece haber desaparecido; así, sólo pueden utilizarse los documentos publicados en las compilaciones de las Conferencias Episcopales o en la revista oficial de la Arquidiócesis de Bogotá, *La Iglesia* (publicada quincenalmente entre 1903 y 1957, con algunas interrupciones temporales). Cfr., RAMPOLLA DEL TÍNDARO, Card. “Carta del Emmo. Cardenal Rampolla al Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Bogotá. (*Plures e Columbiae*) (Roma, abril 3 de 1900)”. En: *Conferencias Episcopales de Colombia. Desde 1908 hasta 1930. Conclusiones, normas, resoluciones y acuerdos*

de la actitud pastoral frente al liberalismo hasta 1958, cuando pareció hacerlas obsoletas el pacto del Frente Nacional.

Pues bien, en estas *Reglas de conducta* para los párrocos frente al liberalismo se aplicaba, efectivamente, esta distinción entre *ideas* y *personas*. Pero la descripción de estas Reglas, situándolas en su contexto político y eclesiástico, nos conducirá a inesperados resultados. Por ello, abro acá un excurso, al final del cual retornaremos a nuestro personaje.

B. El neotomismo ¿crónica de una muerte anunciada?

1. *Ser liberal es pecado*

Las *Reglas de conducta para el clero respecto a las doctrinas liberales y a las personas que las profesan*, comienzan así:

“Nº 150: Son varias las encíclicas, breves y alocuciones en que los Soberanos Pontífices hablan del liberalismo y lo condenan, y tales documentos se dan [...] para que los fieles aprendan la verdad católica y se guarden de caer en los errores contrarios a ella”.¹⁵¹

Esta es la base inmutable, innegociable. Mas, a renglón seguido, las *Reglas* proponen un *método* para tratar los “errores liberales” en la predicación y en la administración de los sacramentos. Respecto a la cátedra sagrada, se exhortaba a los sacerdotes a “tener cuidado de no hacer tema constante de las predicaciones el hablar contra el liberalismo”

compilados por orden alfabético. Bogotá, Imp. del Corazón de Jesús, 1931, p. 194-198. Está seguido de: “Carta del Emmo. Cardenal Rampolla al Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Bogotá. (*Generalibus regulis*) (Romae, die 6 Aprilis 1900)”. En: *Conferencias episcopales...*, p. 198-201. Prueba de la voluntad de continuidad de estas disposiciones tomadas desde la Primera Conferencia Episcopal nacional en 1908, hasta la víspera del acuerdo del Frente Nacional, es la reedición ampliada: *Conferencias episcopales de Colombia. T. I, 1908-1953*. Bogotá, Edit. El Catolicismo, 1957, 636 p. Por otra parte, para el período que nos ocupa, he hecho una pesquisa documental sobre dos rúbricas del fondo de la Secretaría de Estado del Archivo del Vaticano, entre los años 1878 y 1922: la n° 279, que contiene los documentos recibidos desde los países suramericanos por dicha Secretaría, y la n° 251, que reúne los documentos enviados desde la misma oficina hacia esos países, pero no he hallado rastro de los documentos aludidos por monseñor. Existen otros fondos en la Santa Sede y de Italia donde puede hallarse documentación sobre el tema, (en particular el fondo de la Congregazione di Affari Ecclesiastici) pero su consulta sobrepasa por el momento nuestra disponibilidad de investigación. Ver PÁSZTOR, Lajos. *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*. Città del Vaticano, 1970, p. 298-299.

¹⁵¹ “Reglas Para El Clero” (1913). En: *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1930*. p. 48-55 y *La Iglesia*, (Órgano oficial del Arzobispado). Año VIII, n° 1-2, (1913), p. 36-51. Los editores han dividido todo el libro en párrafos numerados –al estilo de los manuales– por mor de precisión al usarlo como una fuente de doctrina y jurisprudencia eclesial para la nación.

(n° 153); debiendo tener en cuenta que “para el bien de las almas conviene más explicar sencilla y claramente la verdad, que refutar el error” (n° 154), dejando la “refutación directa de los errores liberales cuando lo exijan las circunstancias, pues no todas son oportunas ni lo pide siempre la necesidad de los oyentes” (n° 155). Pero además se daban al clero ciertos preceptos de método pedagógico o “escolástico”:

“156. La refutación nunca ha de ser vaga e indefinida, ni debe atacarse en globo todo el liberalismo, y a todos los liberales. Distínganse debidamente los errores; no se confunda lo que ha reprobado la Iglesia con aquello sobre lo cual nada ha dicho aún, ni se comprendan bajo una sola reprobación varias opiniones o actos muy diversos entre sí [...].

157. Escójase uno o dos errores para refutarlos cuando la ocasión lo exija, sin pretender abarcarlos todos de una vez.

158. Ordénese la plática o sermón con claridad de plan, de tal modo que se ponga al alcance de los oyentes, y por regla general, escríbase y consúltese, cuando sea fácil, con algún eclesiástico prudente y docto [...]”¹⁵².

Y finalmente, era el espíritu divino, en honor de su gloria y para salvación de las almas, el que debía guiar al pastor:

“159. Además, el predicador debe prepararse con asidua y ferviente oración [...] Así, condoliéndose de los que ignoran o yerran, predicará con ánimo calmado y sereno, con grande humildad, caridad y mansedumbre, para no aparecer guiado por ira, por odio o por cualquiera otra pasión...”¹⁵³

Respecto del confesonario, “tribunal de la penitencia”, y recordando a los sacerdotes su carácter de “pastores de todas las almas”, disponía un minucioso procedimiento de confesión y examen de conciencia para averiguar si el penitente era liberal y calificar en qué grado de pecado se hallaba:

“162. Como ha de presumirse que quien se llega al confesonario es católico, [...] no ha de principiarse la confesión por preguntar al penitente si es liberal.

163. Si el penitente declara expresamente que es liberal, o esto se deduce de lo que dice en la confesión, habrá que averiguar si admite o no, errores condenados por la Santa Sede. Para obtener la declaración explícita del penitente, deben hacerse las preguntas con tino y prudencia, y por lo común, después de terminada la acusación.”¹⁵⁴

Si “el penitente” -siguen las *Reglas*- profesaba alguno de los *errores* reprobados por la Santa Sede, pero “somete su entendimiento y voluntad al magisterio de la Iglesia merecerá la absolución” (N° 165).

Empero,

¹⁵² *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁴ *Ibid.*

“Si profesa alguno de los errores reprobados por la Santa Sede, el confesor, como maestro que es, debe enseñarle con toda paciencia y mansedumbre lo que la Iglesia tiene definido en la materia”.¹⁵⁵

En cambio, la absolución le sería negada si se mostraba “rebelde y contumaz”. Si *no* profesaba errores, había que observar otras dos cosas: Uno, la *cooperación* directa: si había tomado parte en “revoluciones contra la autoridad legítima”, o si había votado o hecho votar por “candidatos hostiles a la Iglesia” o apoyado la “mala prensa” aun sólo comprándola. Dos, si usaba el *nombre* de liberal, debía ser disuadido, “pero no se le exija esto so pena de negarle la absolución”.(Nº 170b). Además, las *Reglas* recomendaban cautela con el uso de la penitencia de retractación pública, pues el mero hecho de “recibir en público los sacramentos” podía bastar para reparar el escándalo (172-176). En dos palabras, se trataba de funciones filosófico-doctrinales (dogmáticas) y pedagógicas.

Pero ya se ve que éstas iban unidas íntimamente a funciones apologéticas y profilácticas. En la sección dedicada a “los otros Sacramentos y demás bienes espirituales”, las *Reglas* insisten en que no se rechazara a los liberales como padrinos de bautismo o matrimonio.¹⁵⁶ Tampoco debía obrar la exclusión para las ceremonias, asociaciones piadosas “y demás bienes espirituales”, mas si se tratase de un “notorio impío o librepensador” el párroco debía rechazarlo alegando alguna disposición canónica, “pero de ninguna manera el nombre de liberal” (Nº 180). El texto original de Carrasquilla tenía un tomo más literario, pero el espíritu -y casi la letra- de los dos párrafos siguientes quedó recogido en el texto promulgado:

“Con mayor razón, no excluya el cura a ningún liberal de la asistencia a la Iglesia, de las bendiciones y demás ritos eclesiásticos. Acuérdesse que es ministro del que no vino a llamar a los justos sino a los pecadores; del que comió con los publicanos; del que se dejó llamar amigo de los pecadores. Tenga presente lo que enseña san Francisco de Sales: que más moscas se cogen con una gota de miel que con un tonel de vinagre, y que quien desea traer a su palomar las palomas de la casa vecina, no les tira piedras sino que les echa grano.

Mas, como la virtud moral está en el medio, según enseña el filósofo, y confirma Santo Tomás, cuide el sacerdote de no condescender insensiblemente con los errores, por ganarse los hombres; de no mirar con indulgencia los pecados, por deseo de salvar a los pecadores; de no dejarse impregnar del espíritu del mundo, con la esperanza de salvar a los mundanos...”¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁶ En el texto de Carrasquilla aparece este párrafo que fue suprimido en la edición final de las *Reglas*: “ni menos negarse a presenciarse sus matrimonios por el solo hecho de llamarse tales, no sea que se agrave la situación de sus conciencias, no sea que se les dé ocasión de graves pecados contra la castidad, y aún de complicarse en escandaloso concubinato”. CARRASQUILLA, R. M. “Estudio sobre el Liberalismo...”, En: *Obras...*, T. III, p. 399.

¹⁵⁷ *Ibid.*

Estamos acá en el corazón de nuestra “maquinaria dogmática de negociación”: de un lado, el sacerdote es a la vez vocero de la palabra de Dios y del magisterio eclesiástico: su labor es defender la Verdad, perdonando o condenando. De otro lado, es maestro; entonces estudia, argumenta, discute, convence, atrae, pero refuta, corrige, afirma, dogmatiza. Así, se conforma un dispositivo que, por un lado, produce la condenación en bloque de las “doctrinas erróneas”, pero por otro se matiza con una intervención flexible e individualizada -es decir, pastoral- sobre las personas, según su lugar en la jerarquía política y en el tejido social. No podría hallarse mayor utilidad, mejor aplicación ni tan pragmática condensación de la filosofía perenne.

Las *Reglas* terminaban estipulando conductas sobre la “intervención del clero en política” y “en relación a la autoridad civil”, para lo cual la referencia mayor eran las directrices del Primer Concilio Plenario Latinoamericano de 1899.¹⁵⁸ La regla de oro era la marcada con el n° 190:

“Miren [los sacerdotes] como desde un lugar superior y sereno las disputas populares, teniendo muy presente que es deber suyo y sacratísimo, trabajar por unir los ánimos de todos los ciudadanos en la benevolencia y caridad cristianas, y extinguir los odios en vez de fomentarlos”.¹⁵⁹

Palabras por las cuales la historia colombiana continúa pasando, hasta hoy, larga cuenta de cobro a nuestra Iglesia particular. La ironía poética de la historia, por sabido se calla, es que la prohibición indica lo que se practica. Mas en este caso, poco añade el establecer quiénes, entre la jerarquía local, fueron más o menos intransigentes o tolerantes, aunque, por otra parte, hay que tener en cuenta que el rango de intolerancias tuvo fuertes variaciones regionales y pastorales.¹⁶⁰ Pues, desde nuestra perspectiva de análisis, integristas o moderados, lo que estaba en acción era un mismo y único mecanismo, hecho de dureza y de flexibilidad a la vez.

Es que el panegírico de Echandía “había olvidado” que monseñor Carrasquilla, al lado de estas prudentes *Reglas* prácticas, era también el autor, desde 1895, de un sonado *Ensayo sobre la doctrina liberal*, pretendido texto filosófico en donde, siguiendo la línea ortodoxa del Syllabus, del Vaticano I y de las Encíclicas “*Immortale Dei*” y “*Libertas*” de León XIII, estableció la postura teórica oficial de la jerarquía colombiana frente a su “enemigo”, el liberalismo.¹⁶¹ En calidad de tal, fue la fuente de no pocas controversias y sermones intransigentes hasta las décadas de 1950.

¹⁵⁸ Sobre este Concilio, ver *infra*, § 1.2.2.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53. En 1927 y en 1930 se expidieron otras “Reglas para el clero” reiterando las precauciones que los sacerdotes debían guardar en asuntos políticos -nueva prueba de que no se practicaban-, citando de nuevo las *Generalibus*, la encíclica “*Cum multa sint*” de 1882, e *Immortale Dei*. Cfr., *Conferencias Episcopales...*, p. 56-59, 60-61.

¹⁶⁰ Cfr., ABEL, Christopher. *op. cit.*, esp. caps. II y VIII: “Política, partidos e Iglesia en provincia”.

¹⁶¹ De hecho, fue ese libro el que le mereció el citado encargo de la Comisión episcopal de 1913 para que redujese a normas prácticas su “tratado teológico-político”. En vida del autor se hicieron tres

Para el ámbito hispanoparlante y para Colombia en particular, todo parece haber comenzado con el libro del sacerdote catalán Félix Sardá y Salvani, carlista e integrista, publicado en 1867, a tres años de promulgado el Syllabus, y cuyo título era, en efecto, *El liberalismo es pecado*.¹⁶² Un libro que hacia 1913, fecha de la promulgación de las *Reglas* y de otro documento episcopal titulado “*Concordia política*”, al que me referiré enseguida, continuaba engendrando toda una extensa literatura pastoral y política en la línea del catolicismo intransigente o “integral” en Colombia.¹⁶³ Había ocasionado así mismo, las correspondientes respuestas, unas más airadas y dogmáticas, otras más razonadas y razonables, de parte de sus antagonistas. Justamente, en el año de 1912 -y no es descabellado pensar que las *Reglas* fueron una reacción directa frente a ello-, el general Rafael Uribe Uribe, el más reconocido líder liberal del período,¹⁶⁴ se había sentido obligado a escribir una respuesta pública, un argumentado folleto titulado “*De cómo el*

ediciones del Ensayo: la primera en Bogotá, 1895 [Imp. de Silvestre. XV, 207 páginas]. La segunda en Madrid, 1899 [Imp. Teresiana, 222 páginas]. Se hizo una reimpresión en Bogotá, en el mismo año 1899, [Imp. de HOLGUÍN, 208 páginas]. Hay una tercera edición de 1940 en Bogotá, [Imp. del Mensajero del Corazón de Jesús]. La cuarta, de donde tomamos estos datos, forma parte de sus *Obras Completas* [1957], T. III, Vol. I, p. 117-235.

¹⁶² SARDÁ Y SALVANI, Félix. *El liberalismo es pecado: cuestiones candentes*. 3a ed. Barcelona : Libr. y tipografía Católica, 1885, 219 p. En 1907 alcanzó la 7ª edición castellana, y aún en 1955 circulaba en francés: SARDA Y SALVANY, Felix. *Le libéralisme est un péché: suivi de la lettre pastorale des Évêques de l'Équateur sur le libéralisme*. Paris, Libr. Tequi, 1955, 316 p.

¹⁶³ En la Colombia “regenerada”, la andanada antiliberal fue encabezada por el *Ensayo* de Carrasquilla en 1895. La polémica se desencadenó en 1897: la Convención del Partido Liberal hizo una declaración conciliadora aceptando el Concordato, pero a la vez declaró que “el liberalismo es partido político, no secta religiosa, y consagra la libertad de cultos en su más generosa amplitud”. Ese año, “se publicaron tres documentos esenciales que contribuyen a explicar [estas discusiones de 1913]: tales documentos fueron: del conservador moderado MARTÍNEZ SILVA, Carlos. *Puente sobre el abismo* [El *Repertorio Colombiano*, Vol XV, n° 2 (feb'1° de 1897), p. 105-122, reeditado recientemente en ANDRADE VALDERRAMA, Carlos. *Un capítulo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia. Miguel Antonio Caro y Ezequiel Moreno*. Bogotá, Imp. Caro y Cuervo, 1986, p. 322-340]; una carta de apoyo a éste del P. VÉLEZ, Baltasar. *Los intransigentes* [El *Repertorio Colombiano*, Vol. XVI, n° 3 (jul. 1°, 1897), p. 184-212; y Vol. XVIII, n° 6 (abr. 1°, 1898), p. 401-420; y una airada condenación de las posturas conciliadoras anteriores, del obispo de Pasto entre 1896 y 1905, Fray MORENO DÍAZ, Ezequiel (canonizado en 1992 por Juan Pablo II), quien editó *O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo. No es posible la conciliación*. Pasto, Imp. de N. Ponce, 1897, [1898?]. Fray Ezequiel se ha hecho famoso en la historia política de Colombia por haber dejado como última voluntad, queriendo enseñar esta verdad aún después de muerto, que se pusiera durante sus exequias (1906) un cartel que decía: “El liberalismo es pecado”. En 1907, prologado por el propio Sardá y Salvani, Fray Vicente María CORNEJO escribió una *Disertación sobre el liberalismo de Colombia* (Barcelona, Imp. Henrich, 1907), “apoyándose” en Carrasquilla, pero sobretodo en Moreno y Casas. Le siguió el libro publicado por: CASAS Y CONDE, Nicolás, Obispo de Adrianópolis (Casanare, Llanos orientales de Colombia). *Enseñanza de la Iglesia sobre el liberalismo*. Bogotá, Escuela tipográfica Salesiana, 1901, 608 p. Cfr., GONZÁLEZ G., Fernán E. *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1819-1930*. Bogotá, Cinep, 1977, p. 168-193; ID. “La Iglesia católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930)”. En: *Poderes enfrentados...*, p. 247-281; y RODRÍGUEZ, Juan Camilo “El Liberalismo, ¿pecado o virtud?” Prólogo a: URIBE URIBE, Rafael. *El liberalismo no es pecado* [1912]. Bogotá, Planeta, 1994, p. 9-40.

¹⁶⁴ URIBE URIBE, Rafael (1859-1914), Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

liberalismo político colombiano no es pecado”,¹⁶⁵ donde sostenía que el partido liberal colombiano no era un partido doctrinal, filosófico, sino político, y que por tanto no incurría en las condenaciones del *Syllabus*: la tesis de fondo era que, para el bien de la Nación, debían separarse por fin la cuestión política y la cuestión religiosa. El libro de Uribe fue condenado unánimemente por la jerarquía nacional, a despecho de la prudencia demostrada y recomendada por la Santa Sede, que no consideró pertinente incluirlo en el *Index*.¹⁶⁶

Desde 1895, entonces, el libro de Carrasquilla había dejado fijada la “rejilla” para clasificar y distinguir los tipos de liberales, universal y localmente:

“En suma, las doctrinas liberales condenadas por la Iglesia y especialmente por León XIII, son las siguientes;

- 1ª. Que el *principio* de la soberanía reside *esencialmente* en la nación; o sea que el pueblo es fuente *suprema* de la autoridad;
- 2ª. Que es lícito al pueblo derrocar por fuerza al legítimo gobernante;
- 3ª. Que la Iglesia debe estar sometida al Estado;
- 4ª. Que el Estado debe estar absolutamente separado de la Iglesia, y viceversa;
- 5ª. La Iglesia libre en el Estado libre;
- 6ª. Las libertades ilimitadas de pensamiento, palabra, imprenta y enseñanza;
- 7ª. La instrucción pública laica y obligatoria;
- 8ª. El matrimonio civil.

Tales son los principios que reprueba la Iglesia católica. Mi más ni menos. [...]

Aparecen tres categorías de liberales que el Papa reprueba: corresponden a lo que se llama *liberalismo radical*, *liberalismo puro o moderado* y *liberalismo católico*. [...] En Colombia no hay escuela católico-liberal que lleve colectivamente ese nombre; pero sí se han visto defendidas muchas de las teorías del liberalismo católico por hombres que se apellidan simplemente liberales, y aun por algunos de los que se llaman conservadores”.¹⁶⁷

El *Ensayo* concluye, de modo dogmático y matizado a la vez, que “el que es liberal no puede ser un *buen* católico”. Transcribo aquí el barroco silogismo -implacable y piadoso a la vez- con el que Carrasquilla corona su análisis:

“Surge ahora una cuestión más grave:

¹⁶⁵ URIBE URIBE, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá, Imp. de El Liberal, 1912, 178 p. En este texto Uribe no discutía directamente con el *Ensayo* de Carrasquilla, sino con el más intransigente de Sardá y Salvany, y con su émulo, el Obispo de Casanare, Nicolás Casas y Conde.

¹⁶⁶ La posición del Vaticano se lee en una anotación marginal al informe sobre el libro de Uribe enviado a la Secretaría de Estado: “Oposcolo de Uribe...condannato dei Vescovi...si attende decisione Indice...non sembra condannabile...ma necessari emendamenti...”. Ver: *A.S.V. Indici della Segreteria di Stato*. (Rubricelle). Anno 1913, n^{os} 62493, 63133, 63397. [Es inexacta, pues, la afirmación, que ha hecho carrera entre los historiadores colombianos, de que este libro fue puesto en el Índice de libros prohibidos]. De inmediato, se publicó en Colombia una “refutación” del libro: GANUZA, Marcelino (Agustino recoleto). *Contestación al opúsculo del señor Rafael Uribe Uribe ‘De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado’*. Bogotá, Imp. de la Cruzada, 1913, 432 p.

¹⁶⁷ R.M.C. “Ensayo sobre la doctrina liberal” [1895]. En: *Obras...*, T. III, Vol. I, p. 222-223.

¿Se puede ser a un tiempo *liberal* y *católico*?

Pregunta que equivale a esta otra:

¿Puede ser católico el que profesa doctrinas condenadas por la Iglesia?

Es preciso aquí recordar una enseñanza teológica. Condena la Iglesia toda opinión contraria a la verdad revelada; pero no las reprueba todas de idéntica manera. Cuando una doctrina se opone a un dogma *definido* por la Iglesia, esa doctrina es *herética*, y el que la profesa de corazón y la manifiesta exteriormente a sabiendas con contumacia, incurre en la pena de excomunión. Otras doctrinas, sin estar *definidas* como de fe, son enseñadas por la Iglesia. Las que se oponen a ellas no son *heréticas*, sino *falsas*, *erróneas*, *temerarias*, etc.; y quien las acepta no queda por eso fuera de la comunión de la Iglesia, pero sí peca contra la fe y la obediencia debida a la autoridad eclesiástica.

Algunas doctrinas de las que suelen profesar los liberales son heréticas; otras apenas están condenadas como falsas, etc. Hay, pues, liberales que *no son católicos*, hay otros liberales que son simplemente *malos católicos*. Lo que, por lo menos, puede establecerse como regla general, es esto:

El que es liberal no puede ser un *buen* católico”.¹⁶⁸

No extrañará que esta conclusión, traducida en el lenguaje movilizador y maniqueo de los sermones, y con la tradición integrista e hispanizante que acabamos de reseñar, fuese entendida como “el liberalismo es pecado” y enseguida, como “ser liberal es pecado”, saltando la barrera entre ideas y hombres que la doctrina pretendía custodiar.¹⁶⁹ Ciertamente, se requiere mucha ingenuidad, por decir lo menos, para no ver la rentabilidad político-institucional de un dispositivo que alimentaba esa tensión entre los “malos” -los integristas- y los buenos “conciliadores” -hablo del efecto estructural, no de las vivencias personales o las intenciones de los actores-. Y, como es usual en las estrategias institucionales, podían siempre atribuirse los “excesos integristas” a figuras individuales o minoritarias, dejando a salvo el prestigio de la institución. Mas si ello es así, es asimismo lamentable que buena parte de los analistas de este problema se hayan contentado con el lado fácil y evidente de la interpretación -la “intransigencia”, el “integrismo” del catolicismo decimonónico-, soslayando analizar el delicado juego político y doctrinal que subyacentemente sustentó la elaboración de la postura mayoritaria y oficial de la jerarquía eclesiástica.

Para decirlo de manera concisa, lo que está en juego en todo esto son las convulsas y paradójicas secuelas de la recepción del *Syllabus* de Pío IX, a partir de 1864.¹⁷⁰ No deberá perderse de vista el hecho de que las sutilezas de Carrasquilla -y de la Conferencia Episcopal Colombiana- iban justamente *contra* el uso intransigente del lapidario “ser liberal es pecado”, aunque también *contra* una acomodaticia “tolerancia al

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁹ Mi padre, nacido en la década de 1920, relata una *boutade* transmitida por tradición oral: como en este tiempo la misa se decía en latín, se cuenta que un párroco rural, tomando la última frase del Padre Nuestro (*sed libera nos a malo*), terminaba sus sermones arengando al pueblo: “Veis, que lo dice Cristo, ¡ser liberal es malo!”. Verídica o inventada, es, en todo caso, verosímil según el espíritu de la época. (Comunicación personal de Oscar Saldarriaga Restrepo; Medellín, Mayo 11 de 2000).

¹⁷⁰ Sobre este documento, ver *infra*, cap. 2 § II.A.

error”. Más aún: las clasificaciones que el prelado neotomista propuso eran las mismas que venían de Roma en las instrucciones de 1900 arriba mencionadas, las cuales pretendían poner freno y filtro tanto a las lecturas integristas como a las católico-liberales del *Syllabus*, suministrando un escolástico juego de distinciones como instrumento para matizar, adaptar y negociar el “justo medio”. Aunque algunos historiadores han colocado el libro de Carrasquilla en la misma línea de Sardá y Ezequiel Moreno,¹⁷¹ creo que ello es erróneo, incluso si algunos de los autores fanáticos lo hayan citado a su favor. Pues bien, el *Ensayo* de Carrasquilla se apresura a estampar, a renglón seguido de su silogismo, una *addenda*, donde la distinción entre ideas y personas permite, de cara a las posiciones más intransigentes, una actitud más “cristiana” y una política más negociadora:

“Esta última frase que hemos estampado [El que es liberal no puede ser un *buen* católico] nos trae a la memoria otra objeción que suele aducirse en este debate; y es recordar cada vez que del liberalismo se trata, las virtudes y méritos de muchos liberales, y los vicios y defectos de muchos católicos. No hay sistema, por erróneo que sea, que no cuente en su seno hombres de bien; no hay institución, por santa que se la considere, que no haya producido hombres perversos. Y si hemos dicho que el liberal no es *buen* católico, nos referimos a la integridad de la fe, no a la de las costumbres. Ni tenemos a todo liberal por mal hombre, ni a todo católico por bueno. Judas Iscariote fue elegido por Cristo mismo, y ya sabemos a dónde lo condujo una pasión no domada. Pero no se trata de hacer recuento de virtudes privadas, sino de saber en qué sistema de doctrinas se encuentra la verdad”.¹⁷²

Una distinción en el mismo sentido era hecha en una citada instrucción a los obispos españoles, reproducida por *La Iglesia*, órgano del Arzobispado, en 1911:

“5ª. Lo bueno y honesto que hacen, dicen y sostienen las personas pertenecientes a un partido político, cualquiera que éste sea, puede y debe ser aprobado y apoyado por cuantos se precian de buenos católicos y buenos ciudadanos, no sólo en privado, sino también en las Cámaras, en la Diputaciones, en los Municipios, y en toda la vida social. La abstención y oposición *a priori* son inconciliables con el amor a la religión y a la Patria”.¹⁷³

Creo que la diferencia entre estos textos y los de los partidarios del “ser liberal es pecado” está en el rasgo de modernidad ética que significa aceptar la separación entre ideas y personas, es decir, entre vida pública y vida privada y entre principios filosóficos y virtudes morales, que recuerda, *mutatis mutandi*, la posición de una “moral provisional” al

¹⁷¹ Cfr., el ya citado J. C. Restrepo, y CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998. Arias, en *El episcopado...*, p. 63-64, reconoce cierta moderación de este prelado, “educador y escritor,” pero no avanza ninguna explicación sobre la lógica que pudo presidir estos “matices” al interior de la jerarquía eclesiástica colombiana.

¹⁷² R.M.C. “Ensayo sobre la doctrina liberal...”, p. 229.

¹⁷³ “Carta del cardenal Merry del Val a los Obispos españoles”. *La Iglesia*. Bogotá, Vol. VI, n° 61 (jun 15 1911), s.p.

estilo de Descartes, y apurando un poco los términos, también remite a la distinción kantiana entre *razón pura* y *razón práctica*. Sea como fuere, la distinción entre “ideas” y “hombres” no deber ser vista sólo como un mecanismo coyuntural y oportunista o como un rasgo psicológico de algunos prelados aislados, sino como un dispositivo estructural cuya sutil modernidad hay que examinar con mayor atención.

2. Tesis e Hipótesis

En efecto, esta distinción era la forma ética de otra distinción, establecida en la doctrina eclesial primero bajo una forma política conocida como la de la *Tesis y la Hipótesis*, a la cual me referiré en el siguiente capítulo, y que hallamos circulando de modo corriente en los documentos vaticanos que llegaron a Colombia desde fines del siglo XIX, haciendo eco a las encíclicas de León XIII. Así la enunciaba el cardenal Rampolla, Secretario de Estado de la Santa Sede:

“en atención a la esperanza cierta de algún bien considerable, y atendiendo a las circunstancias de lugares y personas pueda tolerarse y aún apetecerse el uso de estas libertades, no en cuanto favorece la inmoderada y viciosa libertad, sino en cuanto sirve a defender la verdad, todo eso está expuesto de modo tan claro y absoluto ya en las Letras Apostólicas sobre la libertad humana, ya en la encíclica sobre la *Constitución cristiana de las sociedades (Encíclica Immortale Dei*, 1º de noviembre de 1885), que *no queda más lugar a dudas* en asunto de tamaña importancia”.¹⁷⁴

¿No quedaba más lugar a dudas?: he aquí el inicio de todos los laberintos. Pues en un principio todo parecía claro: la carta de Rampolla establecía tres grados de liberalismo y los definía con precisión. El primero, el “filosófico”, que había sido definido directamente por León XIII en la encíclica *Libertas* de junio 28 de 1888:

“Lo que pretenden en filosofía los *naturalistas* o *racionalistas*, eso pretenden en el orden moral y civil los fautores del *Liberalismo*, los cuales llevan a las costumbres y a la práctica de la vida los principios sentados por los naturalistas. Ahora bien, el principio capital del *Racionalismo* es la soberanía de la razón humana, la cual rehusando la debida obediencia a la razón divina y eterna, se declara independiente y se constituye a sí sola por primer principio, fuente y supremo juez de la verdad. De igual manera los mencionados sectarios del *Liberalismo* sostienen que en la práctica de la vida no hay poder alguno a quien se deba obedecer, sino que cada uno es ley de sí mismo. De aquí procede esa moral que llaman *independiente*, y que con apariencia de libertad, aparta la voluntad de la observancia de los divinos preceptos y lleva al hombre a ilimitada licencia. Este es el primer y aterrador linaje de *Liberalismo* [...]”¹⁷⁵.

Los otros dos grados eran: segundo, el de

¹⁷⁴ RAMPOLLA, Cardenal. “Carta *Plures e Columbiae*...”, p. 196.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 194-195.

“aquellos que admiten la ley natural dada por Dios y reconocen su necesidad, pero rechazan por entero la ley positiva sobrenatural [...] y niegan que el hombre libre deba someterse a las leyes que Dios quiera imponerle por vía distinta de la razón natural [...]”.¹⁷⁶

Y el tercero, los que dicen

“que por las leyes divinas deben regirse, sí, la vida y las costumbres de los particulares, pero no las de los Estados, [...] de donde sale la perniciosa consecuencia de la separación de la Iglesia y el Estado [...] así, rechazan abiertamente la autoridad eclesiástica y toda intervención de la misma en los asuntos civiles [...] porque no la tienen como sociedad perfecta e independiente [...]. Finalmente [...] no pocos juzgan que la Iglesia se debe doblar a los tiempos y acomodarse a lo que desea la prudencia de nuestros días en el gobierno de las naciones”.¹⁷⁷

Y henos aquí, de nuevo, en el corazón de nuestra “maquinaria dogmática de negociación”, pues en este tercer grado, y a pesar de los propósitos del magisterio eclesiástico, las dudas comenzaban a proliferar:

“Esta opinión ha sido declarada lícita por el Pontífice, “si se entiende de cierta condescendencia racional, conciliable con la verdad y la justicia, esto es, cuando en atención a la esperanza cierta de algún bien considerable, se desea que la Iglesia se muestre indulgente y conceda a las circunstancias lo que puede, salva la santidad de sus deberes”. Por el contrario, la sentencia precitada debe tenerse por inmoderada e inicua si se quiere que la Iglesia “disimule y tolere lo que es falso o injusto, o contemporece con lo que daña a la religión”.¹⁷⁸

Más aún: es claro que “la condescendencia racional” funciona como criterio práctico. Sólo que a un alto precio, pues a este nivel, la maquinaria asume el riesgo de entrabarse, volverse contra sí misma, rechinar y talvez...¿estallar?

Pues bien, fue en función de estas definiciones que Carrasquilla y la Conferencia Episcopal retomaron la Carta *Plures e Columbiae* para la elaboración tanto de las *Reglas* como del documento que figura junto a éstas, titulado “Concordia política”.¹⁷⁹ Era la coyuntura del mandato presidencial (1910-1914) de Carlos E. Restrepo (1867-1937).¹⁸⁰

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 195.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* [Cursiva O. S.]

¹⁷⁹ “Concordia política” (1913). En: *Conferencias Episcopales...*, p. 62-63.

¹⁸⁰ “Los doce años (1910-1921) que transcurrieron desde la caída del presidente [y general conservador modernizador] Rafael Reyes (1905-1910), hasta la caída del presidente [clerical conservador] Marco Fidel Suárez (1918-1921), habían visto un creciente afianzamiento en la vida nacional de los sectores modernos de la economía, al calor de una expansión nunca vista de las exportaciones y de un rápido crecimiento de los establecimientos industriales. Con el auge económico, febril y cíclico, se agudizaron los conflictos sociales en la vida política del país, a través de los partidos políticos que trataban, como los *republicanos*, los *liberales*, y a última hora los *socialistas*, de apoyarse en ellos, y también mediante la

“Carlosé” fue un conservador moderado que denominó su gobierno Unión Republicana, haciendo un llamado a la “Concordia Política” para dar cabida a la diezmada oposición liberal y tratar de “despolitizar la cuestión religiosa”, afirmándose en el mandato constitucional que no reconocía ninguna religión oficial.¹⁸¹ Para ello aumentó los controles estatales sobre la educación,¹⁸² y amplió la libertad de prensa y de enseñanza recortada a los liberales. Este proyecto, expreso en su declaración de posesión, fue cumplido valerosa y proféticamente a lo largo de su mandato, pero generó la resistencia del episcopado, al que parecieron “peligrosas” sus palabras de posesión:

“Soy católico, pero como jefe civil del Estado -dando a la religión las garantías que le reconoce la Constitución Nacional-, no puedo erigirme en pontífice de ningún credo, y sólo seré el guardián de la libertad de las creencias, cualesquiera que sean, de todos los colombianos”.¹⁸³

Dado el clima “republicano” de apertura al liberalismo, hacia julio de 1911 el periódico oficial de la Arquidiócesis de Bogotá, *La Iglesia*, creyó necesario hacer pública una carta del cardenal Secretario de Estado de Pío X, Merry del Val, al cardenal Aguirre y García, Arzobispo de Toledo, dando directrices de conducta a los católicos españoles sobre el liberalismo, en donde se reiteraban fragmentos de la mencionada instrucción de Rampolla de 1900. El talante de ese documento, en medio de su “integralismo”, era el respeto a “la autonomía de lo político” y abría un compás de negociación y elección entre los católicos y los otros partidos.

formación de sindicatos y asociaciones obreras y artesanales. Todo esto se expresaba en una vida social más abierta, en un afianzamiento de periódicos y revistas donde se discutían novedades ideológicas y culturales, en el aumento de peso de los sectores urbanos en la vida nacional. Mientras tanto, la reforma constitucional de 1910 y la administración de Carlos E. Restrepo habían creado las bases para una vida política más democrática y laica, pero las administraciones de Vicente Concha (agosto 1914-agosto 1918) y Marco Fidel Suárez habían ido acentuando poco a poco, aunque manteniendo el carácter civilista y legalista del gobierno, elementos tradicionalistas que iban a contrapelo de la evolución económica y social”. MELO, Jorge Orlando. “De Carlos E. Restrepo a Marco Fidel Suárez. Republicanismo y gobiernos conservadores”. En: TIRADO MEJÍA, Alvaro (dir.) *Nueva historia de Colombia. Historia política, 1886-1946*. Bogotá: Ed. Planeta, Vol. I pp. 215-242.

¹⁸¹ Restrepo, Carlos Eugenio (1867-1937) (Ver Anexo N° 1. Diccionario Bio-Bibliográfico) fue dirigente de la fracción *republicana* que se propuso erradicar la intolerancia bipartidista apoyada en la cuestión religiosa. «La distancia que mantuvo hacia la Iglesia produjo la reacción de ésta, y en sus cartas privadas se quejaba del clero: ‘porque no he querido establecer un gobierno teocrático sumiso a sus caprichos, y porque me he arrimado al canon constitucional de que la religión no es oficial, se han creído en el deber de declararme poco menos que excomulgado en mi fe’». Cit. por MELO, J. O. *op. cit.*, p 241.

¹⁸² La secundaria estaba entonces casi en manos exclusivas de comunidades religiosas “extranjeras”, como jesuitas, salesianos, lasallistas, maristas. Cfr., FARRELL, Robert V. “Una época de polémicas: críticos y defensores de la educación católica durante la Regeneración”. *Revista Colombiana de Educación*. Bogotá, CIUP-Universidad Pedagógica Nacional, n° 35, (jul-dic., 1997), p. 5-39; ID., *The Catholic Church and Colombian Education*; y HELG, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá, CEREC, 1984, p. 35-110. Ver: Anexo N° 8: Estadísticas Educativas.

¹⁸³ Cit. en: ARIAS, R. *op. cit.*, p. 82.

“Bien conocidas son de V. E. las profundas disensiones que [...] se han declarado en España [...] entre muchos católicos [...] disensiones procedentes, en gran parte, de conceptos inexactos y de falsas interpretaciones atribuidas a las reglas directivas dadas ya de antes por la Santa Sede. [...] Su Santidad me ha ordenado que comunique a V. E. las siguientes normas que todos los católicos de España deberán observar fielmente:

1ª. [...] Es deber de todo católico el combatir los errores reprobados por la Santa Sede, especialmente los comprendidos en el *Syllabus* y las *libertades de perdición* proclamadas por el *derecho nuevo o liberalismo* [...] Esta acción de reconquista religiosa debe efectuarse dentro de los límites de la legalidad [...]

2ª. La existencia de los partidos políticos es en sí misma honesta en cuanto sus doctrinas y actos no se oponen a la religión y a la moral; pero a la Iglesia no se le debe en manera alguna identificar con alguno de ellos ni puede pretenderse que ella intervenga en los intereses y controversias de los partidos para favorecer a los unos con preferencia de los otros.

3ª. A nadie es lícito acusar o combatir como católicos no verdaderos o no buenos a los que, por motivo legítimo y con recto fin, sin abandonar nunca la defensa de los principios de la Iglesia, quieren pertenecer o pertenecen a los partidos políticos hasta ahora existentes [...]

4ª. Para evitar mejor cualquier idea inexacta en el uso de la palabra *liberalismo*, téngase siempre presente la doctrina de León XIII en la Encíclica *Libertas*, de 20 de junio de 1888, como también las importantes instrucciones comunicadas por orden del mismo Sumo Pontífice, por el Emmo. Cardenal Rampolla, Secretario de Estado, al Arzobispo de Bogotá, y a los otros Obispos de Colombia, en la Carta *Plures e Columbiae* del 6 de abril de 1900, donde, entre las demás cosas, se lee: “En esta materia se ha de tener a la vista lo que la Suprema Congregación del Santo Oficio hizo saber a los Obispos del Canadá el día 20 de Agosto de 1877, a saber: que la Iglesia, al condenar el liberalismo, no ha intentado condenar a todos y cada uno de los partidos políticos que por ventura se llaman liberales. Esto mismo se declaró también en carta que, por orden del Pontífice, dirigí yo al Obispo de Salamanca el 17 de febrero de 1891; pero añadiendo estas condiciones, a saber: que los católicos que se llaman liberales, en primer lugar acepten sinceramente todos los capítulos doctrinales enseñados por la Iglesia y estén prontos a recibir lo que en adelante ella misma enseñare; además, ninguna cosa se propongan que explícita o implícitamente haya sido condenado por la Iglesia; finalmente, siempre que las circunstancias lo exigieren, no rehúsen, como es razón, expresar abiertamente su modo de sentir, conforme en todo con las doctrinas de la Iglesia. Decíase, además, en la misma carta [...] que no era lícito notar con censura teológica y mucho menos tachar de herético al liberalismo, cuando se le atribuye sentido diferente del fijado por la Iglesia al condenarlo [...].

7ª. No se puede exigir de nadie, como obligación de conciencia, la adhesión a un partido determinado, con exclusión de otros, ni pretender que esté alguien obligado a renunciar a las propias honestas convicciones políticas, ya que en el campo político se pueden tener lícitamente diversas opiniones tanto *sobre el origen inmediato del poder civil*, como acerca de su ejercicio y de las varias formas de gobierno. [...]

8ª. Los que entran a formar en un partido político cualquiera, deben conservar siempre íntegra su libertad de acción y de voto [...] Exigir de los afiliados de un partido una subordinación incondicional a la dirección de sus jefes, aun en el caso de ser opuestas a

la justicia, a los intereses religiosos o a las enseñanzas y reclamaciones de la Santa Sede y del Episcopado, sería una pretensión inmoral [...]

11ª. En las elecciones, todos los buenos católicos están obligados a apoyar, no sólo a sus propios candidatos, [...] sino también, cuando sea oportuno, a todos los demás que ofrezcan garantías para el bien de la religión y de la patria [...] Cooperar con la propia conducta o con la propia abstención a la ruina del orden social, con la esperanza de que nazca de tal catástrofe una condición de cosas mejor, sería actitud reprobable que, por sus fatales efectos, se reduciría casi a traición para con la religión y con la patria.[...]¹⁸⁴

De nuevo, las lecturas prácticas que se hicieron de este documento dieron lugar a toda la gama de reacciones, desde la intransigencia a la moderación, y la oposición política al gobierno “republicano” se fue endureciendo. Pero lo curioso es que en 1913, al lado de las *Reglas*, la Conferencia Episcopal haya hecho una declaración sobre la “Concordia política”, en donde se despliega el “lado oscuro” de esta “caridad cristiana”. Sobre la “Concordia política”, distinguía tres diferentes acepciones de ésta: la “*concordia religiosa*”, la “*concordia social o civil*”, y la “*concordia política o administrativa*”. El artículo que definía la primera clase de “Concordia”, la innegociable, rezaba en su integridad:

“233. La Concordia religiosa no supone armonía entre las diversas creencias, ni aceptación de principios y máximas contrarios a la verdadera doctrina, porque así entendida, sería un absurdo. Verdad es que el cristianismo es religión de caridad y quiere que los hombres se amen entre sí todo el tiempo y en toda circunstancia, y encarece especialmente el amor a los enemigos como condición precisa para el amor de Dios, pero esta caridad que tolera a los que ignoran y yerran, en manera alguna puede aceptar las enseñanzas heterodoxas y las prácticas y principios erróneos”.¹⁸⁵

Esta “*caridad que tolera a los que yerran, pero no al error*”, he aquí la “fórmula áurea” de esta filosofía católica, en ella se encierra el misterio de este catolicismo. Pues baste comparar este documento episcopal con cierta lección sobre las relaciones entre verdad y error contra la “doctrina ecléctica” que se leyó desde 1893, y por más de cincuenta años, en el manual del neotomista padre Ginebra S.J.:

“Corolarios. I. La verdad es absolutamente intolerante con el error, y es inadmisibles la tolerancia así científica como religiosa. Porque siendo la verdad inconciliable con el error, necesaria y absolutamente aquella excluye a éste, como la luz excluye las tinieblas. Además, para admitir la tolerancia de los eclécticos sería necesario admitir, o que la verdad es mudable y relativa, o que dos proposiciones opuestas pueden ser verdaderas. Injusta es, en consecuencia, la acusación de intolerante lanzada contra la Iglesia por las escuelas liberales, porque siendo su magisterio divino e infalible, no puede menos de

¹⁸⁴ Ver. “Carta del cardenal Merry del Val a los Obispos españoles”.*op. cit.*, s.p. [Cursiva del original]. Sintomáticamente, el libro de Uribe Uribe se cerraba transcribiendo en integridad la carta del cardenal Merry del Val arriba citada, titulándola: “Confirmación final” [de la tesis de que el liberalismo colombiano no estaba incurso en las condenaciones romanas]. Lo cual muestra que “cabían todas las dudas”, pues un mismo texto del magisterio podía ser usado para sostener posturas intransigentes o moderadas.

¹⁸⁵ “Concordia política” (1913). En: *Conferencias Episcopales...*, p. 62.

condenar los errores opuestos a sus dogmas, ni puede en manera alguna reconciliarse con el conjunto de errores que los liberales llaman progreso y civilización. (Léase el *Syllabus* en el pár. III, núm. XV y todo el párr. X).

“118. II. La intolerancia científica y religiosa no se oponen al progreso científico. Porque el progreso científico consiste: 1º, en descubrir las verdades ignoradas y sus causas; 2º, en deducir de las verdades conocidas otras desconocidas; 3º, en aplicar las verdades conocidas: así el matemático aplica los teoremas a la resolución de los problemas de física, astronomía, etc. Ahora bien, la historia de las ciencias, demuestra que ni la inmutabilidad del dogma, ni de las verdades científicas, jamás fueron obstáculo para que se descubrieran nuevas verdades y para que se aplicaran las ya conocidas. Y es evidente que el progreso científico no consiste ni puede consistir en que la verdad sea tenida por error y éste por verdad, y así como el matemático jamás ha sospechado que fuera progreso científico el negar los teoremas demostrados, y el físico o químico el sustituir por otras las leyes ya conocidas, así la Iglesia no puede admitir como progreso científico y social el error opuesto a la verdad revelada. (Véase la *Lógica*, parte II, cap. VI, art. II).¹⁸⁶

Del citado artículo de la *Lógica*, -que forma parte del capítulo conclusivo de la *Criteriología*- destinado a sentar posición sobre “Las relaciones entre la ciencia y la fe”, creo que lo significativo se concentra en la afirmación del apoyo mutuo entre los dos tipos de verdades, a partir de una distinción filosófica cuya estirpe moderna iremos sacando a luz poco a poco, la distinción/relación entre *certeza* y *evidencia*:

“127. *Superioridad de la fe respecto de la ciencia*.- [...] IV. La certeza de la fe es superior a la certeza científica. Porque la certeza es tanto mayor cuanto lo es la firmeza del asenso a la verdad conocida; la firmeza del asenso es proporcional al principio de donde procede y al motivo en que se funda; es así que, según consta de las proposiciones anteriores, la fe es superior a la ciencia en el principio, en el motivo y en el objeto, luego la certeza de fe es superior a la científica.

V. La ciencia aventaja a la fe en evidencia. Porque las verdades científicas inmediatas son evidentes por sí mismas y las mediatas lo son siempre que se resuelven en las inmediatas; es así que las verdades de fe no son evidentes, porque no se conocen por razones intrínsecas sino por autoridad [divina y eclesiástica]; luego la ciencia lleva ventaja sobre la fe por razón de la evidencia. (Santo Tomás, 2. 2., q. 4 a, 8).

128. *Corolario*.- De lo dicho se deduce que las ciencias deben estar sujetas a la fe. Porque en el supuesto de haber oposición entre una verdad científica y otra de fe, es evidente que ambas no pueden ser verdaderas [...]; luego las ciencias deben tener por errónea

¹⁸⁶ GINEBRA, Francisco S.J; *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza*. Tomo I. *Lógica y metafísica general*. § 117-118, Bogotá, Imprenta Moderna, 1908 [2ª edición bogotana sobre la cuarta chilena], p. 150. Recuérdese que su última edición fue en 1951. Ver Cap. 8 § I. 3; y Bibliografía.

cualquiera proposición, desde que se advierte que está en oposición con un principio de fe”.¹⁸⁷

Estamos en el corazón de la filosofía neotomista, las relaciones certeza/evidencia serán su “obsesión”: aquí la *certeza* proviene de la revelación (lo no-racional o no consciente) y la evidencia procede de la razón natural: finalmente, “la certeza es sobre todo subjetiva, la evidencia es más que todo objetiva”.¹⁸⁸ Ya se ve cómo la aceptación/rechazo de la “Modernidad” se juegan en este terreno de la epistemología, singularmente convertida en objeto de debate político público.

A la luz de tal doctrina ¿esta era la *Tesis*, el *principio* sostenido por todos los obispos colombianos? ¿O por el contrario, serían hasta las *Reglas* sospechosas de eclecticismo? Dependía de quién la interpretase: a cada paso, esta rechinante maquinaria podía volverse contra sí misma. Pues los corolarios anteriores eran limpia deducción silogística de la tesis siguiente:

“116. Prueba 3ª: La verdad no puede en manera alguna conciliarse con el error. 1º, Porque si se trata de la verdad fundamental, ésta es lo que es, y el error, según lo que arguye San Agustín, es lo que no es; es así que no cabe conciliar el no-sér con el sér, luego no cabe conciliar la verdad del sér con el error; 2º, si se habla de la verdad en el entendimiento, ésta es la conformidad del entendimiento con la cosa, y el error es la disconformidad del entendimiento con la misma; es así que la conformidad no es conciliable con la disconformidad, luego la verdad del entendimiento no es conciliable con el error del mismo; 3º, si se trata de la verdad en sus relaciones esenciales expresadas por proposiciones, v. gr., todos los puntos de la circunferencia distan igualmente del centro, los cuerpos están sujetos a la ley de la gravedad, etc., según lo demostrado, es una, indivisible e inmutable, luego es inconciliable con el error, que es su negación, y puede tomar y de hecho toma formas diversas”.¹⁸⁹

La gran cuestión, entonces, era saber cómo reconocer lo que era inmutable y poder diferenciarlo de lo mutable, en el ámbito de la razón y en lo más profundo de los sujetos, ante las engañosas apariencias y los acelerados cambios del mundo moderno. El propio Carrasquilla enseñó en 1916, en una conferencia “Sobre el modernismo”, cómo articular lo absoluto y lo relativo en la verdad, sin contrariar ni la ciencia ni la religión:

“Las verdades que poseemos son de varios linajes: [...] la verdad metafísica es inmutable, y no relativa, sino absoluta. Si los seres no se conformaran con la divina inteligencia, ello dependería, o de que Dios ignorara alguna cosa, o de que las criaturas

¹⁸⁷ Y el manual agrega: “129. Nota: Sobre la materia del presente artículo conviene meditar atentamente la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano, *De Fide Catholica*, con los cánones que a ella se siguen; los párrafos I y II del *Syllabus*, la *Civitat Católica* (sic), seri IX, tomos 8 y 9, que los explica, y a Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles*, libro I, desde el capítulo 2º al 10, en los cuales expone magistralmente toda esta doctrina”. GINEBRA, F. *op. cit.*, tomo I, Lógica y Ontología, p.157.

¹⁸⁸ *Ibid.*, tomo I, “Criteriología”, p. 76.

¹⁸⁹ *Ibid.*, § 116, p. 217.

no le hubieran quedado conforme a sus ideas. Una y otra suposición argüirían imperfección en Dios, lo que es manifiestamente absurdo. El triángulo siempre ha sido, aún antes de la creación, figura cerrada de tres líneas; el hombre, animal racional; la envidia, pesar del bien ajeno. Por eso los principios de las matemáticas se apellidan verdades necesarias. Se replica que las criaturas son contingentes, temporales, mutables. Es verdad, pero lo mutable, lo temporal, lo contingente, es la existencia, no la naturaleza. [...] La existencia, aunque contingente y mudable en el tiempo, es inmutable en la mente divina, para la cual no hay pasado ni futuro.[...] En el campo puramente natural hay unas verdades que se adquieren por intuición, no se demuestran, y son el fundamento de todas las demás. Ellas constituyen, según la palabra de León XIII, el patrimonio nobilísimo y común de la especie humana, y la Iglesia las propaga y las defiende porque son base firmísima de sus propias divinas enseñanzas. Quedan, en fin, otras verdades puramente humanas, no mudables ni relativas, *porque ninguna verdad lo es, pero capaces de crecer en número en el entendimiento humano*. Esas han sido dejadas por Dios al cuidado de los hombres; pero no por ello está prohibido a los ministros de la Iglesia conocerlas e investigarlas”.¹⁹⁰

Pues bien, el documento episcopal, temiendo, al parecer, que no se entendiese tal tesis insiste en su fundamento teológico y filosófico: que la verdad es *intransigente*, y ello tanto para la verdad de la religión como para la de la ciencia. Digámoslo desde ya, he aquí el Caballo de Troya con el cual el neotomismo pretendió tomarse la ciudadela de la Modernidad: asimilar la verdad de la religión y la de la ciencia. Pero hay que señalar además cuál es el modelo de verdad y método científico que hacen posible tal operación: el de las matemáticas y la geometría.

Lo singular es que tal discusión filosófica sobre la naturaleza de la verdad aparezca en un documento pastoral –y que éste sea a su vez, político-. Sigamos al documento episcopal colombiano en el despliegue de su tesis epistemológico-política:

“234. Ahora bien, si por Concordia religiosa hubiera de entenderse la aceptación de creencias opuestas, sería un contrasentido, pues equivaldría a confundir el *sí* y el *no*, o a desconocer la diferencia entre el error y la verdad. La verdad es de suyo, absolutamente intransigente e intolerante, y dejaría de ser verdad si contemporizara con su contrario, el error. Si esto no fuera así, no habría credo, y por consiguiente, no habría religión, como tampoco habría ciencia, pues esta supone certeza y principios absolutos. Sólo el escepticismo, estéril y frío, puede aceptar semejantes transacciones y acomodamientos; pero es claro que el escepticismo no puede suplir a ninguna religión, y mucho menos a la verdad revelada, que es prenda de la suerte futura del hombre, y al mismo tiempo, condición necesaria para el bienestar temporal de las sociedades”.¹⁹¹

Y de ello, el texto deduce un corolario político, entre triunfalista y autoritario, *integral*, que pretende sujetar lo individual a lo colectivo. Y esto, como puede verse, ya no es una mera tesis coyuntural, acá se acaba de definir “la esencia del cristianismo”:

¹⁹⁰ CARRASQUILLA, R. M. “Sobre el modernismo [1916]”. En: *Obras Completas...*, T. I, p. 495-496. Monseñor remite a su manual publicado en 1914: “Véanse nuestras *Lecciones de metafísica y ética*, p. 58”.

¹⁹¹ “Concordia política”. *op. cit.*, p. 62-63.

235. Lo que decimos de la *Concordia religiosa*, no sólo se aplica a la diversidad de creencias individuales y al fuero que pudiera llamarse de la mera conciencia, sino que también debe trascender al campo del derecho civil y del derecho público, en lo referente a las obligaciones y garantías en materia religiosa”.¹⁹²

Dicho esto, el documento agrega una admonición que debe leerse, esa sí, en clave coyuntural, es decir, de política local: la insinuación, al gobierno de turno, de que no abuse de la “concordia política”. Pero el fundamento de esta advertencia tampoco es coyuntural: si en un lado estaba el carácter eterno de la verdad cristiana, del otro se colocaba el régimen constitucional vigente, caballo de batalla socorrido hasta la saciedad entre 1886 y 1991:

“236. La Constitución de la República reconoce expresamente que la religión católica es la de la Nación, y esencial elemento del orden social, y obliga a las autoridades civiles a protegerlo y hacerla respetar. Envuelve todo esto el reconocimiento claro de los derechos y prerrogativas de la Religión, de la Iglesia y del clero, derechos cuya garantía no puede subordinarse a ninguna teoría de Concordia religiosa. De modo que si llegaran las autoridades civiles, violando la Constitución y las leyes, a patrocinar el ataque al dogma católico y la persecución a la Iglesia o a sus ministros, e invocaran para ello la doctrina de la Concordia religiosa o una mal entendida tolerancia, semejante conducta sería no sólo contradictoria en sí misma, sino inconstitucional e ilegal”.¹⁹³

Y de nuevo, el juego pendular entre flexibilidad y dureza, en el respeto al principio “del origen divino de la autoridad”, como en la armonía del “cuerpo social”:

“238. Porque la justicia y la caridad exigen también de los ciudadanos todo esfuerzo por mantener la tranquilidad pública, para oponerse a cualquier conato de rebelión, o a cualquier atentado contra las personas investidas de autoridad, y para armonizar los intereses de los diversos gremios que forman la sociedad, por eso imponen de consuno el deber de sostener la paz, y en este sentido, es igualmente necesaria la Concordia *social*. [...] y aun cuando haya divergencia en los principios de la política, aunque existan divergencias en materia religiosa, la Concordia social, esto es la paz, nunca debe ser turbada. La divergencia de principios no justifica la guerra a mano armada en ninguna sociedad cristiana y mucho menos en la nuestra, tan rudamente tratada por las revoluciones”.¹⁹⁴

Ahora bien, sentada la tesis, comienzan las hipótesis. En buen castellano se dice “los peros”:

“240. Pero existiendo en Colombia individuos que no aceptan las enseñanzas de la Iglesia en la dirección de la cosa pública y a quienes la Ley garantiza sus derechos políticos y civiles, tócanos aquí declarar hasta qué punto pueden ellos participar de la

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 63-64.

administración de los negocios públicos, sin detrimento de los derechos de la religión y de la Iglesia, reconocidos por la Constitución y las leyes de la Patria; más claro; en qué grado pueden participar del gobierno, en sus diversos ramos, aquellos ciudadanos que son desafectos a la religión como elemento esencial del orden público. 241. La *Concordia política* o administrativa que reconoce el derecho de los ciudadanos a tomar parte en la administración pública, es aceptable [mientras] sean respetuosos de la Constitución y a las leyes cristianas vigentes en el país...”¹⁹⁵

Pero,

“242. Pero si en virtud de esta Concordia, se pretende abrir paso a los cargos públicos, *principalmente en el ramo de instrucción*, [cursiva O.S.] a hombres descreídos o que por malas ideas o depravadas costumbres no dieran suficiente garantía de cumplir fielmente con los deberes que las leyes imponen, tal Concordia es inaceptable. 242. La *Concordia política*, pues, será tanto más admisible, cuanto más ayude al fomento de la Concordia religiosa: Por el contrario, tanto menos aceptable, cuanto más aleje a los ciudadanos de la Concordia religiosa”.¹⁹⁶

Hay que retener también que el punto delicado e innegociable sea el “sistema educativo”. Cierra el documento un edificante y “corporativista” corolario:

“244. La *Concordia nacional* será completa para nuestra patria, cuando gobernantes y gobernados cumplan, cada uno en su línea, las obligaciones impuestas por Dios: los primeros, teniendo siempre por norma la justicia cuyo fruto es la paz; y los segundos, obedeciendo a los poderes legítimamente constituidos, no sólo por temor del castigo, sino también por obligación de conciencia; *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam (Rom. XIII, 5)*”.¹⁹⁷

Ensayando un análisis sociológico de estos textos, puede decirse que todo este dispositivo dual que institucionalizaban las *Reglas* y la *Concordia* -entre otros muchos documentos romanos o locales que podrían citarse a discreción-, fue el que permitió a la jerarquía eclesiástica y sus aparatos, vigilar la ortodoxia de modo capilar e individualizante -pastoral-, y al tiempo cuidarse de tocar las redes locales de alianzas familiares y de relaciones interpersonales, lo cual hubiese puesto en peligro su tejido social de apoyo.¹⁹⁸ Sólo que, visto desde una perspectiva trans-institucional, es decir,

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.* No se trata acá, en esta época, de un “corporatismo católico” militante como llegó a serlo en la década de 1930, pero está presente de fondo la concepción de la sociedad como un cuerpo donde los miembros tienen posiciones, funciones y jerarquías predeterminadas de antemano, y donde la matriz de la relación entre los sujetos es, antes que civil, pastoral-paternal. Vid., *infra* cap. 3. § III.A.1.

¹⁹⁸ Un valioso testimonio de estas tensiones en un joven liberal spenceriano de fines de siglo es este de Julio H. Palacio (n. 1875-194?): “El atormentador problema de dónde venimos, hacia donde vamos, no me inquietaba aún. Apenas lo vislumbré, cosa curiosa, en una obra de Flammarion, “Urania”. Conservaba todavía intactas las creencias religiosas que recibí de mis mayores [liberales] y sus piadosas prácticas fueron para mí uno de los más gratos y fáciles deberes de cumplir. Oraciones al acostarme y

desde los procesos sociales globales, este dispositivo parece haber sido mucho más que una táctica de supervivencia institucional, y es esto lo que constituye el objeto de esta investigación.

No es fácil saber desde cuándo se remonta, en la historia del cristianismo, este modo de tratar las conciencias en relación con las instituciones, pero creo que en las condiciones filosóficas y políticas de fines del siglo XIX, esta distinción dio lugar a un muy singular mecanismo para “enfrentar” la Modernidad: entre el bloqueo global al “error” y el examen individual de conciencia que permite “tolerar a los que yerran”, el clero católico se iba forjando un instrumento para insertarse con “dulzura y autoridad” entre lo público y lo privado, pero ello significaba asimismo asumir como dadas tales estructuras ético-políticas de la Modernidad. Sólo que, a través de este lenguaje de la jerarquía local, ya percibimos que tal proyecto era el laberinto de todo el catolicismo moderno. Pues ese Caballo de Troya, se habrá adivinado, devenía de modo recurrente pero inestable, Talón de Aquiles: la “verdad científica” terminaba por introducirse subrepticamente en la ciudadela de la fe, corriendo la tentación de camuflar la “verdad religiosa” en el caballo de la “verdad científica”. Y la distinción entre “ideas” e “individuos”, apuntalada en el respeto moderno de la libertad de conciencia, no podía ocultar una profunda desconfianza en la individualidad. Mi apuesta, y he aquí el resultado de este excursus, es sostener que fue tarea de la filosofía neotomista elaborar la “bisagra” requerida para gestionar tales tensiones y fisuras. Una bisagra que, ya se ve, rechinaba y renqueaba a cada paso, arriesgando con entrabar todo el sistema.

Apelando a una expresión de nuestro Nobel nacional, me atrevo a decir que estamos ante “la crónica de una muerte anunciada”. El estallido de esta maquinaria dogmática de negociación fue el final del catolicismo contrarreformado, ese que E. Poulat ha situado entre los Concilios de Trento y Vaticano II. Y el neotomismo habría sido su “canto de cisne”. O si se me permite la metáfora termodinámica, se trata del efecto de entropía que el propio catolicismo postridentino engendró, ese mecanismo renqueante que, de entrabamiento en chirrido, de contradicción en atasco, de desconfianza en querella, arribó a un mezquino naufragio en Vaticano II. Se pudiera objetar que estoy fijando de antemano el desenlace de esta investigación, pero como nos ha enseñado el mismo García Márquez, cuando se nos ha anunciado desde un comienzo el desenlace fatal, lo que hace la intriga del relato es saber *cómo* es que ello ha ocurrido. Pero en nuestro caso, la diferencia con la literatura es que el naufragio del neotomismo no significó, ni de lejos, desaparición: el misterio consiste en averiguar

levantarme, puntual asistencia a la misa de los domingos y días de fiesta solemne, confesión y comunión una vez al año; para una inteligencia que despertaba no existía incompatibilidad entre ser liberal y buen católico. No alcanzaba a concebir que mi tío materno, don José Martínez Salcedo, un católico practicante, un devoto ferviente de Nuestra Señora de Lourdes, que en caso de enfermedad grave de los miembros de la familia no encontraba mejor remedio, ni médico más acertado que las aguas milagrosas de su fuente, estaba incurriendo en pecado mortal porque al propio tiempo fuese el liberal más exaltado y vehemente de nuestra tierra”. PALACIO, Julio H, *Historia de mi vida*. Bogotá, Librería Camacho Roldán, 1942. [Edición facsimilar por Editorial Incunables, Bogotá, 1984], p. 9-10.

cómo, en medio de los chirridos, las contradicciones, los atascos y las querellas, este “sistema” o “dispositivo” -el catolicismo integral, lo ha llamado Poulat-, ha funcionado y según parece, no ha cesado de funcionar.¹⁹⁹

C. “Nova et Vetera”

1. *Monseñor Carrasquilla ¿ni tolerante ni filósofo?*

Volvamos a los avatares de la inacabada biografía de monseñor Carrasquilla. Era pues, un clima tolerante e intransigente a la vez -con su doble condena a la violencia bipartidista de contenido religioso y a la lucha de clases de contenido social- el que reinó durante el período del mencionado “Frente Nacional” (1958-1974), y fue tal ambiente el que contextualizó, con seguridad, la apología que de nuestro prelado hizo la élite colombiana durante la celebración del centenario de su nacimiento en 1957: era el fin el régimen de gobernabilidad que, establecido desde la Constitución de 1886 se fundó en un bipartidismo fanatizador, suceso que en lapidaria expresión un historiador actual ha denominado “dispositivo de fratricidio colectivo como fuente de la nacionalidad”.²⁰⁰

¹⁹⁹ Poulat ha propuesto la tesis de que el *catolicismo integral* es una *matriz cultural* surgida como reacción a la Revolución Francesa, matriz estructural tan profunda cuya vigencia es difícilmente transformable en tanto subsistan ciertas exigencias que la sociedad moderna hace al catolicismo: el *catolicismo integral* es el rostro institucional del catolicismo frente a la modernidad. Para poder sostener tal idea, Poulat postula que esta matriz común y profunda habría dado origen en la superficie político-social, a formas de catolicismo tan opuestas en apariencia como la democracia cristiana y el integrismo, o a los llamados “católicos sociales” y a los curas obreros. Pero a través de manifestaciones tan disímiles, el *Catolicismo integral* (C.I.) se reconocería por cuatro rasgos inconfundibles: romano, intransigente (antiliberal), integral (salvar a *toda* la sociedad, a cada persona *toda*, sin dejarse reducir a culto privado); y social (penetra la vida pública, propone un modelo de sociedad irreconciliable con el liberalismo y el socialismo). E incluso más: “La historia no pasa dos veces por el mismo camino. 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”. POULAT, Émile. *Le catholicisme sous observation*. Paris, Centurion, 1983, p. 249. Hipótesis tan sugerente como difícil de asimilar, pues a su luz, fenómenos como el pontificado de Juan Pablo II aparecen no como excepcionales sino como lógicos, y más bien pondría en aprietos la explicación usual que designa al Concilio Vaticano II como la adaptación definitiva de la Iglesia católica a la sociedad moderna. *Ibid.*

²⁰⁰ PALACIOS, Marco. “Un ensayo sobre el fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad”. En: *Museo, Memoria y Nación*. Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2000, p. 419-454. Cuenta el historiador jesuita F. González que, para efectos de la reconciliación religiosa, “un grupo de notables liberales dirigió un manifiesto al cardenal primado Crisanto Luque declarándose hijos sumisos de la Iglesia y dando por cancelados sus enfrentamientos con ella”. Pero este plebiscito, agrega, “significaba en cierto sentido, el retorno a la confesionalidad del Estado, ya que tenía el carácter de reforma constitucional. Su texto estaba encabezado en nombre de Dios como fuente suprema de autoridad y declaraba que el reconocimiento de los partidos del carácter nacional de la religión católica era una de las bases de la

Pero ya también en 1957 las llamadas ciencias sociales se habían ido difundiendo progresivamente en las instituciones de saber, y nuevos estudios orientados a repensar el pasado intelectual de la nación abordaron la figura de Carrasquilla con los métodos de la “historia de las ideas”. Pero, salvo la excepción que cito enseguida, las referencias que esta “época crítica” elabora sobre el “restaurador del tomismo” no sólo lo señalan como uno de los responsables de la “postergación de nuestra modernidad”, sino que lo derriban de su broncíneo pedestal, denunciándolo como una figura intelectual de escayola. Quisiera citar algunos de los textos más representativos de esta otra tradición intelectual que, aunque no tan abundantes ni extensos como los de la retórica monumentalizadora, parecen más contundentes por su aire científico. El primero de ellos, en el tiempo y en extensión, procede del trabajo aún no superado del historiador Jaime Jaramillo Uribe, quien sitúa así el neotomismo del bogotano:

“El llamado renacimiento escolástico iniciado en la Universidad de Lovaina en la segunda mitad del siglo XIX, encontró su eco en el movimiento neotomista que se desarrolló en la Facultad de Filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en torno a la figura de monseñor Rafael María Carrasquilla.

La importancia de la obra de Carrasquilla no está tanto en la abundancia ni en la originalidad de sus producciones, como en el espíritu de amplitud científica que irradia su labor docente y en los estímulos que brindó a los estudios tomistas en un momento y en un medio tan poco propicio a la especulación filosófica como los que existían en Colombia al finalizar el siglo XIX. Hombre de gran cultura humanística, Carrasquilla estaba convencido de que no podría haber verdadera ciencia ni educación completa sin sólida formación filosófica [...] Pues, sin ser original y siendo sus opiniones rigurosamente tomistas, Carrasquilla expone las principales tesis de la filosofía de Santo Tomás, confrontándolas con el pensamiento filosófico moderno y enriqueciendo sus puntos de vista con los resultados de la ciencia contemporánea. ‘La metafísica del doctor Carrasquilla -escribió J. L. Perrier, un crítico norteamericano de su tiempo-, ilustra mejor que cualquiera otra obra la orientación de la neoescolástica de Lovaina y el cardenal Mercier; quiere mirar los problemas de la filosofía y del mundo moderno a través de la obra de Santo Tomás... Carrasquilla analiza así la obra de James, de Bergson, de Le Roy, de Dewey, y los problemas que presentan las ciencias físicas y naturales con una objetividad que es digna de textos especiales’.[²⁰¹] Carrasquilla veía la filosofía tomista como parte inseparable de la tradición filosófica de Occidente. Su esfuerzo permanente se encaminó a evitar que el tomismo se convirtiera en un dogma y a eliminar toda interpretación que en alguna forma obstaculizara la incorporación a él de los resultados de las ciencias modernas [...] El impulso dado por Carrasquilla a los

unidad nacional. Por esto los poderes públicos se comprometían a protegerla y respetarla como “elemento esencial del orden social”. [...] En este sentido *representaba el triunfo de una Iglesia que recuperaba el pleno dominio de las instituciones nacionales y el control sobre las instancias políticas decisorias del país*”. GONZÁLEZ, Fernán. “El fondo del problema: la relación entre Iglesia y modernidad en Colombia”. En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, Cinep, 1997, p. 396.

²⁰¹ PERRIER, J. L. “Sobre un libro colombiano” (Traducido de *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. XII, n° 23, (nov. 11, 1915-Lancaster, U.S.A) en: *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* [cit. en adelante RCMNSR]. Vol. XII, n° 112, (feb. 1916), p. 93-94.

estudios filosóficos tomistas produjo una buena cosecha de ensayos concebidos todos dentro de este nuevo espíritu: *La filosofía positivista* de Samuel Ramírez Aristizábal, es la exposición más amplia y ordenada que se haya hecho en Colombia de esta filosofía [...]; *Santo Tomás ante la ciencia moderna* de Francisco Rengifo, el cual muestra un conocimiento muy completo de la ciencia de su tiempo, especialmente de la física, la biología y las matemáticas [...]; Julián Restrepo Hernández, catedrático del Colegio del Rosario como Rengifo, es autor de unas *Lecciones de Antropología*, notables por la abundante información que presentan sobre la psicología científica de la época y por el esfuerzo realizado para conectarlas, dentro de una gran objetividad y libertad de criterio, con las doctrinas de Santo Tomás”.²⁰²

A pesar de sus evidentes errores de crítica histórica,²⁰³ y de que recoge todavía los temas de la tradición apologética, este trabajo de Jaramillo Uribe comienza sutilmente, al inicio de la década de 1960, una revisión de la imagen monumental de Carrasquilla. Desafortunada y extrañamente, su estudio sobre la neoescolástica se corta de modo abrupto, sin osar mayor vuelo crítico. Y por haber parecido “tradicionales”, estas pistas sobre la relación neotomismo-ciencia no han sido retomadas por el movimiento de la “Nueva Historia de Colombia”. Antes bien, hacia la década de 1990, un joven historiador de la filosofía, Leonardo Tovar, desmonta casi punto por punto la versión recibida sobre el prelado bogotano, desde su filiación al neotomismo progresista de Lovaina en adelante. Tovar sostiene que:

“Durante treinta años fue Carrasquilla el ideólogo de la República Conservadora por su amistad con los presidentes y por haber formado en su claustro a buena parte de la intelectualidad colombiana. Reputado como excelente educador, buen estilista y gran

²⁰² JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, Planeta, 1997 [1964], esp. cap. 18 “Liberalismo y catolicismo: Rafael M. Carrasquilla”, p. 343-350, y cap. 24 “Del positivismo a la neoescolástica”, p. 492-496.

²⁰³ Hay serias fallas de crítica histórica en el texto precedente: (1) La recepción de la Encíclica *Aeterni Patris* en Colombia la había hecho Carrasquilla desde 1881. Lovaina no fue el origen del movimiento neoescolástico, sino un polo un tanto tardío.-El Institut supérieur de philosophie (*I.S.P.*) y la *Revue néoscolastique de philosophie* (*RNsP*) fueron fundados por Mercier -aún monseñor- en 1889 y 1894 respectivamente, y eso sí, rápidamente se construyeron una reputación de “progresismo y cientificidad” frente al tomismo de aquellos que el propio Mercier llamara “paleotomistas”. Cfr., DONNEAUD, Henri. “Le renouveau thomiste sous Léon XIII: critique historiographique”. En: *Centre d'Études de Saulchoir. Marie-Dominique Chenu- Moyen-Age et Modernité*. Paris, Cerf, 1997, p. 89. (2) Perrier no es ni norteamericano ni crítico, sino filósofo francés -trabajando en New York-, y fue el “cronista oficioso” del movimiento de restauración neotomista. Se mostrará más adelante (Vid., *infra*, cap. 7 § I.D.) que él fue el responsable del mito “monumentalizador” de la filiación lovanista del tomismo de Carrasquilla: Cfr., PERRIER, Joseph Louis; Ph. D. *The Revival of the Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York, The Columbia University Press, 1909 (El capítulo sobre Colombia, p. 191-195). (Sobre Perrier, ver Anexo N° 1, Diccionario Bio-Bibliográfico). (3) De Perrier también procede la exageración apologética sobre de la calidad científica de los trabajos de Rengifo y Ramírez. Otra cosa es la obra de Restrepo Hernández (1871-1919), ese sí, a mi entender, el neotomista colombiano de mayor formación y actualización bibliográfica de su época, autor de un tratado de Antropología y otro de Lógica, por el cual incluso se le reconocieron aportes a la teoría del silogismo, siendo lamentada su temprana desaparición. (Ver: Anexo N° 1, Diccionario Bio-Bibliográfico).

orador, no podemos decir lo mismo en cuanto a filosofía. Secundó más con entusiasmo que con obras la orden de León XIII de “vuelta a Santo Tomás”. Es conocida su simpatía por el Cardenal Mercier y la Escuela de Lovaina, pero sus escritos, muy numerosos, se inspiraron más en la doctrina oficial de la Iglesia que en las grandes obras que dicha escuela produjo durante esos treinta años. [...] A excepción de unos pocos casos, las referencias directas a la doctrina de Santo Tomás son escasas, y a menudo se lo nombra con intenciones retóricas antes que explicativas. La verdadera fuente filosófica del pensamiento de Carrasquilla reside en el padre Vallet, sulpiciano francés, traducida por Gabriel Rosas en 1882, la cual sirvió de base para las *Lecciones de Metafísica y Ética* que publicó en 1914.²⁰⁴ Desde allí, Carrasquilla expone sin duda, una doctrina católica, pero cabría cuestionar la filiación tomista de ésta. [...] nos parece que la supuesta tolerancia de monseñor se restringía a un cierto estilo pastoral-didáctico, pero el fondo de su mentalidad corresponde a un rígido dogmatismo, y no podía ser de otra manera, dado que monseñor consideraba sus ideas sancionadas por sus creencias religiosas, de modo que no se trataba de buscar argumentos racionales en apoyo de su fe sino de asegurar la ortodoxia católica de su cuerpo de ideas.[...] El *Tratado de Metafísica y Ética*, tenido como su obra cumbre, no pasa de ser un manual de bachillerato, [...] y tampoco sus discípulos nos legaron obras valiosas dentro de dicha orientación. Como balance, el neotomismo colombiano, políticamente influyente, filosóficamente resultó pobre”.²⁰⁵

Para esta otra tradición intelectual, la significación del momento neotomista es la de una etapa pre-filosófica e incluso anti-filosófica, contra la cual debió iniciarse el proceso de “verdadera normalización del quehacer filosófico nacional”:

“Como es lugar común recordar entre los historiadores de las ideas, [desde 1941] Francisco Romero denominó *normalización* al proceso en virtud del cual el filosofar empezó a ser reconocido como función ordinaria de la cultura dentro de los países latinoamericanos. En estrictos términos cronológicos, esta etapa cubriría desde los años veinte hasta finales de los años cuarenta, cuando llega a su término un paulatino movimiento continental de fundación de instituciones académicas dedicadas formalmente al cultivo de la filosofía con independencia de talanqueras religiosas y políticas. [...] En Colombia, la fecha será] el 20 de marzo de 1946, [cuando] se inauguró

²⁰⁴ Se trata de: VALLET, Pierre, S. S. *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Paris, Roger et Chernovitz, 1879 (2a ed. 1891); en versión castellana: *Lecciones de filosofía según el espíritu del angélico doctor Santo Tomás de Aquino, por P. Vallet, traducidas del latín al castellano por Gabriel Rosas. Obra adoptada de texto universitario*. 2 Vols. Bogotá, Imp. Echeverría; [1ª ed. de 1886], [1891²] y [1899³]. Vallet fue profesor del Seminario de San Sulpicio en París. Ver Anexo N° 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. No tengo noticia que confirme la fecha de traducción bogotana de su manual dada en esta cita.

²⁰⁵ TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. “Tradicionalismo y Neoescolástica”. En: MARQUÍNEZ, G. et al. *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas*. Bogotá, El Buho, 1992, p. 329, inserto p. 327. [Cursiva O. S.] En artículo más reciente, Tovar sugiere que la distancia entre las dos visiones -la positivista y la neotomista- no es tan marcada como parece, en cuanto ambas partes concuerdan en afirmar que la religión y la ciencia son dos valores positivos que se deben cultivar. Cfr: TOVAR, Leonardo “El pensamiento colombiano en las postrimerías del siglo XIX”, *Gaceta*. Bogotá, n° 32-33, (abr.1996):121-129., p. 121.

en Bogotá el Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, adscrito a la Facultad de Derecho....”²⁰⁶

Y finalmente, para otra tradición intelectual más radical, de inspiración liberal-marxista, es toda la “cultura nacional” de la primera mitad del siglo XX, la que es valorada negativamente, como lo opuesto a nuestra entrada a la kantiana “mayoría de edad” y al cumplimiento de las promesas de la Modernidad: desarrollo, democracia y justicia reales:

“...es indudable que la posición hegemónica de la Iglesia [católica] en la orientación de la educación pública no favorecía propiamente el desarrollo de una cultura que condujera en su lenta maduración a la urgencia del interrogar filosófico. En su lugar se impuso una cultura [*pacata*], señorial y de viñeta, -como la llama Gutiérrez Girardot-, resultado de una fórmula política que permitió a las clases tradicionales mantener su predominio sin tener que realizar grandes esfuerzos de adaptación y legitimación, y que consiste en ‘considerar como sustancia de la nacionalidad colombiana ciertos elementos de la cultura de la hacienda en su versión señorial, lo que viene a significar en última instancia que se identifica la nación colombiana con un sistema patriarcal de explotación, al cual se le da carácter definitivo y sagrado y que adquiere por eso una función de resistencia frente a cualquier impacto de la historia’.²⁰⁷ [...] ¿No tenía que conducir todo esto a confundir el sentido de una auténtica cultura con esa simulación que parece presidir el comportamiento de las clases señoriales colombianas a finales del siglo pasado y comienzos del presente?”²⁰⁸

Así las cosas, la confrontación de estas versiones enfrentadas nos aclara al menos uno de los misterios de la biografía de monseñor Carrasquilla: que la posibilidad de su elaboración está atada al desenlace de nuestras anomias históricas, pues hasta ahora ha naufragado en la colisión de los tres o cuatro proyectos de nación que, con sus representaciones divergentes de la democracia, la ciudadanía, la ética, la filosofía y la cultura, se han disputado hasta hoy la hegemonía intelectual y moral entre los colombianos. Ante ello, el gesto mínimo que un historiador de la época de la Constitución pluralista y multicultural de 1991 adeuda a la memoria del hombre, es

²⁰⁶ TOVAR G., Leonardo. “La normalización filosófica en Colombia”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, n° 72-73, (1998), p. 19-26.

²⁰⁷ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. “La literatura colombiana en el siglo XX”. En: *Manual de Historia de Colombia*. T. III, Bogotá, Colcultura, 1980. En similar sentido se expresa otro reputado filósofo: Cfr., SIERRA MEJÍA, Rubén. “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”. En: *Ensayos filosóficos*. Bogotá, Colcultura, 1978.

²⁰⁸ JARAMILLO VÉLEZ, Rubén. “Introducción de la filosofía moderna en Colombia”. En: *Colombia: La modernidad postergada*. Bogotá, Argumentos, 1999, p. 98-99. Con crasa imprecisión histórica, este autor repite, en tono inverso, los errores de Jaramillo Uribe: habla de “la mediocre y soporífera escolástica que el cardenal Desiderio Mercier, fundador de la Escuela de Tomás y “restaurador” de la Universidad de Lovaina, agenciaba desde allí a escala mundial por comisión de su santidad el Papa León XIII”. Cfr., JARAMILLO, Rubén. “La semilla de Rafael Carrillo: del tomismo a la modernidad”. En: *Lecturas Dominicales de El Tiempo*. Bogotá, agosto 11 de 1996, p. 5.

tratar de realizar su ascético deseo de “enumerar los lugares en que estuvo, los cargos que desempeñó, los escritos suyos que se dieron a la estampa”:

Rafael María Carrasquilla Ortega (17 de diciembre de 1857-18 de marzo de 1930), nació y murió en Bogotá sin haber salido del país, salvo para un corto viaje a Lima en marzo de 1925, como orador invitado a la inauguración de un Panteón a los Próceres americanos en celebración del centenario de la Batalla de Ayacucho.²⁰⁹ Ello resulta más insólito si se observa que, por razones aún ignoradas, nuestro prelado no siguió la carrera usual entonces para los altos jerarcas colombianos: estudiar en el Colegio Pío Latino Americano de Roma y en la Pontificia Universidad Gregoriana, y en los casos más selectos, pasar un año más en la “Solitude” o en el Seminario de San Sulpicio en París (Issy).²¹⁰ En lugar de ello, Carrasquilla ingresó en 1881, a sus 24 años, al Seminario Conciliar de Bogotá -dirigido a la sazón por su futuro arzobispo, Bernardo Herrera Restrepo-, fue admitido directamente a los cursos de teología sagrada y en menos de dos años se ordenó sacerdote, el 8 de septiembre de 1883. Y, cosa notable, fue desde ese mismo año 1881 cuando publicó “*Sobre el estudio de la filosofía*”, artículo que debe ser considerado como el manifiesto del movimiento de “restauración del tomismo” en Colombia.²¹¹ Téngase en mente que fue el 31 de julio de 1882, cuando el también presbítero Mercier, que acababa de cumplir sus 30 años, fue nombrado por los obispos de Bélgica para hacerse cargo de la recién creada cátedra de filosofía de Santo Tomás de Aquino en la Universidad de Lovaina, primer paso de la fundación del Instituto superior de Filosofía, oficialmente declarada por breve pontifical el 8 de noviembre de 1889.²¹²

Aunque, siendo rigurosos, es el año de 1878 el que debe ser considerado como la fecha oficial de la introducción del neotomismo en Colombia, cuando el sacerdote Bernardo Herrera Restrepo, futuro Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia y a la

²⁰⁹ CARRASQUILLA, R.M. [cit. en adelante R. M. C.]. “Cartas de Lima”, *RCMNSR*, Vol. XX, n° 192 (mar., 1925), p. 67-85; n° 193 (abr., 1925), p. 149-163.

²¹⁰ Sobre este proceso de formación de la jerarquía colombiana en Roma y París, ver: *infra* cap. 7 § II, y Anexo N° 5: Formación del clero latinoamericano en Europa.

²¹¹ CARRASQUILLA, R. M. “Sobre el estudio de la Filosofía”. *El Repertorio Colombiano* Bogotá, Vol. VII, n° 38, (ago., 1881), p. 146-160. [*Obras...*, T. III, Vol. I, p. 427-444]. *El Repertorio* fue fundada en 1878 y dirigida por Carlos Martínez Silva -conservador moderado, primer rector conservador de Colegio del Rosario en 1886, y cabeza visible de la oposición al gobierno de Miguel Antonio Caro desde 1896-. Esta revista reunió varias generaciones y tendencias conservadoras: la generación de líderes intransigentes como Miguel Antonio Caro y José Joaquín Ortiz, Liborio Zerda, Jesús Casas Rojas y Sergio Arboleda, otros moderados como el presbítero Juan Buenaventura Ortiz y el exliberal converso José María Samper, y a jóvenes conservadores que hacían sus primeras armas intelectuales y tomarían su relevo en la primera década del siglo XX: además de Carrasquilla, allí escribieron Martín Restrepo Mejía, el pedagogo oficial de la República Conservadora, y Marco Fidel Suárez y Pedro Nel Ospina, dos futuros presidentes de la república.

²¹² Cfr. AUBERT, Roger. “Désiré Mercier et les débuts de l’Institut de Philosophie ». En : *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d’avant-garde. Hommage au professeur Roger Aubert.* Louvain, Academia/Presses universitaires de Louvain, 1994, p. 99-115.

sazón rector del Seminario Conciliar,²¹³ introdujo allí el citado manual del sacerdote sulpiciano francés Pierre Vallet, editado en París en 1878 y 1879; en sustitución del texto de Salvatore Tongiorgi,²¹⁴ el cual ya había sido utilizado allí por el canónigo Joaquín Gómez Otero desde 1876.²¹⁵ Al respecto, el propio monseñor Carrasquilla cuenta que:

“Antes de que León XIII diese su inmortal encíclica *Æterni Patris*, el doctor Herrera, [Bernardo Herrera Restrepo] que estudia para seguirlos hasta los menores deseos de la Santa Sede, cambió el texto de filosofía del padre Tongiorgi, excelente por muchos aspectos, por el de Vallet, más conforme al espíritu y enseñanzas de Santo Tomás de Aquino”.²¹⁶

Otra fecha importante en este proceso será la fundación, en 1883, de una Universidad Católica en Bogotá, bajo la dirección y financiación casi personal del Delegado Apostólico Agnozzi, la cual, aunque tuvo corta y azarosa vida: la institución fracasó y cerró en 1891, pero fue la primera institución educativa abierta a los seglares donde se introdujo oficialmente el neotomismo en Colombia, y allí se realizó la traducción castellana del manual de Vallet, lo cual permitió su difusión pública y su legitimación académica. Sobre esto habrá ocasión de volver.²¹⁷

²¹³ Sobre Bernardo Herrera Restrepo, Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. Habiendo estudiado en San Sulpicio – Issy, entre octubre de 1864 y mayo de 1869, y aunque Herrera Restrepo no fue alumno directo de P. Vallet, el contacto permanente del prelado bogotano con la institución sulpiciano puede explicar la selección de su texto para Colombia. Cfr. “Nécrologe du Mons. Bernard-Marie Herrera Restrepo”. En: *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*. Paris, n° 112, février 1928, p. 132-133. y n° 115 nov. 1928 p. 585.

²¹⁴ TONGIORGI, Salvatore (1820-1865). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. La alusión a los deseos de la Santa Sede se refiere al cambio de orientación filosófica hacia el neotomismo, ocurrido en la Universidad Gregoriana hacia 1878, de la que fueron alejados profesores no estrictamente tomistas como los jesuitas Tongiorgi y Palmieri. Sobre este episodio ver *infra* Cap. 2 § III.A.2, nota 74. Tongiorgi fue duramente criticado por Mercier, a causa de su teoría criteriológica conocida como la de “las tres verdades primitivas”, inspirada en teoría similar de Jaime Balmes. Sobre ello, ver *infra* Cap. 5 § IV.5. No me ha sido posible aclarar la vaguedad de Carrasquilla respecto a la fechas del cambio de texto; el Archivo y la Biblioteca del Seminario Mayor de la Arquidiócesis de Bogotá (*ASMLAB*) no conservan los documentos de sus planes de estudio durante esta época.

²¹⁵ Sobre el canónigo Joaquín Gómez Otero (1848- 1919), Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. Sobre su línea doctrinal, la opinión de Carrasquilla es una mezcla de tendencias: “Se asemejaba más a los [profesores] de la Escuela de Lovaina, y quizá pensaba con Cornoldi que la filosofía moderna es la *patología del entendimiento humano*. En el método seguía, más que el de Santo Tomás, el de los escolásticos de los siglos XIV y XV”. Se publicó luego de su muerte su libro: *Compendio de filosofía para uso de los jóvenes estudiosos*. Bogotá : I. San Bernardo, 1919 [1926¹]. s.p. 2 vols. Ver: CARRASQUILLA, R.M. “El canónigo don Joaquín Gómez Otero”. En: *Obras...*, T. IV, p. 559-560.

²¹⁶ R.M. CARRASQUILLA. “Ilmo. sr. Bernardo Herrera Restrepo Obispo de Medellín”. En: *Obras completas*. Bogotá, Imprenta nacional 1958 t. IV, p. 351).

²¹⁷ Agnozzi comprometió su capital y su autoridad personal en la fundación, desde 1883, de una Universidad Católica en Bogotá, que estaría adscrita directamente, a través de su persona, a la Santa Sede, y que iniciaría la batalla contra el liberalismo “oponiendo escuela contra escuela”, según la consigna romana; y financió su periódico oficial “Anales Religiosos de Colombia” (1883-1886, que llegó a 72 números. Cfr., RESTREPO, Daniel; S. J. “La Universidad Católica de Bogotá (1883-1891).

En cuanto a nuestro personaje, al año siguiente de su ordenación, Carrasquilla fue nombrado prefecto del Seminario, y luego Vicerrector entre 1885 y 1886. Comenzó su carrera sacerdotal como párroco rural de Hato Viejo (hoy Villapinzón) y Chía en el actual Departamento de Cundinamarca, luego -1887 a 1888- como párroco del barrio bogotano de Egipto y como cura de San Carlos, parroquia de la Catedral, hasta su nombramiento como miembro del capítulo metropolitano en 1890. Bien puede decirse que desde el punto de vista de su carrera eclesiástica, Carrasquilla mantuvo un “bajo perfil” de profesor -de Teología moral, Metafísica, Historia de la Filosofía y Filosofía del Derecho, todo ello en el Seminario conciliar de Bogotá y por 42 años-, salvo cuando durante la presidencia de Don Miguel Antonio Caro (1892-1898) desempeñara el Ministerio de Instrucción Pública (1896-1897). Allí sostuvo, como funcionario oficial -paradojas del régimen confesional- la postura característica para entonces de la Iglesia sobre la educación pública, tesis que Caro había acuñado como del “Estado Docente”:

“El gobierno [...] no tiene misión docente. El derecho de educar corresponde a los padres de familia, y en lo que concierne a la religión, a la Iglesia. Nadie más respetuoso que yo al principio de autoridad, salvaguardia de toda libertad legítima. Pero no creo que la autoridad comunique ciencia...”²¹⁸

Pero entonces, alcanzado por la tormenta política que se desató alrededor del controvertido mandatario, renunció al cargo por obediencia a su prelado, el arzobispo Herrera Restrepo. Los biógrafos del canónigo han subrayado la prudente sumisión que siempre rindió a sus superiores por sobre toda otra consideración personal, intelectual o política.²¹⁹

Esbozo histórico. *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá, Vol. I, (1952), p. 5-30. Sobre el uso del texto de Vallet en esta Universidad, ver: *Anales religiosos de Colombia*. Bogotá, Vol I, n° 11 (abr., 1884), p. 170; Vol. III, n° 67, (oct., 1886), p. 295-298; n° 69, (nov., 1886), p. 321-322. Sobre su actuación respecto al arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez, ver cap. 3, nota 401.

²¹⁸ R.M.C. “Sobre la descentralización de la educación profesional. Discurso como Ministro de Instrucción Pública, agosto 20 de 1896”. En: *Obras...*, T. II, p. 489-492.

²¹⁹ RICAURTE, José Eusebio. “Monseñor Rafael María Carrasquilla, el hombre de fe”. *RCMNSR*, año LIII, n° 445, (mar., 1958), p. 445, p. 57-68; y RESTREPO POSADA, José; Monseñor. *La Iglesia en dos momentos difíciles de la Historia Patria*. Bogotá, Kelly, 1971, 79 p. “En abril de 1896 el Presidente de la República, don Miguel A. Caro, llama al padre Carrasquilla a la dirección del Ministerio de Instrucción Pública. El hecho de llevar a un sacerdote al Capitolio para confiarle una cartera, no tenía precedentes en Colombia y se necesitó valor civil para desafiar, no diremos la oposición sino el asombro. Aunque el paso de monseñor por la cartera fue relativamente corto -abril de 1896 a septiembre de 1897-, su tarea como Ministro fue fecunda: tuvo entonces oportunidad de llevar a la práctica varias de sus conocidas teorías didácticas; fundó entre otros establecimientos de instrucción secundaria el Instituto Pedagógico, y dotó a la Escuela de Medicina de valioso laboratorio. [A causa de la creciente oposición política a Caro], el desenfreno de la prensa [que lo acusaba de apoyar el “continuismo carista”], unido a la defección de unos cuantos partidarios, hicieron que el presbítero Carrasquilla, después de haber entendido, como lo dirá en su testamento, ‘no ser la voluntad del prelado que continuara al frente del cargo’, dejase el puesto...” ALFONSO; G. *op. cit.*, p. 28.

Por el contrario, en la vida social Carrasquilla fue casi el “decano de la intelectualidad conservadora” y aún más: rector por casi cuarenta años (1891-1930) del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario -un colegio universitario al que restauró sus Constituciones coloniales-,²²⁰ desde esta selecta institución, en especial desde su Facultad de Filosofía y Letras, se constituyó en el “maestro de la élite gobernante” incluyendo, como se ha visto, a no pocos notables liberales.²²¹ Súmese a ello todo el clero diocesano que en el Seminario pasó durante 42 años por sus cursos de Teología Moral -la rama más estratégica de la teología católica de Contrarreforma-. Fundó la Revista del Colegio del Rosario en 1905, la cual, bajo el lema neotomista “*Nova et Vetera*” (Lo Nuevo y lo Viejo),²²² fue a la vez órgano oficial de la institución y publicación oficiosa de la filosofía neotomista en Colombia. Monseñor ocupó el puesto más emblemático del “capital cultural” en su época: miembro desde 1889 -y desde 1910 presidente vitalicio-, de la Academia colombiana de la Lengua e individuo correspondiente de la Real Academia Española;²²³ fue también cofundador en 1917 de una efímera Academia Nacional de Pedagogía que reunió a los más destacados intelectuales de la educación de entonces, sin distingo político.²²⁴ En noviembre de 1915, en el 25° aniversario de su rectorado, fue nombrado Prelado Doméstico por el Papa Benedicto XV y sus discípulos organizaron el sonado homenaje, publicándolo en

²²⁰ R.M.C. “Constituciones nuevas del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario”. *RCMNSR*, Vol. VI, n° 11, (feb., 1906), p. 56-63. Según la tradición española, un Colegio Mayor era “un colegio independiente de la Universidad, donde se dictaban las lecciones de las facultades universitarias. Un colegio mayor es una universidad para un corto número de alumnos internos”. R.M.C. “Colegio Mayor”. *RCMNSR*, 1927). *Obras...*, Vol. V, p. 242. El Colegio del Rosario, fundado en 1653 por el Arzobispo de Santafé de Bogotá, el dominicano Fray Cristóbal de Torres, estuvo destinado desde sus Constituciones a ser un centro de filosofía tomista. Pero no fue un colegio de la Orden, sino que dependió directamente de las autoridades seculares; por lo cual fue considerado siempre como un instituto si no público, sí dependiente del Estado. Por ello, durante el siglo XIX, época republicana, fue convertido, durante el período liberal (1860-1886) en una dependencia de la Universidad Nacional; y durante el período conservador (desde 1886) el colegio logró ser independizado de ella en 1892, organizando dos facultades, una facultad de Jurisprudencia (4 años de estudios), y otra de Filosofía y Letras, autorizada a otorgar título de Doctor luego de tres años de estudios, y destinada a formar profesores universitarios, de educación secundaria y primaria. Ver: R.M.C. “Revolución en la Instrucción Pública superior”. (1892). *Obras...*, T. V, p. 17-76.

²²¹ “El Doctorado en Filosofía y Letras tiene como fin formar Rectores y catedráticos para todos los Colegios del país, formar una verdadera aristocracia intelectual”. R.M.C. “Informe del rector del Colegio del Rosario al Ministro de Instrucción Pública”. (abr. 20, 1922). *RCMNSR*, Vol. XVII, n° 164, may., 1922, p. 251.

²²² La consigna, usada por León XIII, procede, en buena tradición bíblica, de aquella expresión parabólica del evangelista Mateo: “Todo doctor instruido en lo tocante al reino de los cielos se asemeja a un padre de familia que saca de su tesoro lo nuevo y lo antiguo” (Mt., 13, 52). [Tal fue la traducción que adoptó Carrasquilla; en algunas versiones se lee: “todo discípulo del reino...” y en otras “todo letrado que entiende del reinado de Dios se parece a un padre de familia que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas”. Cfr., *Nuevo Testamento*. Nueva traducción de Juan Mateos y L. Alonso Schokel, Madrid, Cristiandad, p. 1975].

²²³ “Academia Colombiana. Nuevo presidente”. *RCMNSR*. Vol. VI, n° 58 (sep., 1910), p. 499; y: LOZANO Y LOZANO, Juan. “Discurso pronunciado en la Academia Colombiana...”, *op. cit.* p. 102.

²²⁴ “Academia de Pedagogía. Estatutos”. *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*, n° 38, (sep., 1917), s.p.

la revista oficial de Instrucción Pública del Departamento de Cundinamarca, evidencia de la amplia influencia del grupo neotomista del Rosario en la administración pública y en especial en el sistema de educación.²²⁵

Monseñor se enorgullecía de otras dos cosas más: de descender de una familia de próceres de la Independencia y de haber sido nombrado doctor en teología “por privilegio pontificio de León XIII”, y gustaba decir que sus tres únicos títulos de honor eran: pureza tomista, patriotismo republicano e hidalguía hispana. Su pureza tomista -y su filiación con Mercier- serán tema de larga referencia en este trabajo. En cuanto a los otros dos valores, ellos eran el fruto de toda una sedimentación cultural nacional y urbana acaecida a lo largo del siglo XIX colombiano. Por una parte, su madre, Doña Emilia Ortega, le transmitió el orgullo de ser descendiente de Don Antonio Nariño, “el precursor de la Independencia”. Y por otra, su padre, don Ricardo Carrasquilla (†1886), orador, escritor y pedagogo conservador, había introducido la enseñanza de la filosofía del presbítero catalán Jaime Balmes, “precursor del neotomismo”, en su *Liceo de la Infancia*, donde su hijo cursó los primeros estudios, a la par que se nutría de las tertulias literarias de ambiente romántico reunidas alrededor del sonado grupo –santaferño y bipartidista- de *El Mosaico*²²⁶, en medio de ese escenario letrado que acuñó el nombre monumental de Atenas Suramericana a la capital colombiana. Quiero relatar un poco este “curioso” rasgo, pues tanto como concierne a nuestro personaje, puede fungir perfectamente como el equivalente estético de la Fábula de Don Paparrucho, para la institucionalidad intelectual de la Colombia de fines del siglo XIX, con la singular diferencia de que sus protagonistas se creyeron efectivamente alados dioses de un Parnaso real. No por azar, una de las antologías de poesía donde estos literatos publicaban, se tituló *El Parnaso Colombiano*.²²⁷

²²⁵ Hacia 1923, el prelado hizo un balance de la trayectoria de “sus hijos”, haciendo cuentas de que en 25 años hubo rosaristas ocupando cargos como “Ministros, Gobernadores, Presidentes de Cámaras Legislativas; magistrados de Tribunales y Suprema Corte; lingüistas, literatos; historiógrafos, en las academias, y como rectores de Colegios y catedráticos de física en la Universidad Nacional”. Cfr., R.M.C. “Año Nuevo”. *RCMNSR*, Vol. XVIII, n° 171, (mar., 1923), p.1-2. Y en 1924 hizo la lista de ex-alumnos del Rosario que habían alcanzado la dignidad de Ministros de Instrucción Pública bajo el gobierno del partido conservador: “José Ignacio Trujillo, Liborio Zerda; Rafael M. Carrasquilla; Marco Fidel Suárez; Miguel Abadía Méndez, Diego Rafael de Guzmán; Emilio Ferrero; José Ma. González Valencia; Antonio Gómez Restrepo; Eduardo Restrepo Sáenz y Alberto Portocarrero” Cfr., R.M.C. “Nuevo Ministro de Instrucción Pública”. *RCMNSR*, Vol. XIX, n° 182, (mar., 1924), p. 65. De hecho, la lista incluía ya dos Presidentes de la República: Suárez (1918-1922) -conocido como “el presidente tomista”- y Abadía Méndez (1926-1930).

²²⁶ R.M.C. “Sobre don Ricardo Carrasquilla”. *RCMNSR*, Vol. VII, n° 64, (may., 1911), p. 197-214. [O.C. T. IV, p. 449-459].

²²⁷ Cfr.: AÑEZ, Julio. *Parnaso Colombiano*. Bogotá, Librería Colombiana, 1886-1887. Ver: CAMACHO GUIZADO, Eduardo. “La literatura colombiana entre 1820 y 1900”. En: *Nueva Historia de Colombia*. Vol 2: Era Republicana, Bogotá, Planeta, 1989, p. 321-359.

Gracias a una investigación del profesor Carlos Rincón,²²⁸ se acaba de establecer, de una vez por todas, el proceso de invención de este título dado a Bogotá, -la Atenas Suramericana- que a fines del siglo XIX envaneció a la élite letrada bogotana, y que aún hoy pervive en el mito que considera a Colombia como “uno de los países donde mejor se habla el idioma castellano”. Pues bien, el *revival* neoclásico vivido en la segunda mitad del siglo XIX en los países centrales del occidente desarrollado produjo una ola, y no sólo arquitectónica, que llevó hacia mediados del siglo XIX, a monumentalizar ciertas ciudades como “nuevas Atenas”: Berlín, Boston y París en su orden, fueron las más afamadas. Pues bien, J.J. Elisée Réclus (1830-1905),²²⁹ un geógrafo y viajero reconvertido en cronista pintoresco en París, habiendo regresado a Europa luego de una experiencia de colonización fracasada en la Sierra Nevada de Santamarta, al norte de Colombia, escribió, en 1864, para la *Revue des Deux Mondes*, un artículo –entre irónico y equívoco- donde decía:

“Cada país quiere tener su “Atenas”. La América anglosajona muestra la suya en Boston; el continente colombiano se vanagloria de tener varias, entre ellas, las dos principales, una al sur, Buenos Aires, la otra al norte, Bogotá. [...] En Bogotá, la “Atenas neo-granadina”, la naturaleza exterior ofrece un contraste absoluto con la de Buenos Aires; las condiciones sociales son también completamente diferentes, y la literatura de esta parte de Colombia se distingue en consecuencia por caracteres netamente definidos. La ciudad de Bogotá, relegada a una gran distancia del mar, y a veces separada enteramente del mundo civilizado por bandos enemigos, está más reducida a sus propios recursos que casi cualquier otra capital. Los emigrantes de Europa no vienen a aumentar la cifra de su población, importa solamente una pequeña cantidad de mercancías, y es casi apenas por el intercambio de ideas, como ella puede mantener sus relaciones con el viejo mundo”.

Y aquí, señala Rincón, Réclus inserta un paisaje facticio que era una especie de viñeta típica de los relatos de viaje al Nuevo Mundo]:

“La ciudad ocupa una posición de las más bellas sobre una terraza tan elevada como lo pueden ser nuestras cimas de los Alpes. Desde las alturas se puede abrazar con una sola mirada los volcanes nevados y humeantes, las cadenas de montañas con zonas superpuestas de vegetación, las grandes selvas vírgenes [¿!?!] y las largas hileras de nubes que se extienden sobre las planicies. Un reflejo de esta naturaleza grandiosa se encuentra en las producciones de los autores neogranadinos, Arboleda, Caro [José Eusebio, pues Miguel Antonio Caro, su hijo, apenas comenzaba a publicar en 1864 O.S.], Madiedo, Vargas Tejada. Filósofos y poetas, hacen volar su pensamiento por sobre las continuas disputas que agitan su patria, su palabra es fuerte y contenida, y en sus cantos sopla un aliento épico...”²³⁰

²²⁸ RINCÓN, Carlos (Universidad Libre de Berlín). “La *Atenas Suramericana*: Automonumentalización y formas de legitimación en Colombia”. Ponencia presentada al *Simposio Colombia Siglo XIX: cultura y modernidad*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto PENSAR, agosto de 2002 (dactilografiado).

²²⁹ Ver Anexo N° 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²³⁰ RECLUS, Elisée. “Les poètes sud-américains”. *Revue des Deux Mondes*, 1864 p. 917-918. [Cit. por Rincón]. En descargo –relativo- de Réclus hay que decir que en los tomos XVI (cap. 5) y XVIII (cap.

Pues bien, el dossier neoclásico progresa rápidamente: tres años después, José María Vergara y Vergara, historiador conservador, autor de una *Historia de la literatura en Nueva Granada* publicada en 1867, al relatar el estado de la educación en la ciudad a fines del siglo XVIII, colorea un poco el paisaje:

“En los siete colegios citados, se educaban al mismo tiempo de siete a ochocientos niños y jóvenes no sólo de Bogotá sino de las provincias y aun de los reinos más distantes. [...] el pueblo tenía escuelas gratuitas de primeras letras en los colegios de santo Tomás de Aquino y de San Bartolomé, como lo hemos dicho; pero éstas no bastaban a la sed de instrucción del pueblo bogotano, a quien por esta faz de su carácter, un ilustre viajero ha llamado el pueblo ateniense de Suramérica”.²³¹

Así que desde 1867, la autoridad de un “ilustre viajero” avala la mitificación comparativa, donde la ciudad ya no es “la Atenas de su nación”, sino de toda Sudamérica (¿!!?) y sus “atenienses” ya no son sólo los letrados sino todo “el pueblo bogotano”.

Un tercer paso lo da en 1888 el cubano Varela, quien, al comentar el libro de otro viajero, Miguel Cané, compara a la Bogotá aislada en sus alturas a “la Walkiria Brunequilda rodeada de llamas... o al país de los Hiperbóreos”, donde

“salvados la aspereza y el horror de las referidas montañas, hallábase el viajero en medio de un pueblo excelente, predilecto del dios Apolo, donde casi todos los habitantes cantaban y tocaban deliciosamente la lira, y donde las lindas mujeres eran también cantoras y bailaban con rara gallardía, y cautivaban los corazones [...] En estas cartas, me daré por bien pagado de que esas varias y pocas personas cándidas sepan por ellas que hay del otro lado del Atlántico, en el corazón de la América meridional, sobre esa elevada meseta o nave de los Andes, cierta agrupación de españoles emancipados, nación nueva, hija de la nuestra, donde nuestro idioma nativo se cultiva y se escribe con primor, elegancia y pureza, y donde brillan nuestras artes y antigua cultura, transfiguradas y modificadas por otro cielo, por la distancia y por diversas condiciones sociales”.²³²

Un cuarto paso, que nos interesa de cerca, lo da nuestro monseñor Rafael María Carrasquilla, en un discurso ante sus estudiantes del Colegio del Rosario, en 1895:

4) de su *Nueva Geografía Universal, la tierra y los hombres*; publicada en 1892 y traducida al castellano en 1893 por el riguroso geógrafo positivista colombiano, F. J. Vergara y Velasco, demuestra un conocimiento bien real del territorio colombiano y de la ciudad de Bogotá y su aislamiento geográfico, aunque reitera la hipérbole de que “La Universidad de Bogotá, fundada en 1867, es al norte de Chile, la mejor escuela superior existente en las repúblicas andinas”. RÉCLUS, Eliseo. *Colombia*. (Trad. de F.J. Vergara y Velasco). Bogotá: Biblioteca Schering Corp., 1967 p. 180.

²³¹ VERGARA Y VERGARA, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada*. [1867¹]. Bogotá, Banco Popular, 1974, Tomo I, p. 214.

²³² VARELA, Juan. *Cartas Americanas*. (Carta a José Rivas Groot, literato colombiano). 13 Agosto de 1888; [cit., por RINCÓN, C. *op. cit.*]

“Nuestra capital fue apellidada por sus hermanas hispanoamericanas, Atenas de la América del Sur. Con razón se daba tan honroso dictado a la ciudad que contaba en su seno filólogos como Cuervo, humanistas como Caro, poetas como Rafael Pombo, pensadores como Marroquín y un novelista como Jorge Isaacs”.²³³

Ya no son uno o dos viajeros quienes avalan el título, ahora las garantes son “todas las naciones hermanas”, pero de nuevo, no es todo el pueblo su portador, sino los patricios: nótese cómo el prelado sustituye acá los nombres que citara Réclus por los de la siguiente generación, su contemporánea. Y en noviembre del mismo año, monseñor repite el tópico:

“Semejante costumbre (cerrar el año escolar con sesión solemne), digna de venerarse por antigua y de conservarse por buena, es la que hoy nos tiene congregados en esta aula ante la imagen de nuestro venerado fundador, ante los retratos de nuestros predecesores, los colegiales ilustres de este claustro, y en presencia de altos dignatarios eclesiásticos y civiles, y de muchos sobresalientes ingenios, justificadores del nombre de Atenas suramericana, que han discernido a esta capital las demás naciones de nuestro continente”.²³⁴

Desde esta fecha el mito se difunde como un lugar común de la retórica oficial y oficiosa,²³⁵ sobre todo porque se conservó en el medio ideal: los cursos y manuales de Literatura Colombiana usados en la educación secundaria y en sus rituales de discursos patrióticos y piadosos, clausuras de estudios, izadas de bandera y desfiles públicos. El profesor Rincón ha dado a este proceso el sugerente nombre de “automonumentalización”, en donde el asunto no es cuestión de denunciar su “mentira” o su “exageración”, sino de analizar un dispositivo retórico nacionalista, pero una retórica que no es sólo verbo, es también arquitectural, ética, política y social: es un dispositivo de saber/poder/sentir que construyó las ciudadanías republicanas del siglo XIX en occidente. En la Bogotá de 1957, ciudad de autobuses chirriantes y motines populares, un retórico liberal como Echandía, echaba de menos a su viejo maestro y con él a un mundo que a mediados del siglo XX ya naufragaba nostálgicamente.

Cerremos este recuento con una referencia a 1930, el año de la muerte del prelado, pues es también el año crucial de la derrota electoral del partido conservador, la “caída de la República Conservadora” que había hallado en Carrasquilla uno de sus intelectuales orgánicos. La derrota, fue un anunciado efecto de esos entramientos y autobloqueos engendrados por la maquinaria político-social católica, que había llevado, entre otras cosas, a convertir al arzobispo de Bogotá en una especie de árbitro discreto

²³³ CARRASQUILLA, R. M. “Discurso de apertura de estudios, en el Colegio de N. Señora del Rosario, el 14 de agosto de 1895”. En: *Obras completas*. Bogotá, 1957, Vol II. p. 474. [cit., por RINCÓN, C. *op. cit.*]

²³⁴ *Ibid.* p. 477. [RINCÓN, C. *op. cit.*]

²³⁵ En nuestra la actualidad, irónica y violenta, un anónimo autor de graffitis hace restallar pasado contra presente, escribiendo sobre un muro “Bogotá, *la tenax* suramericana”, frase que juega con el doble sentido argótico de “perseverante/áspera”, de “emprededora/difícil de vivir”, a la vez.

pero decisivo de la política conservadora. Como efecto de esta intervención de la jerarquía episcopal, Monseñor Herrera Restrepo, explica F. González,

“había establecido turnos a la presidencia de la república que reflejara cierto equilibrio entre las diferentes fracciones conservadoras: en 1926 había decidido que Miguel Abadía Méndez fuera presidente y que Alfredo Vásquez Cobo esperara para el turno de 1930. Herrera estaba ya enfermo y comunicó su decisión a través de su auxiliar y futuro sucesor, Ismael Perdomo”.²³⁶

Pero Abadía y su grupo en el poder resolvieron desconocer el arreglo y en 1930 manipularon las listas de la junta de parlamentarios que decidía las candidaturas presidenciales del partido a favor de otro candidato, Guillermo Valencia; de modo que en algún momento el recién investido arzobispo Perdomo, fuese solicitado como árbitro, esperando Abadía poder manipularlo a su favor. Perdomo sostuvo el candidato señalado por el finado Herrera. El episcopado se dividió también entre los dos candidatos, vacilaron, se opusieron entre sí, desorientaron al electorado, el asunto llegó hasta Roma pues el partido conservador alegó que el asunto era religioso dado que involucraba la continuidad de la protección a la Iglesia... Finalmente, el partido llegó dividido a elecciones y su derrota marcó también el final de todo un estilo pastoral y de forma de hacer política²³⁷: se abrió la época de la política liberal populista de masas y de abierta secularización de la cultura.

Así que la muerte de monseñor Carrasquilla, en medio de esta crisis política, coincidiría con un cambio sutil pero decisivo respecto a la visibilidad pública de la filosofía neotomista. El sucesor de monseñor Carrasquilla en el rectorado del Colegio del Rosario, monseñor José Vicente Castro Silva (1885-1968), siguió dictando lecciones de metafísica tomista y de historia de la filosofía,²³⁸ pero fue a la vez el impulsor de una modernización del claustro con la creación de nuevas facultades académicas hasta convertirlo en la actual Universidad. Así, la vieja facultad de Filosofía y Letras de monseñor Carrasquilla fue quedando obsoleta, y fue apagándose poco a poco por sustracción de materia.²³⁹ Los focos de pensamiento neotomista pasarían a dos recién fundadas universidades católicas: la jesuítica Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá erigida canónicamente en 1937,²⁴⁰ y la Universidad Católica Bolivariana, luego también

²³⁶ GONZÁLEZ, Fernán E. “La Iglesia Católica durante la Regeneración...”, p. 278-280.

²³⁷ *Ibid.* Cfr. también ABEL, C., *op. cit.*, p. 100-101.

²³⁸ Cfr. CASTRO SILVA, José Vicente; monseñor. *Apuntes para sus discípulos*. En: *Obras Selectas. Tomo II*. [Compilación de Fabio Suescún Mutis y Jaime Arteaga Carvajal]. Bogotá, Ediciones Rosaristas, 1995.

²³⁹ Esta Facultad de Filosofía y Letras, que otorgaba, tras dos años, el título de Doctor en Filosofía y Letras, sobrevivió durante nueve años más a la muerte de su fundador. La última tesis de doctorado en Filosofía y Letras al estilo de 1890, fue la de Carmen de Zulueta Cebrián, titulada: “El problema literario de San Juan de la Cruz”. Cfr., *RCMNSR*, Vol. XXXIV, n° 334-336, (sep.-nov., 1939), p. 489-520, pero la autora no había cursado ya sus estudios en la Colegio.

²⁴⁰ “La Universidad Javeriana, que había existido entre 1622 y 1767, había sido restaurada por la Compañía de Jesús en 1930. En 1931 abrió la Facultad de Ciencias económicas y Jurídicas, y en 1935 la de Letras (posteriormente Filosofía y Letras). [...] Por decreto de la santa Sede de 31 de julio de 1937

Pontificia, nacida como disidencia de la oficial Universidad de Antioquia, auspiciada por el Arzobispado de la ciudad de Medellín, fundada en septiembre de 1936.²⁴¹ Pero se trataba de un cambio sustancial frente al período anterior: que ambas instituciones estaban ya por fuera del sistema oficial de enseñanza universitaria, y ahora como en espejo invertido de lo que fueron las universidades de oposición liberal bajo régimen conservador.

Finalmente, en cuanto a la producción intelectual de Carrasquilla, y ante la imposibilidad de enumerar uno a uno sus escritos publicados,²⁴² valga presentar el índice general de sus *Obras completas* según el orden que le diera su compilador, monseñor J. E. Ricaurte. Estas constan de seis volúmenes en octavo, 3516 páginas en total, cuya clasificación da buena idea de las actividades intelectuales de nuestro sacerdote-académico:

Tomo I: (El Orador): 1. Sermones y panegíricos. 2. Pláticas y conferencias. (590 p.)

Tomo II: 3. Oraciones Gratulatorias. 4. Oraciones Fúnebres. 5. Discursos Académicos. 6. Discursos conmemorativos. 7. Oraciones de estudios. 8. Saludos y Congratulaciones. (593 p.).

Tomo III. (El Escritor): vol I. 1. Ensayos principales 2. Estudios filosóficos 3. Escritos doctrinarios. (612 p.).

Tomo III. vol. II. Lecciones de Metafísica y Ética dictadas en el Colegio del Rosario.[1914¹] (376 p.).

Tomo IV. Artículos históricos. Escritos Biográficos. (637 p.).

Tomo V. Estudios didácticos. Crítica Literaria. Historias y cuentos. Sección epistolar. Poesías. (712 p.).

El compilador decidió recoger los “escritos principales” de Carrasquilla en los dos volúmenes del tomo III. Ocupando el segundo libro su famoso manual de filosofía, valga presentar el contenido del primero:

fue erigida como Universidad Católica, y poco después, el 24 de agosto, al aprobarse los primeros estatutos, recibió el título honorífico de Pontificia, al tiempo que se le incorporaba la Facultad de Filosofía ya existente...” RAMÍREZ M., Fabio; S.J. *Ochenta años de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana*. Bogotá: CEJA, 2002, p. 12.

²⁴¹ “Urgía también, frente al sospechoso laicismo que arraigaba, formar jóvenes católicos, con una clara conciencia de sus deberes y derechos, y un rígido sentido de sus responsabilidades [...] obra de defensa en pro de la estructura de la tradición colombiana amenazada [...] Un selecto y nutrido grupo de estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Antioquia, acompañados de los más distinguidos profesores de la misma facultad y de la de Medicina, encauzaron en el año que pasó un movimiento de amplias y nobles proyecciones que culminó en el mes de septiembre con su retiro solidario y ejemplar. [...] Por Decreto del Excmo. Señor Tiberio de Jesús Salazar y Herrera, Arzobispo titular del Rizeo y Administrador apostólico de la Arquidiócesis, dado en Medellín a quince de septiembre del año del Señor de 1937, se fundó...”. “Síntesis de la fundación de la Universidad”. *Revista Universidad Católica Bolivariana*. Medellín, Vol. I, n° 1 (may-jun. 1937), p. 120-126.

²⁴² Lamentablemente no he tenido ocasión de consultar los documentos manuscritos de monseñor que reposan en el Archivo Histórico del Colegio del Rosario, los cuales por otra parte, según informe de Clarita Guillén de Iriarte, su gentil directora, constan en su mayor parte de papeles administrativos y libros copiadores de la Rectoría, de poca utilidad para estudiar su pensamiento filosófico.

- Núñez de Arce” (*El Repertorio Colombiano*, 1879, 7 p.), el cual, junto una “Vida de de Pío IX”,²⁴³ marcó el inicio de su carrera literaria a los 21 años.²⁴⁴
- “Estudio sobre el Salmo «Miserere»”. (*El Repertorio Colombiano*, 1884, 17 p.)
- “La Iglesia y el Estado en Colombia” (*El Repertorio Colombiano*, 1886, 22 p); es una reseña del libro de Juan Pablo Restrepo, de igual título.
- “San Agustín, su vida y su labor”. (*El Repertorio Colombiano*, 1887, 68 p.).
- *Ensayo sobre la doctrina liberal* (1895-1899, 120 p; reeditado en 1899 y 1946); uno de sus textos famosos, pues fijó la postura oficial de la Iglesia colombiana ante el liberalismo.
- “Entre Primos” [crítica literaria] (*Revista Nacional*, 1897, 18 p.)
- “La emancipación de América ante la moral católica”. (*RCMNSR*, 1907, 20 p)
- *Lo nuevo y lo viejo en la enseñanza* (1909, 60 p.), donde expone la idea de un bachillerato clásico moderno.
- *Sobre la barbarie del lenguaje escolástico*. (1913, 41 p.), reseñado con elogio por la *Revue néoscholastique de philosophie* de la Universidad de Lovaina.
- “Estudio sobre el liberalismo” (1913, 24 p.); texto base para el decisivo documento oficial de la Conferencia episcopal colombiana de 1913: *Reglas para el clero* [en la predicación, en el confesionario, en otros sacramentos, y para con la autoridad civil].
- “Belarmino” (Bogotá, Imp. de ‘El Mensajero del Corazón de Jesús’, 1924, 14 p.)
- “Bossuet, en su tercer centenario”. (*RCMNSR*, 1927, 10 p.)

Sorprende en cambio que los “estudios filosóficos” incluyan sólo dos artículos sobre la filosofía tomista,²⁴⁵ mientras que los “doctrinales” sean veintisiete, destacándose uno sobre “la soberanía social de Jesucristo” y otro sobre “el socialismo”.²⁴⁶ Sin embargo, los demás volúmenes recogen otros textos importantes para caracterizar la labor pastoral, pedagógica, y literaria del prelado, incluyendo varios de algún interés filosófico: “La ciencia cristiana” (1882),²⁴⁷ “Las «Lecciones de filosofía» de Vallet” (1889),²⁴⁸ “Rafael Núñez” (1894),²⁴⁹ “Lecturas sobre el arte de educar” (1905),²⁵⁰ “El clero y la política” (1912),²⁵¹ “Sobre el modernismo” (1916),²⁵² “Marco Fidel Suárez”

²⁴³ R.M.C. *Vida de Pío IX*. Bogotá, Imp. de Torres Amaya, 1878, 258 p. (En: *Obras...*, T. IV, p. 93-294).

²⁴⁴ Uso acá la paginación de la edición de las *O. C.*, que aunque no coincide con la numeración de las publicaciones originales, provee una medida homogénea para cuantificar toda la obra editada de Carrasquilla.

²⁴⁵ R.M.C. “Sobre el estudio de la Filosofía”, *op. cit.*; y “Oportunidad del tomismo” (Periódico *La Nación*, 1889, 12 p.),

²⁴⁶ “La soberanía social de Jesucristo” *La Defensa católica*, 1888, 6 p; y “Sobre el socialismo” *El Catolicismo*, (abr., 1919), 11 p.

²⁴⁷ “La ciencia cristiana. Discurso leído en la solemne distribución de premios del colegio del Sr. Don Ricardo Carrasquilla, el 13 de noviembre de 1882”. *O.C. T. II*, p. 449-460.

²⁴⁸ “Las ‘Lecciones de filosofía’ de Vallet. [Prólogo al tomo II de la traducción hecha por Gabriel Rosas] (1889); *O.C. T. V*, p. 257-261.

²⁴⁹ “Elogio Fúnebre del Exmo. Sr. Dr. Rafael Núñez, pronunciado en la catedral de Bogotá el 3 de octubre de 1894”. *O.C. T. II*, p. 121-130.

²⁵⁰ “Lecturas sobre el arte de educar”. *RCMNSR*, (1905); *O.C. T. V*, p. 91-189.

²⁵¹ “El clero y la política. Conferencia cuaresmal en la Catedral de Bogotá el 17 de marzo de 1912”. *O.C. T. I*, p. 471-476.

²⁵² “Sobre el modernismo. Conferencias cuaresmales predicadas en la catedral de Bogotá en 1916”.

(1927),²⁵³ “El cardenal Mercier” (1926).²⁵⁴ Resaltemos, por supuesto, su texto filosófico por antonomasia, las mencionadas *Lecciones de Metafísica y Ética*, dictadas oralmente desde fines del siglo XIX y publicadas por fin en 1914. Este manual, junto con las *Lecciones de Lógica* [1907¹, 1914²] y las *Lecciones de Antropología* [1917] publicadas por su alumno y luego catedrático de Lógica y Antropología desde 1892, Don Julián Restrepo Hernández, pueden considerarse como el canon completo del curso de filosofía neotomista que produjo el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.²⁵⁵

2. *Philosophia Perennis*

Con estos elementos, podemos ahora tratar de describir, como punto de partida de nuestra investigación, la compleja situación de monseñor Carrasquilla como intelectual católico, y neotomista por añadidura. Lo paradójico de su posición viene de que, a despecho de esa situación de victoria política de los “regeneradores”, nuestro prelado bogotano no pudo escapar a tener que legitimarse filosóficamente mostrándose “moderno”, e incluso, el más moderno. Mejor aún, como el *verdadero* moderno, para poder diferenciarse, entre otras cosas de los “modernistas”. Por ahora sólo quiero llamar la atención sobre el tipo de argumentación que monseñor utilizó para validar la introducción de la filosofía neoescolástica en el sistema escolar colombiano, argumentos a los que he denominado con el término bárbaro de “operadores de credibilidad”.²⁵⁶ Lo sorprendente es que, ya casi entrando al siglo XX, repite como en un espejo invertido los temas ya escuchados en boca de los personajes de la Fábula barroca:

“No hay que investigar, pues, cuál doctrina filosófica es más nueva, pues todas son viejas a más y mejor. Si vamos al origen, es más nuevo Aristóteles que Leucipo; y si Tracy o Darwin, son más recientes que Santo Tomás, en cambio, Sanseverino o Cornoldi, restauradores de la escolástica, son posteriores a Darwin o a Tracy. En vez de esos cómputos y fechas, lo que se requiere es averiguar cuál doctrina es verdadera, y sobre mejores bases constituida... [...] Para los católicos, el punto no puede ser más claro después de la Encíclica *Æterni Patris* de León XIII [...] El valor de los sistemas filosóficos no se aquilata por la antigüedad que tengan; que la filosofía, siempre nueva

O.C. T. I, p. 491-510.

²⁵³ “Marco Fidel Suárez”, *RCMNSR*, (abr., 1927); O.C. T. IV, p. 603-613.

²⁵⁴ “El cardenal Mercier”, *RCNMSR*, (1926); O.C. T. IV, p. 599-601.

²⁵⁵ Sobre los textos de Restrepo Hernández, ver: *infra* Cap. 8 § I.B.

²⁵⁶ Esos operadores serían “dispositivos de argumentación” que se caracterizan por ser hasta cierto punto independientes de los contenidos enunciativos, pues su función es generar credibilidad a partir de valoraciones (positivas o negativas) sobre los saberes que entran en competencia ante la opinión pública, o ante una comunidad científica, o ambas; y hacer de puente entre los saberes académicos y los valores culturales aceptados en un momento social determinado. Ver *infra*, Cap. 4 § I.B.1.

en sus manifestaciones, no cambia gran cosa en el fondo con el transcurso del tiempo, y que los sistemas modernos tienen sus raíces en la sabiduría de los antiguos griegos...”²⁵⁷

La conclusión del silogismo era que:

“la doctrina filosófica de Santo Tomás, no por nueva ni vieja, sino por sólida, profunda y verdadera, es *muy útil* para la enseñanza de la juventud colombiana en la época presente”.²⁵⁸

Pero lo interesante, en esta aplicación del esquema pontifical de la *philosophia perennis*, es el modo como se pretende invertir el dispositivo argumentativo de la Querella, usando, mas en dirección contraria, el mismo argumento moderno de M. des Tourbillons para romper la oposición *nova/vetera* -esa oposición de orden político que valora lo *nuevo* como *bueno* y lo *viejo* con lo *malo*-. Al introducir una distinción entre lo verdadero y lo falso, Carrasquilla trasladará la distinción política al plano epistémico, neutralizándola: “la validez de una doctrina filosófica no reside en su novedad (o antigüedad) sino en su verdad”.

Así, para no quedar atrapado en el mismo juego y terminar defendiendo en posición precaria lo antiguo porque era eterno, el canónigo neotomista se mostraba no sólo resuelto sino preparado para enfrentar el debate sobre *lo verdadero*. Y ya se sabe que para los modernos éste exige, ante todo, desarrollar hasta sus últimas consecuencias dos principios: la temporalidad -la historicidad- de la verdad, y su relatividad respecto al punto de vista del observador, del sujeto. Si el neo-tomismo quería ser interlocutor válido de la Modernidad, tenía que mostrarse tanto o más racional que cualquier saber moderno, pero ello le implicaba aceptar esta postura epistemológica de la “doble relatividad” del conocimiento científico. Hay que reconocer que era un intento osado pero paradójico, pues se trataba de demostrar que la filosofía católica podía ser tan moderna como las filosofías modernas (*Nova*), pero a la vez tan antigua (*Vetera*) como la verdad: su apuesta fue que ello sería posible gracias a la *philosophia perennis*, “según la mente del Angélico Doctor”.

Sea como fuere, monseñor Carrasquilla, en el surco de tal combate, había acudido a la filosofía y al símbolo del cardenal Mercier, reputado como el más progresista de los neoescolásticos,²⁵⁹ para modernizar cada vez más su enseñanza. Así, introdujo en su

²⁵⁷ CARRASQUILLA, Rafael María; monseñor. “Oportunidad del tomismo” (Periódico La Nación, 1889). En: *Obras Completas*. T. III, Vol. I, 1961, p. 449, 451. Sobre “el clásico” Sanseverino, ver *infra*, cap. 2, notas 77 y 92, y cap. 4, nota 468.

²⁵⁸ CARRASQUILLA, R. M. *op. cit.*, p. 450.

²⁵⁹ Como muestra, he aquí cómo fue presentada al público en 1918, la obra del Cardenal Mercier: “Todos aquellos que se preocupan de los grandes problemas contemporáneos, se regocijan al leer estas páginas donde [Mercier] muestra cómo la fe católica se armoniza maravillosamente con las exigencias del pensamiento y la civilización modernos”. AMETTE, Léon-Adolphe, cardenal. “Carta-Prefacio del 15 de marzo de 1918 a L. Noël”. En: MERCIER, D. J. cardinal. *Le christianisme dans la vie moderne. Pages choisies de S. E. le Cardinal MERCIER, Archevêque de Malines, Primat de Belgique*. [NÖEL, L. (éd.)]. Paris,

Facultad de Filosofía los manuales escolares de filosofía neotomista producidos en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, al lado de sus queridos manuales españoles, romanos y sulpicianos, como el citado de Vallet, el de Zeferino González, Sanseverino o Cornoldi, los cuales que, hay que adelantarse a decirlo, habían sido tachados por el propio Mercier de “paleotomistas” o “dogmáticos exagerados”.²⁶⁰ Carrasquilla no pareció ver -o mejor, le parecieron cuestiones secundarias- las fuertes tensiones internas entre las diversas opciones teóricas que representaba cada uno de esos autores. Fue por ello que en 1926, en la ya citada ocasión del Te Deum oficial en honor del prelado belga, y sintiéndose en el ápice de la restauración del tomismo, no tuvo empacho ni escatimó recurso retórico para desplegar todos y cada uno de los argumentos ganadores de la Querrela -nótese que fueron éstos los que recordó Echandía-:

“Escribió Mercier sus obras filosóficas en idioma francés, que es el de su nación y el más adecuado para los libros de enseñanza, estudia todos los autores antiguos y contemporáneos, desde Tales y Anaximandro hasta Le Roy y Bergson, y aprovecha los valiosos elementos de la filosofía moderna. Ni hay por qué extrañarlo: *todo sistema filosófico, por erróneo que sea, trae algunos fragmentos de verdad*. ¿Acaso el espíritu humano se paró en el siglo XIII? Emplea un lenguaje claro, atractivo y elegante en sumo grado, y penetra en el campo de las ciencias físicas para comprobar sus tesis filosóficas [...] Hoy basta enunciar la tesis tomista y, enseguida, citar las obras de los modernos sabios, para percibir, *sin demostración alguna, el concierto admirable entre las especulaciones del Angélico y los datos adquiridos en laboratorios y gabinetes*. El filósofo belga principia siempre induciendo, de suerte que, cuando da la definición, ya el alumno o el lector la entiende sin necesidad de más explicación”. [...] ²⁶¹

Perrin, [1918⁴], p. i.

²⁶⁰ En el “Proemio” de sus *Lecciones*, Carrasquilla indica esta coexistencia, pero no halla (salvo un poco con Vallet, y algo más con Balmes) ninguna incompatibilidad entre los autores citados: “A los pocos años de haber comenzado mi enseñanza [1891], se agotó la edición del texto de Vallet traducido por Rosas, y hube de allí en adelante, de dictarles íntegras las lecciones a mis alumnos. Constantemente me han rogado que se las dé impresas, para excusar el trabajo de escribir [...] por fin me resolví a un esfuerzo mayor, y robándole minutos a las ocupaciones y horas al sueño, he redactado este extracto de mis conferencias, que ofrezco a mis discípulos en testimonio de cariño. [...] Además de estos particulares en que me apartaba del texto de Vallet, encontré en él unas pocas doctrinas de que yo no participaba; por ejemplo la teoría de *lo indefinido*. En ninguna escuela como en la tomista cabe tanta variedad de pareceres en las cuestiones secundarias. Las soluciones que yo prefería a las del autor no eran invenciones mías, sino tomadas de algún otro expositor moderno, como el clásico Sanseverino, su egregio discípulo Signoriello, los dominicos González y Zigliara, los jesuitas Liberatore y Cornoldi y los clarísimos profesores de Lovaina”. CARRASQUILLA, R. M. “Proemio” a: *Lecciones de Metafísica y Ética, dictadas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá, Imp. de la Luz, 1914, p.6. Sobre el calificativo de “paleotomismo”. Ver: *infra*, Cap. 2 § III.C., nota 124, y cap. 6 § I.A. Un panorama sobre los autores acá citados por Carrasquilla, se presenta en el capítulo 2.

²⁶¹ CARRASQUILLA; R. M. “En elogio del cardenal Mercier...”, p. 237-240. Mercier había utilizado ya el mismo argumento contra los “Modernos”: “Nos reclamamos de Platón, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, tan plenamente tal vez y tan sinceramente con seguridad, como aquellos que nos catalogan en un partido opuesto al suyo; si diferimos de ellos es porque nosotros no excomulgamos a ningún genio por la única razón de su época; estimamos que una doctrina, así fuese

¿Exageración apologética o ingenuidad positivista? Pues aquí parecen reunirse ambas argumentaciones. Pero además, el propósito de la “restauración de la *philosophia perennis*” en la versión del canónigo bogotano tiene, junto con una clara función profiláctica frente a las “doctrinas perniciosas”, otra función pedagógica no menos explícita: formar “sanos criterios” en la juventud que llegará a ser la dirigencia científica y cultural del país, evitando que las advenientes ciencias positivas hagan de ellos escépticos o materialistas:

“Hasta algunos apologistas católicos de cierta época se dejaron influir por doctrinas sensualistas, no aparentes, no condenadas todavía entonces por la Iglesia, como el tradicionalismo, que afirma ser palabra humana que transmite las verdades reveladas, el único criterio de certeza. Por una curiosa contradicción y para pagar tributo a la moda francesa de entonces, mezclábanse en la lucha principios racionalistas y cartesianos. Solo que los heterodoxos llamaban razón al proceso de la sensación transformada. Los católicos solían admitir la teoría de la personalidad del alma humana, y le atribuían próximadamente las operaciones de todas las potencias. *Como estas doctrinas resultaban incomprensibles en la mesa del anfiteatro anatómico, muchos estudiantes, creyendo que ellas eran expresión de la filosofía católica, abjuraban de la fe. Hoy si un joven que haya aprendido la filosofía de Santo Tomás, se torna materialista al cursar medicina, no tiene la excusa de la ignorancia ni puede culpar a sus catedráticos y maestros*”²⁶².

¿Antiguo o Moderno? ¿Retrógrado o Progresista? ¿Metafísico o Científico? habrá que verlo más de cerca. En el entretanto, volvamos un instante a reflexionar sobre esa nostalgia que destilaban los estadistas liberales Lleras y Echandía ante la ausencia del prelado: su sensibilidad ante el “fin de una época” parecía describir con precisión el funcionamiento de un universo a cuyo naufragio ellos mismos habían contribuido no poco, pero al cual añoraban *públicamente* en sus raptos de “sentimentalismo patriótico”. ¿Qué eran, entonces, ese “Organon aristotélico, suprema ordenación de los espíritus”, ese “sistema filosófico, regla moral, ideal político, que unifica conceptos y ordena experiencias”, ese “criterio racional para clasificar y jerarquizar ideas”; la “doctrina de alcance universal que comunica a la mente un sentido cósmico, y a la voluntad un acicate”, esa “superior unidad, ese método, ese criterio...” cuya agonía lamentaban?

Pues bien, si un lector de cierta formación intelectual o de una tradición cultural laica ignorase que tales rasgos se refieren al neotomismo, vacilaría para saber si se estaba hablando del *sensismo* o sensualismo de Destutt de Tracy, del *utilitarismo* de Jeremy Bentham, del *eclecticismo* de Victor Cousin, del *tradicionalismo* de De Bonald y de Maistre, de la *filosofía del sentido común* de Jaime Balmes, o incluso del *positivismo* comtiano o el *evolucionismo* spenceriano; todos ellos “sistemas filosóficos” que fueron apropiados -de modo dispar- en la Colombia decimonónica, pero los cuales, cada uno desde su

de la Edad Media y producida por un santo, no se destaca sino por una sola norma: su valor”. MERCIER, Desiré-Joseph. *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/F. Alcan, 1925 [1897¹], p. 441.

²⁶² CARRASQUILLA, R. M. “Proemio a las *Lecciones de Metafísica...*”. *op. cit.*, p. 7, [Cursiva O. S.]

perspectiva, afirmaron compartir ese mismo ideal de orden conceptual. En tal eventualidad, no estaríamos simplemente ante la “nostalgia de un mundo perdido”, sino frente a una de las nervaduras o matrices mayores que nos han configurado como sujetos y como nación en la Modernidad.

Queden por ahora apenas abiertas estas interrogaciones que acompañarán permanentemente esta investigación, pues hay aún otros misterios peripatéticos que deben ser puestos en negro sobre blanco.

IV. 1968: “EL BACHILLERATO COLOMBIANO: ASPECTOS DE SU FUNCIÓN IDEOLÓGICA”

A. Sociología (católica) versus Filosofía (neoescolástica)

Situémonos ahora en el otro extremo de la línea cronológica, en lo que bien puede considerarse como el “final” del proceso. Que me sea permitido, para ello, colocar frente a la Fábula de Duquesne otro documento, y de un carácter también opuesto, pero que sin embargo, parece cumplir el mismo destino: criticar los textos antiguos usados en las escuelas colombianas...

1. El “evangelio del desarrollo”

Se trata esta vez de un Informe: es un análisis sociológico, un estudio elaborado en el marco de un gigantesco proyecto de diagnóstico de la problemática socio-económica y socio-religiosa de América Latina, desarrollado por el equipo de FERES (Federación Internacional de Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas),²⁶³ que creyó necesario ocuparse de “los valores sociales transmitidos por la educación católica y protestante en relación con el desarrollo”, y diagnosticar si en ese momento, la “formación ideológica impartida por el colegio de bachillerato [...] era sacralizada o secularizada; dogmática o “abierta”; intolerante o pluralista; conformista o crítica; democrática o no”.²⁶⁴

²⁶³ Federación Internacional de Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas; Programa ISS-FERES “sobre el rol de las Iglesias cristianas en el desarrollo”, dirigido por Egbert de Vries (La Haya) y el canónigo François Houtart (Lovaina), y coordinado en Colombia por el sacerdote y sociólogo Gustavo Pérez Ramírez en el Instituto Colombiano de Desarrollo Social (ICODES). Comunicación personal del canónigo François Houtart, (Louvain-la-Neuve, Marzo de 1997, Septiembre 15 de 2001).

²⁶⁴ Benoit, André (ICODES). *El Bachillerato Colombiano. Aspectos de su función ideológica*. Bogotá, Feres/América Latina/Tercer Mundo, 1968, p. 16.

El Informe fue publicado en el año de gracia de 1968, el vertiginoso 68: Mayo del 68 en París, Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, masacre de la Plaza de Tlatelolco en México... Para Colombia, son los tiempos del movimiento social e intelectual de alcance internacional iniciado por un grupo de sacerdotes que estudiaron sociología en la Universidad de Lovaina a fines de los años cincuenta (Camilo Torres “el cura guerrillero” y su compañero Gustavo Pérez, junto a otros sociólogos católicos vinculados a proyectos internacionales como François Houtart (1925-) o Isaac Wüst.²⁶⁵

En verdad, desde la post-guerra, los países latinoamericanos, y en particular Colombia, ya habían sido objeto de numerosas “misiones extranjeras” interesadas en un objetivo común, el “desarrollo”, aunque con ópticas diversas.²⁶⁶ Entre julio y noviembre de 1949, por ejemplo, el Banco Mundial (BIRD) envió la Misión Currie, cuya propuesta para educación consistió en invertir en la formación de cuadros técnicos y administradores; en 1955 la CEPAL publica su propio diagnóstico sobre el terreno. Y entre diciembre de 1954 y junio de 1956, el gobierno del General Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), de acuerdo con su propia visión populista-católica, y para evitar roces con la Iglesia, contrató a un equipo del Centro “*Economía y Humanismo*” dirigido por el dominico francés Louis Joseph Lebret (1897-1966), un economista neotomista que

²⁶⁵ El FERES (cuya sede internacional estaba situada en Friburgo, y su sede latinoamericana en Bogotá) había ya emprendido entre 1958 y 1961, con el co-patrocinio de la Fundación Ford y bajo la dirección del padre Houtart, un estudio pionero en el terreno estadístico sobre “el cambio social y religioso en América Latina”, que produjo más de 40 monografías sobre la región. Cfr., PÉREZ, Gustavo; WUST, Isaac. *La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiales*. Feres-Friburgo/Cis -Bogotá, 1961, 195 p. En 1950 se fundó el Instituto Colombiano de Sociología, ligado a la Unesco. En 1958 la Iglesia había fundado el Instituto de Investigaciones Socio-religiosas -luego ICODES-, dirigido por Gustavo Pérez; los jesuitas fundaron en 1959 el Centro de Investigación y Acción Social, CIAS, hoy CINEP, y por la época se fundaron las facultades de Sociología de las Universidades Pontificias, Javeriana de Bogotá y Bolivariana de Medellín. En conexión con este fenómeno, en el recién fundado (1958) departamento de Sociología de la Universidad Nacional, se producen en el país trabajos como el de Rodríguez Forero, Jaime; S.D.B. *Religión y Cambio Social en el Bachillerato Colombiano*. Tesis de Magister en Sociología. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1967, 220 p. JIMÉNEZ CADENA, Gustavo. *Sacerdote y Cambio Social: estudio sociológico en los Andes Colombianos*. Bogotá, Tercer Mundo, 1967, 292 p. RODRÍGUEZ FORERO, Jaime; S.D.B. *Educación católica y secularización en Colombia*. Bogotá, Confederación Interamericana de Educación-CIEC, 1970, 333 p [Tesis dirigida por Gabriel Le Bras, Facultad de Ciencias y Letras Humanas-Sorbona]. Sobre esta “renovación eclesial ‘desde dentro’, apuntalada en los aires teológicos-pastorales venidos de Europa [...], ver: DE ROUX, Rodolfo Ramón. “La Iglesia Colombiana en el período 1930-1962”. En: *Historia General de la Iglesia en América Latina*. CEHILA, t. VII: Colombia y Venezuela, Salamanca, Sígueme, 1981, p. 517-551.

²⁶⁶ Sobre el “evangelio del desarrollo” me acojo a la perspectiva posestructuralista del antropólogo Arturo Escobar: esta perspectiva “parte del reconocimiento de la importancia de las dinámicas de discurso y poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura”, y arguye que: “el desarrollo debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y de la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados [...]o del “Tercer Mundo”. ESCOBAR V., Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma, 1998, p. 14.

“había leído la economía moderna -marxismo y marginalismo- desde la tradición aristotelo-tomista”;²⁶⁷ y cuyo equipo diagnosticó el “grave problema social y agrario de Colombia” y denunció la “inconciencia de las élites normales del país”, la naturaleza oligárquica del bipartidismo colombiano y el injusto régimen latifundista, para descontento de sus anfitriones oficiales y de la CEPAL.²⁶⁸ Para situar estos hitos, es necesario reseñar brevemente los otros dos momentos de la historia de la Iglesia colombiana, según la periodización de Fernán González citada en páginas precedentes.²⁶⁹

Pues bien, luego de un nuevo período de hegemonía liberal entre 1930 y 1945, en donde se intentó reformar e incluso abolir el Concordato, y también se intentó romper con el monopolio católico sobre la educación pública, intentos ambos tan tímidos y tan combatidos que pueden llamarse mejor fracasos, se asiste a un nuevo ascenso de las posturas católicas de fines del siglo XIX, más integristas aún que entonces. Éstas tomaron de nuevo la iniciativa política entre 1946 y 1957, primero durante una corta recuperación del poder por parte de los conservadores, primero moderados entre 1946 y 1950 -bajo la presidencia de Mariano Ospina Pérez (1891-1976) nieto del fundador del partido conservador en el siglo XIX Mariano Ospina Rodríguez²⁷⁰-, y luego bajo la égida del pro-falangista o salazarista Laureano Gómez,²⁷¹ quien intenta una reforma constitucional de corte corporativista, hasta que en el año 1953, tanto la jerarquía de la Iglesia como un sector del partido conservador deciden apoyar un golpe militar en su contra, encabezado por el general Gustavo Rojas Pinilla, quien se extendió en el poder hasta 1957, pero sin abandonar el clima de “recatolización” de la sociedad colombiana mezclado con un cierto populismo de derecha, mientras que en otros países latinoamericanos se ensayaban populismos de signo liberal y socialista.²⁷² Hay que decir

²⁶⁷ Cfr., PELLETIER, Denis. *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers Monde. 1941-1966*. Paris, Cerf, 1996, p. 125.

²⁶⁸ *Ibid.*, esp. cap. VIII: “La Colombie, enquête dans un pays en crise où l’art de mécontenter ses employeurs», p. 314-318. El informe de la Misión, cuya edición y difusión fue bloqueada por las autoridades colombianas, es: LEBRET, Louis-Joseph (Dir.) *Misión “Economía y Humanismo”: Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia*. Bogotá, 1958, 441 p. Sobre el impacto de estas misiones en la educación colombiana, HELG, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957...*, p. 237 ss.

²⁶⁹ GONZÁLEZ, Fernán; S.J. “La Iglesia Católica y el Estado colombiano (1930-1985). Op. cit. p. 341-370. Como visiones panorámicas de la historia colombiana pueden consultarse: PALACIOS, M. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*, Bogotá, Norma, 1995; brillante y sugerente, otra muy buena síntesis, escrita por un norteamericano bastante “colombianizado”, BUSHNELL, David. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley, 1993. [Versión castellana: *Colombia, una nación a pesar de sí misma*. Bogotá, Planeta, 1996.] En francés, puede verse: MINAUDIER, Jean-Pierre. *Histoire de la Colombie, de la conquête à nos jours*. Paris, 1992.

²⁷⁰ Véase su biografía en el capítulo 3. Durante el gobierno de Ospina Pérez se vivió el “bogotazo”, gigantesco motín popular acaecido el 9 de abril de 1948 cuando fue asesinado el líder popular liberal Jorge Eliécer Gaitán, a partir del cual se ha fijado la fecha de inicio de “la Violencia”. Cfr., BRAUN, Herbert. *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá, Norma, 1998; PÉCAUT, Daniel. *Orden y Violencia: Colombia 1930-1954*. 2 V., Bogotá, Cerec/Siglo XXI, 1987.

²⁷¹ GÓMEZ, Laureano (1889-1965). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²⁷² Bajo el impulso de este populismo de derecha, Rojas Pinilla intentó en 1955, como su ministro de

que se trataba también de adelantar la pacificación militar de la guerra civil no declarada entre liberales y conservadores que arrasó los campos: fue un período nefasto recordado con el nombre de “La Violencia”, que dejó más de doscientos mil muertos, y que “culminó” en 1957, con la caída de la dictadura, esta vez de nuevo por un acuerdo entre la jerarquía eclesiástica, los gremios y los partidos. En ese año se decide dar fin al enfrentamiento fanático entre los partidos, y se lanza un plebiscito donde se institucionalizó el acuerdo bipartidista del “Frente Nacional” que ya he descrito.

Este último período, a partir de 1957, continúa González, ha significado para la sociedad colombiana vivir, en sólo 25 años, un proceso de acelerada modernización técnica y social (urbanización, formación de una nueva clase media, recomposición de la estructura familiar, mayor internacionalización de la economía y el consumo, etc.), procesos que tomaron uno o dos siglos en los países del centro. En consecuencia, se vivió una “secularización acelerada de la sociedad, que en los años 60 era inimaginada y que seguramente sólo imaginarla le habría producido un infarto a un cura” dice González citando una *boutade* del historiador inglés Malcolm Deas.²⁷³ Para la Iglesia internacional este período pasa por el Concilio Vaticano II y a nivel latinoamericano por la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, pero en Colombia, mientras la jerarquía católica colombiana, que ocultaba a su propio clero el documento original de la Conferencia de Medellín,²⁷⁴ parecía recuperar su posición de control institucional, la sociedad secularizada y agitada se le escapaba de entre las manos. Se produjo, a despecho de todo esto, siempre siguiendo a González, una “desigual asimilación e interpretación” de los documentos del Vaticano II y Medellín,

“en el interior de los diversos estratos en la Iglesia colombiana, que junto con un mayor contacto con los aportes de las modernas ciencias sociales (Camilo Torres es un buen ejemplo) y con la realidad de miseria de la población de barrios y poblaciones marginadas, quebraron de manera insólita la unanimidad básica de la Iglesia colombiana en materias políticas, sociales y económicas”.²⁷⁵

educación, Aurelio Caicedo Ayerbe, una reforma democratizadora del bachillerato, que disminuía drásticamente la orientación clásica humanista, en particular la importancia de la filosofía, el francés y el latín. Los educadores liberales, conservadores y los religiosos cerraron filas como un solo hombre contra tal “exabrupto”. Cfr., HELG, Aline. *La Educación en Colombia...*, p. 280-281. Así como fue invitada la Misión del padre Leuret, antes, en abril de 1956, Etienne Gilson fue invitado por el gobierno del dictador católico-populista, general Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), para dictar en Bogotá, Medellín y Cali una serie de conferencias sobre Santo Tomás. (Cfr., GILSON, Etienne. *La existencia en Santo Tomás de Aquino. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de Abril de 1956.* (Versión castellana de Fernando Rivas Sacconi). Bogotá, Ministerio de Educación Nacional-Fondo Universitario Nacional, 1957, 82 p.

²⁷³ GONZÁLEZ, F., “La Iglesia Católica ...,” p. 302.

²⁷⁴ El documento difundido al inicio en Colombia no fue el definitivo, hasta cuando, tras verlo citado en textos venidos de afuera, el clero presionó por su divulgación. *Fuente:* C.E. VASCO; *Ibid.* Cfr, también: GONZÁLEZ, F. “La Iglesia católica desde la “Revolución en Marcha”...”, esp. p. 305.

²⁷⁵ GONZÁLEZ, F. “El fondo del problema...,” p. 399-400.

Ya se ve por qué, a la luz de este análisis, el país aparece como una especie de anomalía en el contexto general de la región. Así que en el año de 1968, año en que publica nuestro Informe, el caso colombiano llamaba la atención de aquellos sociólogos católicos europeos por el “poder ideológico” que mostraba la Iglesia colombiana:

“En Colombia las iglesias, y la Iglesia católica sobre todo, juegan un rol importante en la enseñanza. Desde el punto de vista de los efectivos escolares, en primer término: la población de sus colegios representa el 60% de toda la de la enseñanza secundaria. Y luego, desde el punto de vista de su campo de influencia: debido al Concordato, la Iglesia católica puede orientar la formación ideológica, no sólo en su propia red, sino también en la red oficial”.²⁷⁶

2. Otra Querrela de Antiguos y Modernos

El estudio que dio base al Informe se realizó sobre una muestra de 12 establecimientos escolares. En cada una de las regiones de Antioquia y Caldas (zonas de economía industrial y cafetera), de la Costa norte (industria, puertos y ganadería) y del Valle del Cauca (agroindustria), se escogieron tres colegios, un colegio oficial, un colegio protestante y un colegio católico, situados en una misma ciudad y reuniendo estudiantes de un mismo nivel social. Los otros tres colegios seleccionados eran institutos católicos en pequeñas localidades tradicionales. En todos los casos el análisis se limitó a la clase del último año de bachillerato (6º año), analizando además de las de los estudiantes, las actitudes y opiniones de los profesores y de los padres de familia, frente a ciertos valores como la democratización y la secularización.²⁷⁷ Nos atañe por ahora sólo señalar que en el análisis de los manuales de Filosofía sometidos a la encuesta, se caracterizó una muestra de cuatro textos escolares, así:

“El texto N° 1 (300 páginas) aparece como el ‘más dogmático’ e intolerante y el menos técnico. El texto N° 2 (más de 400 páginas) es el ‘más técnico’ y representativo de la escolástica clásica. El texto N° 3 (600 páginas) es el más extenso. En su argumentación y en sus ejemplos no menciona tanto el factor religioso como los demás textos, aunque condena con la misma rigidez ‘ética’ las teorías filosóficas no escolásticas. El texto N° 4 (más de 300 páginas) tiene una presentación y un lenguaje menos especulativo, más moderno y didáctico. Los autores de estos textos son religiosos y siguen la Filosofía Escolástica (términos, formulación de problemas, tesis)”²⁷⁸.

²⁷⁶ BENOIT, A. “Valeurs sociales transmises par l’enseignement secondaire des églises et de l’état en Colombie ». En: *Social Compass. Revue internationale des études socio-religieuses*. T. VI, n° 1, (1969), p. 29-51 (Síntesis del libro arriba citado, realizada por Geneviève Lemercinier).

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁷⁸ BENOIT, A. *El Bachillerato Colombiano...*, p. 128. La identificación de estos manuales se discutirá en su momento.

Pero lo más inquietante es que estos textos decían obedecer las líneas oficiales del Ministerio de Educación Nacional (M.E.N.). En efecto, el Informe reproducía el programa oficial de Filosofía para 6° año de Bachillerato colombiano, que según el Decreto No. 45 de enero de 1962, del M.E.N., ordenaba enseñar:

- “1. *Cosmología; Somatología*: La cantidad del cuerpo. El espacio y el tiempo. Finalidad de toda la naturaleza. Posibilidad del milagro. Constitución de los cuerpos según las diversas concepciones: atomismo, mecanicismo, hilemorfismo y los datos actuales de la ciencia. *Biología filosófica*: (El ser viviente): La vida. Noción vulgar, científica y filosófica. Cualidades del ser vivo. Diferencias y similitudes entre seres inorgánicos y orgánicos. (estructura, actividad, operaciones).
2. *Psicología racional*: La inteligencia humana: Ideas, juicios, raciocinios. Diferencias con los animales. Naturaleza del alma humana: Definición, existencia, substancialidad, unidad, simplicidad, inmortalidad. Origen. Unión del cuerpo y el alma.
3. *Teodicea*: Demostración filosófica de un Ser Supremo (Dios), necesario, inmutable, infinito, único y eterno.
4. *Historia*: Filosofía antigua. Medieval. Moderna. Contemporánea (con indicación de los sistemas a ser tratados)”²⁷⁹.

El Informe deduce sin vacilar, que no sólo los textos, sino “el programa mismo, con su formulación, ya indica que se piensa en una filosofía escolástica”²⁸⁰. No eran, pues, sólo los colegios católicos, sino todo el contenido de la enseñanza oficial. Enseguida, el Informe se propone mostrar los resultados de su investigación sobre los valores expresamente transmitidos por el colegio de bachillerato como institución, a partir del análisis de contenido de los cursos de “Instituciones colombianas” (sobre la organización jurídico-política del país) y los cursos de religión, prestando particular atención a los manuales de filosofía:

“La primera parte de los manuales analizados trata de la *cosmología*. El fundamento teórico es esencialmente escolástico. En el paso de la filosofía a la religión, se tiene en cuenta únicamente la religión cristiana, lo que no excluye de ningún modo que las modalidades de ese pasaje puedan variar según los autores. La enseñanza de la *ética general*, reposa sobre categorías racionales, sin intención alguna de tomar como punto de partida descripciones fenomenológicas o existenciales. Se llega, a partir de ello, a la construcción de sistemas a la vez racionales y dogmáticos. Los problemas de la ética se vuelven parecidos a los problemas matemáticos que se tratan con ecuaciones; su solución es presentada como cierta y no reviste nunca un carácter de probabilidad. Una segunda característica del contenido de esos manuales es la de demostrar la separación lógica y permanente entre ‘lo espiritual’ y lo ‘material’. Esta distinción repetida a lo largo de la enseñanza engendra un dualismo total en la mentalidad del estudiante”²⁸¹.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 127. Ver Anexo 3, documento N° 12.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

Una última característica es la ‘presencia’ de la religión en la concepción de la ética, que se coloca además enseguida de la teodicea, sobre la cual aquella se basa. Por este hecho, en la selección de problemas o de casos, se manifiesta “la opción clásica de los manuales antiguos (obediencia a la ley o a Dios, primacía otorgada a la vida del hijo, antes que a la de su madre, etc.)”.²⁸²

Y en cuando a los contenidos y valores de la ética social:

“En las cuestiones de *ética particular*, el primer tema tratado es siempre *la familia*: derechos de la familia frente al Estado, jerarquía de los fines del matrimonio, deberes de los cónyuges, autoridad del esposo sobre la esposa, deberes recíprocos de los padres y los hijos. La noción de igualdad femenina es completamente rechazada y el trabajo femenino no puede ser aceptado sino en casos extremos. La situación actual de la moral familiar es presentada bajo una luz pesimista, como siendo profundamente alterada por las ‘corrientes modernas’. La *moral económica* toca aspectos diversos: la propiedad privada proviene del derecho natural puesto que es una función social, los salarios deben ser justos y ‘familiares’, derechos de intervención de los Estados en las regulaciones de las relaciones capital-trabajo, y en ciertos casos, en la distribución de la propiedad. Las cuestiones sociales se resumen en las relaciones patrono-obrero sin la menor descripción sociológica de la situación del país. La *moral política*, en fin, se refiere únicamente a las relaciones entre Iglesia y Estado presentados como dos sociedades perfectas cuya descripción reposa sobre principios filosóficos desencarnados”.²⁸³

No viene al caso en este momento detenerse sobre los presupuestos y la rejilla de análisis del Informe. Lo clave aquí es que, acudiendo a un tipo de polifonía bien diferente a la del canónigo Duquesne, el documento del FERES transcribe testimonios directos de los protagonistas, entre ellos de dos profesores de filosofía, que expresan una profunda crisis del sistema educativo católico, y peor aún, del sistema educativo y sus relaciones con el catolicismo. El primer testimonio proviene de un anónimo “sacerdote de colegio católico”

“Yo considero que lo del texto no es suficiente. No me gusta seguir las tesis exclusivas, escolásticas. Antes se hacía mucho más énfasis en problemas de tipo especulativo, sin importancia práctica. Ahora trato más los problemas sociales. La filosofía ha cambiado su enfoque porque la ciencia la ha obligado a evolucionar. En los seminarios los estudios hasta hace muy poco, estaban desligados de la humanidad. Como al seminarista le faltan intereses, alicientes sociales, no tiene hacia dónde encauzar su siquismo, y entonces lo enfila hacia su sentido filosófico, más que todo hacia lo especulativo. Claro, la proyección de esta falta de sentido práctico se refleja en la enseñanza: la filosofía del seminario se refleja en la escuela. Debido a la influencia clerical ha habido un poco de atraso en la educación. Esta influencia es perjudicial, porque se tiende hacia el conservatismo”.²⁸⁴

²⁸² BENOIT, A. « Valeurs sociales ... », p. 31-32.

²⁸³ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁴ BENOIT, A. *El Bachillerato Colombiano...*, p. 143.

La erosión del sistema mismo de verdad y de credibilidad, tanto de la Iglesia como del Estado, no podía percibirse de modo más dramático: así lo expresa otro testimonio anónimo de “un profesor de colegio oficial”:

“Hay que actualizar la materia (de filosofía). Sembrar inquietudes. Exponer con mayor sinceridad los diversos sistemas. El estudiante sospecha que le están ocultando la verdad; tiene derecho a saber, merece que lo respeten. Los textos oficiales, aprobados por el Ministerio, como el texto de... o de..., son muy anticuados y tienen cosas que no son serias, menos cuando se considera que se dirigen a muchachos que se van despertando a un mayor interés intelectual”.²⁸⁵

El Informe saca a la luz el hecho de que, a pesar de las disposiciones oficiales, los planes de estudios y la presión institucional de la Iglesia, los profesores y los estudiantes dejaban cada vez más de utilizar los manuales, (de la muestra de 12 colegios sólo 6 usaban “aún” los textos), o lo hacían sólo como pretexto para no hacer acreedores a sanciones del Ministerio, mientras en sus exposiciones orales accedían a nuevos saberes, nuevos temas y nuevas discusiones: “evolución”, “origen de la vida”, “materialismo”, “origen e inmortalidad del alma”, “creación del mundo”, “comunismo y socialismo”, “origen del hombre”, “mecanicismo” y similares. Las entrevistas con los estudiantes que pudo compulsar A. Benoit así lo prueban, y más si se tiene en cuenta que en otros cursos los temas de actualidad eran: “el estado de sitio, la renuncia del ministro militar, el Padre Camilo Torres, revolución violenta o pacífica...”.²⁸⁶ Los profesores en general estaban dispuestos a una “reforma de la enseñanza de la filosofía” -concluye Benoit-

²⁸⁵ Citas anónimas en: *Ibid.*, p. 142. En 1967, otro sacerdote sociólogo había concluido que bajo esta situación de monopolio católico “han salido subsistemas educativos que influyen a sus alumnos de manera distinta con el predominio de diferentes principios. No se puede afirmar que en los colegios particulares y oficiales se prescindan de los principios de la Iglesia Católica, pero, basándose en los datos obtenidos, sí se puede hablar de énfasis distintos que perfilan diferentes sistemas educativos, en los que la socialización católica se opera en condiciones realmente desiguales... el subsistema específicamente católico, socializa básicamente con los valores religiosos, en el que prima un ambiente cerrado, de protección a la ortodoxia tradicional y de cátedra encaminada según las pautas de la Iglesia; y otro más liberal, abierto a diferentes clases de valores...”. Cfr., RODRÍGUEZ FORERO, Jaime; S.D.B. *Religión y Cambio Social en el Bachillerato Colombiano*. Tesis de Magister en Sociología. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1967, p. 107. Pero había sido el padre Camilo Torres, -quien había llegado al sacerdocio y al catolicismo social a través de un grupo de dominicos afines al P. Lebrecht, y animadores de un movimiento de laicos alrededor de la revista *Testimonio* (agosto 1947-noviembre 1949) y que no ha sido estudiado hasta el presente-; también apoyado en la sociología pero de una manera mucho más contestataria y profética, quien había echado por tierra por primera vez en la historia ante toda la opinión pública y con legitimidad científica, el argumento miltar que había legitimado el régimen de nueva cristiandad sancionado desde 1886: el llamado “hecho social católico de la nación”, el “carácter católico de la mayoría del pueblo colombiano”. Al plantear una oposición entre “La Iglesia del rito” y la Iglesia de la fe”, entre “catolicismo externo” y “cristianismo interno”, Camilo concluyó que el “catolicismo sociológico” no coincidía con la “práctica verdadera del amor al prójimo”. Desde ese momento (1965) su conflicto con la jerarquía empezó a ser abierto. Cfr., CALDERÓN VILLEGAS, Mario (†). *Conflictos en el catolicismo colombiano*. Bogotá, Edición de los amigos de Mario Calderón, 2001, 214 p.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 123, 144.

pero aunque “tratan de evitar los ‘excesos más grandes’ de los textos, no han logrado llegar a presentar una nueva visión filosófica”.²⁸⁷

B. Carrasquilla/Mercier: ¿un histórico *quid pro quo*?

1. Neotomismo postconciliar

Dejando de lado por ahora la rica construcción de variables, encuestas y análisis estadísticos que lo hacen valioso, quisiera considerar este estudio de Benoit como el sutil acontecimiento de política cultural que declara desuetos los manuales de filosofía neoescolástica, o, dicho en los términos de esta investigación, el evento producido por un nuevo entrecruzamiento entre epistemología y política que clausura el “ciclo neotomista” del catolicismo colombiano. Y a pesar de que se siguieran produciendo manuales neoescolásticos aún hasta la década de 1980, como veremos enseguida, ese informe señala bien un doble fenómeno: la fuerte erosión interna del “sistema educativo católico” construido desde fines del siglo XIX, tanto como el difícil nacimiento de un nuevo régimen de relaciones entre la iglesia católica y la sociedad colombiana.

Monumental paradoja de la historia cultural -y no sólo para nuestro país-, el hecho de que se volviese a vivir un debate contra los textos escolares de tradición escolástica, esta vez en la estela de la “revolución cultural de mayo de 1968”. Pero lo notable es que la crítica a la escolástica se hiciera, de nuevo, desde el interior de la institución eclesial.

En esta ocasión, desde la visión global de un sector intelectual en ascenso dentro de la Iglesia católica, un sector internacional que desarrollaba una visión modernizadora de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad y el cual, usando un lenguaje e instrumentos teóricos de origen “laico” -análisis sociológicos del “cambio social”, métodos cuantitativos, encuestas-, instauraba una nueva “cuestión de textos”, un nuevo episodio de la Querrela de *antiguos y modernos*: era un nuevo lenguaje sociológico que ya había venido haciendo su camino en algunos medios intelectuales católicos locales, y que culminó en la Declaración de Medellín -proclamada por el CELAM, la Conferencia Episcopal Latinoamericana.

Pero es que una vez más, esta Cuestión involucra una *machinaria* de diagnóstico, dirigida a una autorreforma de la Iglesia tanto como a una reforma social, ya no desde las ciencias experimentales como a fines del siglo XVIII, sino a nombre de las ciencias sociales del siglo XX, aplicadas a pensar el “desarrollo” del “Tercer Mundo”. Pues, al otro extremo de la Fábula ilustrada ¿quién y cómo, podría responderle a los jóvenes

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 143.

colombianos de la década de 1960, y apaciguar su sospecha de que ellos y su sociedad habían sido víctimas de una gran mentira? ¿Cómo recuperar su adhesión a las instituciones y autoridades tradicionales, si ni siquiera se contaba con su credibilidad?

Y es que la pregunta no era tan simple de responder achacando toda la culpa, como se supondría, a los añejos manuales neoescolásticos, pues el último -o más reciente- de los manuales de esta filosofía acababa de ser publicado en el país en 1965,²⁸⁸ y se trataba de un texto escrito por un equipo de jesuitas colombianos que aún es recordado por su seriedad intelectual entre no pocos profesores de secundaria, incluso laicos y aún marxistas. “Es un ecléctico”, declara alguno de ellos.²⁸⁹ Desde el prólogo, el padre Jaime Vélez Correa S. J., director del equipo de autores, afirmaba que:

“La índole del presente Curso de Filosofía viene señalada por los fines que la formación filosófica persigue y que podríamos resumir a los siguientes. Ante todo, hemos de enseñar a pensar, a juzgar o valorar, a discutir y a desentrañar el contenido de las ideas. En segundo lugar, hemos de equipar su mente con una ideología sólida, amplia, abierta a la problemática de hoy y que le deje una clara visión de la vida. Por estas razones se ha de terminar con el memorismo, que tanto se opone a una verdadera filosofía. Asimismo se han de omitir las afirmaciones dogmáticas, pues las doctrinas filosóficas no se han de

²⁸⁸ VÉLEZ CORREA, Jaime; S. J. (dir.) *Curso de Filosofía. V. I: Cosmología, Sicología, Epistemología. V. II: Ontología, Ética, Historia de la Filosofía*. Bogotá, Bibliográfica Colombiana Ltda, [1965¹] [1975⁷]. En realidad hubo por las mismas fechas otro manual neotomista, pero su uso estuvo relativamente circunscrito a la formación de la comunidad religiosa salesiana y sus colegios, y cuyo canon aparece más “ortodoxo”. Cfr. ROSA, Andrés; S.D.B. *Fundamentos de filosofía*. Tomo I: *Sicología Experimental, Lógica, Ontología*; Tomo II: *Cosmología, Sicología racional, Teodicea, Ética, Historia de la filosofía*. Medellín, Editorial Bedout, [¿1962¹?] [1974⁸].

²⁸⁹ He recogido varios comentarios verbales de profesores de secundaria que aún recuerdan, y en algunos casos aún consultan este manual, y que lo recuerdan como un texto exitoso en los colegios, (alcanzó siete ediciones entre 1965 y 1975), logrando superar la fuerte crisis del manual anterior, el del P. Rafael Faría. [FARÍA, Rafael M; Pbro. *Curso de filosofía*. T. I: *Psicología*. T. II: *Lógica y Metafísica*. T. III: *Cosmología; Ética; Filosofía del Comunismo*. Bogotá, Voluntad, [1945¹] [1961⁹]. Coincidiendo con la descripción que hace el Informe del FERES, el P. Vélez Correa relata que la “crisis de la enseñanza de la filosofía” hacia 1960 había llegado a ser un asunto de Estado, hasta el punto de que el Ministerio de Educación, hacia 1962, convocó una comisión para la reforma del programa vigente. En esta comisión estuvieron, por parte de Iglesia, el propio P. Vélez, a la sazón Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, y el entonces presbítero Alfonso López Trujillo, como Delegado del Arzobispado. El programa propuesto por ellos -el autor no conservó los documentos originales- fue aprobado en buena parte, sobretudoo en su concepción -la de enseñar una filosofía “con criterios”- y fue propuesto a los profesores de enseñanza secundaria: es el programa que pudo leerse en el Decreto de 1962 arriba citado. Ver Anexo N° 2: Programas de filosofía y Legislación educativa]. La respuesta de los profesores, dice Vélez, fue muy favorable, pero objetaron que no tenían textos para implementarlo. López Trujillo urgió al P. Vélez la elaboración de tal texto, ante la inminencia de que “nuestro programa se hunda”. Así reunió el P. Vélez un equipo de filósofos jesuitas, profesores y alumnos de su Facultad, y tras una rápida e intensa actividad individual y colectiva, cumplieron la meta propuesta. Fuente: Comunicaciones verbales (entre marzo de 2000 y enero de 2004) con el padre Fabio Ramírez, S.J., y también con el P. Jaime Vélez Correa (1919-), en enero de 2004, ambos antiguos Decanos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana y formadores de “jóvenes” y “filósofos” de la Compañía de Jesús.

enseñar como religión, sino persuadiendo con razones hasta conseguir un pleno convencimiento. Finalmente, se ha de lograr que el alumno suprima el prejuicio tan común de que la Filosofía es un malabarismo intelectual de abstracciones, sin ninguna conexión con la realidad”.²⁹⁰

La afirmación de novedad que recorría todo el texto se apoyaba en varios cambios introducidos “con relación a los textos comunes”, al decir del P. Vélez. Esos cambios rompían la tradición secular de los manuales neotomistas colombianos, tanto en el orden de los tratados -el canon-, como en la forma de argumentación silogística, a favor de un estilo de escritura -y de pensamiento- abierto a “la experiencia vivida” de cada individuo, tanto como a las discusiones más candentes entre la élite intelectual:

“Las cuestiones no se tratan comenzando con áridas nociones. Se prefiere plantear el problema de manera vital, describiendo los datos científicos y los hechos de experiencia personal, para sacar de ahí las nociones y discutir, pensando con el alumno, la solución que se propone. Pausadamente se van conectando los principios y concepciones claves que han de formar la ideología coherente y sana; es decir, el sistema filosófico. Las demostraciones no van formuladas en silogismos escuetos, sino de manera sencilla, clara y explicada, para que el alumno asimile la fuerza probatoria y no se quede con palabras memorizadas. Se insiste en la importancia que tiene para su vida cada una de las cuestiones tratadas. Se le estimula a juzgar y repensar por sí mismo y a clarificar las ideas. Finalmente, se le proponen los problemas que hoy se agitan en los sectores cultos, como evolucionismo, psicoanálisis, etc., el problema social moderno y las doctrinas que lo causaron o que pretenden solucionarlo”.²⁹¹

Por si fuera poco, el “libro del padre Vélez Correa”, como fue de inmediato conocido, innovó también en cuanto al canon, al orden usual de los tratados escolásticos desde fines del siglo XVIII, el orden wolfiano, que comenzaba por la Lógica, continuaba con la Metafísica general u Ontología, luego con la Metafísica particular (comprendiendo la Cosmología, la Psicología y la Teodicea), y finalmente la Ética y/o el Derecho Natural, y que era, poco más o menos, el canon que habían seguido los manuales usados en Colombia desde el Vallet, pasando por Carrasquilla y llegando hasta su antecesor inmediato, el manual del padre Faría.²⁹² Vélez, en cambio, esgrime un “modesto y pragmático” argumento pedagógico:

“El orden en que se proponen los tratados también se ha cambiado. No se empieza por la Lógica, pues aunque esta enseña el uso del instrumento para pensar, estamos

²⁹⁰ VÉLEZ CORREA, Jaime; S.J. *Curso de Filosofía...*, Vol. I, p. viii.

²⁹¹ *Ibid.*, p. viii-ix.

²⁹² Este era el canon, ortodoxamente wolfiano, que seguía el primer manual usado por los jesuitas en América Latina desde 1887, el de F. Ginebra. El muy difundido manual de R. Faría usado entre 1945 y 1961, colocó primero la Psicología (experimental), pero en seguida continúa con la *Lógica* –que incluye una Psicología racional-, la *Metafísica*, la *Cosmología* y la *Ética*, a las cuales añade una *Filosofía del comunismo*. Ver: FARÍA, Rafael M; Pbro. *Curso de filosofía*. 3Vols. Bogotá, Voluntad, [1945] [1961]. Para el cuadro comparativo del canon de los principales manuales usados en Colombia entre 1878 y 1978, ver Anexo N° 9, Canon de los Manuales neotomistas, Cuadro N° 19.

persuadidos de que tal principio es psicológicamente desacertado, por dejar en el alumno la persuasión de que la Filosofía es juego de abstracciones.[...] el alumno puede aprender Cosmología y Psicología sin haber estudiado Lógica...[...] Ni se crea que sin el estudio de la Lógica el joven no puede filosofar; aunque ignore el mecanismo del pensamiento, el joven puede discurrir con ese natural sentido filosófico que todo hombre, por ser racional, posee...”²⁹³

Ahora bien, esta innovación tenía en realidad cierta antigüedad, pues debe constatar que provenía de nada menos que de los manuales elementales publicados desde 1905 por el cardenal Mercier y su equipo de profesores del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina en Bélgica, ornados con la reputación de representar la línea “neotomista progresista”. En efecto, el prelado belga había lanzado tal reforma, argumentando que:

“La Lógica, vista al principio del curso filosófico, se hace casi ininteligible y carece de atractivo. El discípulo que no ha estado todavía en contacto con la ciencia de lo real es incapaz de entender la razón de ser de una ciencia de la ciencia. Ningún interés despiertan en él las especulaciones cuya aplicación no conoce [...]. Haced por el contrario, que reflexione sobre las cosas que observa o que percibe, sobre los cuerpos y sobre las leyes de la naturaleza exterior; sobre la vida, la sensación, el pensamiento, el querer; y muy pronto se convencerá de que para filosofar no es necesario despedirse del mundo real, tomará afición a una ciencia que está a su alcance inmediato y adquirirá la convicción impercedera de que el hombre que reflexiona va elaborando inevitablemente, bien o mal, la Cosmología, la Psicología, y la Metafísica. La lógica de estas ciencias seguirá después, y entonces será comprendida en su finalidad”²⁹⁴

En cualquier caso, el texto de los jesuitas colombianos pretendía llevar hasta el límite posible sus intenciones de científicidad y modernidad, de modo que al final de su recorrido, en el capítulo dedicado a la Historia de la filosofía, el texto autojustificaba la ubicación del neotomismo en esa historia y su legitimidad teórica dentro del pensamiento contemporáneo, insinuando incluso, de modo sutil, su carácter de síntesis de esa historia:

“Los neoescolásticos en los últimos decenios han ido profundizando en los grandes temas de la Filosofía tradicional, y han descubierto, con sus indagaciones históricas en los autores cumbres de la filosofía perenne, insospechados gérmenes de solución a los problemas que se plantea la Filosofía actual. Caracteriza a esta corriente un esfuerzo por integrar todos los buenos elementos de las filosofías modernas y contemporáneas en la Filosofía Tradicional, mostrando que ésta, sin perder su esencia, se enriquece y

²⁹³ VÉLEZ CORREA, J. *Curso de Filosofía...*, Vol. I, p. ix.

²⁹⁴ Cfr., MERCIER, D., et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Tome I: Introduction et Notions propédeutiques*, par D. Mercier; *Cosmologie* par D. Nys; *Psychologie, Critériologie, Ontologie*, par D. Mercier; Tome II: *Teodicée; Logique* par D. Mercier; *Philosophie morale* par J. Forget; *Histoire de la Philosophie*, par M. de Wulf; *Vocabulaire*, par G. Simons; *Thèses*. Louvain, I. S. P., 1906, [édition A], p. 8. [versión castellana de Fr. José de Besalú, O. M. Barcelona, Luis Gili, [1927³], p. 12].

complementa con los pensamientos nuevos. [...] Los neoescolásticos no temen aceptar el método trascendental de Kant y los análisis de la fenomenología con sus exigentes requisitos, para establecer en su epistemología las bases sólidas de su realismo”.²⁹⁵

La verdad –perenne-, sin cambiar, se enriquece con lo nuevo.

Lo que llama la atención es que ahora, al cabo de cien años de recorrido, Kant ya no produce temor, parece haber sido asimilado. En pocas palabras, con este manual el neotomismo colombiano parecía haber llegado, de cierto modo, a la cima de su proyecto. La intelectualidad católica colombiana había logrado acumular las condiciones necesarias - credibilidad intelectual, tiempo y medios institucionales para formar un equipo de filósofos, recursos y mercado para sus textos, estabilidad política e influencia sobre el sistema educativo del Estado, etc.,- y pudo sentir que había logrado terminar una obra.²⁹⁶ Y que en todo caso, había logrado un instrumento educativo con el cual el pensamiento católico nacional se creía seguro de haber “atravesado el desierto de la modernidad”, manteniendo a la vez la ortodoxia y la apertura a las “nuevas corrientes”.

2. ¡Por fin!, ¿Apenas? o ¿Todavía!?

Lo paradójico, ya se ha visto, es que en ese mismo momento de madurez, el proyecto neotomista llegaba también a sus límites, pues el Informe de Benoit sacaba a luz la crisis interna de los saberes apropiados por el pensamiento católico para modernizar la sociedad colombiana.²⁹⁷ En dicho Informe, el manual de Vélez Correa es el identificado como el “No. 3”; y allí es evaluado como sigue:

²⁹⁵ VÉLEZ CORREA, J., *Curso de Filosofía...*, Vol. II, p. 424.

²⁹⁶ Hay que matizar un poco esta afirmación en el sentido de que la mayor parte de los co-autores del manual no fueron los “viejos profesores” de filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, sino los jóvenes alumnos (frisando en la veintena), en ese entonces los más avanzados estudiantes jesuitas de la Facultad. *Fuente:* Comunicación personal, P. Jaime Vélez Correa (enero de 2004). Pero ello es testimonio, por otra parte, de cómo las generaciones sucesivas de ese intelectual colectivo que es la Iglesia, experimentan la doble experiencia de ser “jóvenes innovadores” y a la vez “herederos de la tradición”.

²⁹⁷ El P. Vélez Correa relata que, hacia el año 1975 optó por no reeditar más su *Curso*, pues a pesar de su éxito, consideraba que era necesario actualizarlo, especialmente en la Metafísica, pero la empresa era inabordable. Optó por hacer un texto totalmente distinto, y con un enfoque filosófico nuevo: adoptó la filosofía de Bernard Lonergan S.J. como guía, pero el texto resultante no fue bien acogido por su densidad y complejidad. Cfr., VÉLEZ CORREA, Jaime; S.J.; VÉLEZ, Juan Gregorio; S.J.; *Aprender a filosofar. Reconociendo la totalidad en el universo, en las personas y más allá del horizonte*. Bogotá, Bibliográfica Editores, s.f. [c. 1980]. Un nuevo intento se hizo hacia 1983, en el cual, según su autor, se retomó el espíritu del *Curso*, dándole nueva forma conceptual y disposición pedagógica. La acogida ha sido más favorable, pero ninguno de estos dos textos ha alcanzado ni de lejos el éxito que tuvo el *Curso* en su momento. Cfr., VÉLEZ CORREA, Jaime, S.J., *Dialoguemos de Filosofía*. Bogotá, Bibliográfica Editores, 1983.

“Se advierte pues en el texto No. 3 una corriente de mayor “apertura” [...] en el sentido, primero que la actitud básica parece ser la “curiosidad” y no el “dogmatismo”, y segundo, que se presenta una filosofía mucho mejor delimitada frente a la teología, apologética y ciencias naturales. Tal vez no sea mera coincidencia que [...] es el único en mencionar al P. Teilhard de Chardin... esto no excluye por otra parte que el autor presente como completamente satisfactorias las teorías del hilemorfismo, el vitalismo animista, el transformismo espiritualista y el creacionismo...”²⁹⁸

Pero esos valores de apertura y objetividad científica, sin embargo, ya no son tan notorios cuando el sociólogo católico juzga su contenido en cuanto a la Ética:

“En Cosmología el autor de este texto se esforzaba sistemáticamente por indicar los aportes positivos de los diversos “sistemas” opuestos al suyo [...] En cambio, en la parte de la Ética general, la actitud es mucho más negativa. A ello se añade una realidad más fuerte en cuanto a la “certeza” de las afirmaciones propias y por ende la exclusión casi total de las preguntas “abiertas”.²⁹⁹

Y ciertamente, en medio de toda su “apertura”, el manual de Vélez Correa no pierde su “alma neotomista”, su vocación apologético-profiláctica. Este es su párrafo final, donde, en medio de un lenguaje “contemporáneo” habitan ecos de la época de monseñor Carrasquilla:

“La lucha, podríamos decir, se encuentra entre un humanismo y un humanismo ateo. O mirar horizontes amplios o encerrarnos en la desesperación. Leyendo a los grandes pensadores aprenderemos a filosofar, encontraremos la verdad, podremos discernirla si algunas veces aparece mezclada de errores y podremos hacerla avanzar. No conseguiremos esto si no asimilamos un sistema de Filosofía, tal y como se nos presentó en el curso y si no leemos con seriedad y reposo las distintas filosofías. Impulsemos el pensamiento humano a avanzar más y más, pero sobre todo, convencidos de nuestras ideas, traduzcámolas a nuestra vida en bien de la Humanidad. Esa es nuestra misión sublime”.³⁰⁰

Este juego de diferencias y relaciones entre los dos manuales nos plantea un enorme *quid pro quo* histórico y filosófico. Para monseñor Carrasquilla parecía tratarse de inculcar los sanos principios y formar las facultades de los jóvenes: ¿dogmatismo? Para Vélez Correa se trataba de alcanzar el kantiano *sapere aude*: ¿criticismo? En efecto, a los ojos del historiador, el manual del padre Vélez Correa, al haber modificado el orden de los tratados en la dirección ya indicada, resulta ser el primer manual colombiano en presentar una real asimilación del canon neotomista en la línea iniciada por Mercier y la Escuela de Lovaina.³⁰¹ ¡Pero ya estamos hablando del año 1965! ¿Qué tendría que decir

²⁹⁸ BENOIT, A. *El bachillerato colombiano...*, p. 131.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 133.

³⁰⁰ VELEZ CORREA et al. *op. cit.*, Vol. II, p. 426.

³⁰¹ Citando en su bibliografía general una edición argentina [Buenos Aires, Anaconda, 1945] del *Curso de Filosofía* de Mercier, el manual de Vélez lo recomienda como “un sólido y moderno texto, amplio y de extraordinaria claridad. Asequible a alumnos”. En otro lugar, sin embargo, se refiere a la *Criteriología* de

el historiador ante este singular fenómeno de transformación del canon de los manuales, amén de su “larga duración”? Si exclamase ¡*por fin!*, tendría que sostener la tesis de un lento pero certero avance modernizador del neotomismo colombiano. Si se pregunta ¿*apenas?*, debería explicar las causas de ese retraso de setenta años respecto a la línea lovanista, es decir, su “parcial” o “ficticia” apropiación por el tomismo de Carrasquilla; y si se asombra con un ¡*todavía!*, estaría obligado a aceptar un total anacronismo en la intelectualidad católica colombiana, cuando el neotomismo era ya un fósil hasta para la propia Iglesia.

Pues bien, si se comprobase que los manuales neotomistas colombianos sólo incorporaron el aporte de Mercier sesenta años después de que monseñor Carrasquilla había anunciado igual cosa respecto al suyo propio, la pregunta salta por sí misma: ¿si el restaurador del neotomismo en Colombia no adoptó el canon lovanista, entonces, por qué y cómo se declaraba su seguidor? ¿Se trataba de un uso propagandístico y apoloético del “tomismo de Lovaina”, un uso político en últimas, o pudo haber entre los dos prelados y entre los dos neotomismos, vínculos filosóficos de mayor significación? ¿O se trataría efectivamente, primero, de una mezcla de las dos líneas neotomistas, “paleo” y “neo”, y luego, de un triunfo final del “progresismo lovanista”?

El punto no es tan evidente, pues cada uno de los dos textos –Carrasquilla y Vélez Correa- proclamaban poder satisfacer los criterios de modernidad científica y garantizar, al mismo tiempo, la conservación de los principios de la “sana filosofía”: esto era “manifestar la unidad de la verdad”. Pero entonces ¿bajo tal *unidad de la verdad* subyacían profundas diferencias que se conciliaban en la superficie? O bien ¿eran dos métodos filosóficos diferentes que podían convivir bajo una sola *philosophia perennis*?

Siendo éstos los misterios que incitan esta investigación, vale la pena convertirlos en una interrogación más general: ¿cuáles fueron las lógicas, ritmos y modalidades con que fueron apropiadas las distintas líneas –y cuáles fueron estas, finalmente- de la filosofía neotomista en Colombia? Esta interrogación arrastra, claro, implicaciones mucho más vastas: ¿cómo estos manuales pudieron sostenerse tanto tiempo en una sociedad que, a la par que toda la América Latina, vivió durante esos cien años -y con mayor velocidad después de la segunda guerra mundial-, una modernización acelerada bajo “el evangelio del desarrollo”?

Si pudiésemos reunirnos hoy en un nuevo Congreso filosófico, y debiéramos explicarle a Duquesne cómo había sido posible ese “retorno del Peripato”, es verosímil suponer que, como buen moderno ilustrado, el canónigo nos hubiera respondido, de entrada, que la “filosofía escolástica” era una antigualla medieval ya superada, destinada a desaparecer a pesar de las resistencias, y se hubiera escandalizado de escuchar tan inaudita y longeva pervivencia de los “cursos antiguos” en las escuelas de su país. En ese caso, la explicación de tal retorno no podría ser sino exclusivamente política: ya

Mercier como “ya superada”. VÉLEZ CORREA, J., *op. cit.*, Vol. I, p. 14.

sabemos que se mantuvo artificialmente el monopolio de los textos escolares contra toda posible modernización, gracias a la coincidencia entre una política local de relaciones Estado-Iglesia que ha mantenido hasta el presente un Concordato con la Santa Sede, y la coyuntura internacional de reconquista católica de la sociedad, que incluyó, desde 1879, la “restaurada filosofía tomista” como “filosofía oficial” de la Iglesia impulsada por el Papa León XIII.

Pero una vez caído el régimen político que apoyaba a la Iglesia católica colombiana ¿cómo explicar esta continuidad de los manuales católicos? En efecto, el partido conservador fue derrotado en las elecciones de 1930 y el partido liberal tomó su lugar hasta 1946, intentando al tiempo una reforma del Concordato y una nueva reforma educativa. Y aunque hubo un retorno de las alas -moderadas primero, luego autoritarias, de nuevo moderadas y luego “populistas”- del conservatismo entre 1946 y 1957, con sus respectivas reformas educativas re-católicas, ello no basta para explicar la incapacidad efectiva del partido liberal para llevar a cabo, no sólo la reforma sustancial del Concordato, sino la de los programas de filosofía vigentes aún en 1965, con la consiguiente pervivencia de los manuales escolásticos en medio de la creciente oleada de modernización y secularización. ¿Por qué la intelectualidad laicizante en Colombia no logró acumular una suficiente tradición de producción teórica y de fortaleza ideológica como para alcanzar ese umbral mínimo de hegemonía cultural que implica poder “popularizar” una cierta visión del mundo, pedagogizarla hasta lograr convertirla en “sentido común” a través de textos, de programas escolares y de las redes de circulación de contenidos culturales?³⁰²

Lo que tanto la fábula barroca como el análisis sociológico nos indican, cada uno a su modo, es que una explicación política basada en la persistencia de unas relaciones Iglesia-Estado respecto a la educación, aparece como necesaria pero no suficiente, pues queda siempre pendiente la cuestión de la verdad, la “cuestión epistémica”, en su doble y fuerte sentido: como relación *objetividad/ subjetividad* y como relación *credibilidad/ creencia*. Por ello tampoco basta una explicación sobre el “poder ideológico” de la Iglesia católica, sin enfrentar el análisis de su capacidad epistemológica para asegurar su veracidad y su actualidad, su potencia positiva para ir superando cada una de las Querellas de Antiguos y Modernos suscitadas por las sucesivas reformas educativas modernizadoras. Pues si se le hubiese redargüido a Duquesne que, en su segunda venida al país, esta filosofía peripatética iba a estar acorde con la ciencia moderna, el espíritu ecléctico y conciliador del canónigo hubiera juzgado tal restauración no sólo justificada sino incluso ideal, pues en ese caso, su mensaje de armonía entre la Ciencia y la Religión dentro del orden social adveniente, se habría realizado. Pues fue esto, ni más ni menos, lo que en principio se propuso el neotomismo.

³⁰² El término “laico” en América Latina en principio no tiene la connotación de “laïcité” que tiene en el mundo francoparlante. Aquí significa simplemente “seglar”, es decir no-consagrado, al modo como “civil” se opone a “militar”. Pero no se puede escamotear el hecho de que el término “laico” implica una cierta desconfianza hacia los no-consagrados, que pueden llegar a ser “laicizantes”.

Si ello es así, la experiencia colombiana se hace interesante, pues aquí, a diferencia de otros países, las condiciones políticas favorables a la hegemonía católica no serían tanto la causa, sino más bien el catalizador que habría permitido -y exigido- que el neotomismo desarrollara -¿hasta el agotamiento interno?- sus soluciones epistemológicas, políticas y pedagógicas para responder a la Modernidad, condiciones socio-culturales privilegiadas que sólo se le dieron en escasos países.³⁰³ Así las cosas, lo que está en cuestión no es sólo un caso, “el caso colombiano”, sino toda la estructura de saber que permitió a la “restauración del tomismo” pretender darle a la religión católica un lugar legítimo de veracidad y credibilidad en la “vida moderna”.

Bajo esta visión panorámica, es posible plantear la cuestión en sus términos más generales, y la pregunta con la que se abre esta investigación puede ahora recibir una primera formulación: ¿cuál fue la *machinaria*, cuáles los mecanismos con los que la filosofía neotomista pudo legitimar al tiempo sus títulos de saber, pretendiendo ocupar un lugar como interlocutor válido en la sociedad liberal y científica, pero manteniendo sus distancias frente a “lo moderno”? O bien ¿cómo esta filosofía católica legitimó su “derecho de ciudadanía”, esto es, su validez -*su veracidad, su credibilidad y su utilidad*- en el régimen de verdad y de credibilidad de la sociedad secularizada? Cuestión global a la que una segunda pregunta -¿local?- llega a hacer compañía: ¿Cómo fue posible el fracaso de esa *machinaria* neotomista -que pretendió mantenerse vital combinando lo nuevo y lo viejo- justo en el momento en que parecía haber llegado a su punto de equilibrio?

Esta investigación se lanza a explorar el intervalo entre esas dos preguntas, pretendiendo abordar la introducción de la filosofía neotomista en el sistema escolar colombiano, como un evento local que ha de leerse a la luz de los procesos de modernización socio-cultural de un país subalterno del área iberoamericana. Un país donde los procesos de formación del Estado nacional y de la sociedad civil desembocaron en la organización de un sistema educativo que, apoyado en la Iglesia católica, bajo un peculiar régimen de “cristiandad en modernidad” o de “modernidad católica” -que resta por ser caracterizado-, operó como dispositivo de jerarquización y orden social. Esto significará discutir tanto con las interpretaciones locales que han visto en la filosofía neotomista una de las causas del “retraso” del país en su acceso a la “modernidad”,³⁰⁴ como con las teorías globales que han visto en el neotomismo la

³⁰³ Canadá vivió también una similar longevidad de los manuales neotomistas en la enseñanza católica. En el año de 1965 Canadá continuaba produciendo literatura pedagógica neotomista, con vistas a adaptarse a las reformas educativas en curso. Cfr., LELIEVRE, Lucien. *L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques*. Ottawa, Fides, 1965, 247 p. 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, nº 8, (1987), p. 151-158. De esta situación local canadiense ha salido un estudio genérico sobre la restauración neotomista: THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 1972, p xxviii, 252 p., que reseñaré en su momento.

³⁰⁴ Frente a ello, retomo la sugerencia de Jesús Martín Barbero: “El ‘objeto’ modernidad exigiría,

forma pura -así sea la más “ilustrada”- del integrismo católico.³⁰⁵ De antemano hay que decir que muchas de las posibles respuestas no quedarán sino esbozadas al final del recorrido, abiertas para posteriores investigaciones. Pues desde el inicio estamos abocados a laberínticas paradojas, tanto en el nivel global como en el local, tanto en la esfera de lo político como en la de lo epistémico. Y porque sólo es posible entender algo del neotomismo como *filosofía católica*, situándolo en un horizonte temporal e histórico, que es el del cristianismo y la Iglesia católica: una larga -e intrincada- duración.

Entre estas dos planos o ejes -el saber y lo político-, queda así planteada la tarea de entender los dispositivos de esta que llamaré desde ya, “maquinaria dogmática de negociación”. Y para no equivocarnos desde el inicio sobre cuáles fueron su proyecto, su estructura y sus tensiones de fondo, la fuente no puede ser otra que el que se ha reconocido como documento fundador oficial del movimiento neotomista, la *Encíclica sobre la instauración de la filosofía cristiana según la mente del Angélico Doctor en las escuelas católicas*” de 4 de agosto de 1879, conocida usualmente como “*Encíclica Aeterni Patris*”, a cuyo examen dedicaré el capítulo siguiente.

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, nº 8, (mar., 1998), p. 33.

³⁰⁵ El sociólogo-historiador Émile Poulat ha indicado hace tiempo el camino: “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 integrismo”. 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 [Se trata de un comentario al polémico estudio de THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec, Les Presses de l’Université de Laval, 1972, xxviii, 252 p.]

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”.

«Abordar las Encíclicas no es fácil. La dificultad no reside en que estén escritas en ese latín de cancillería florido de elegancias humanistas, sino mas bién en que el sentido de la doctrina no siempre se deja captar fácilmente. Se intenta traducirlas [...] sin darse cuenta de inmediato que, por mucho cuidado que se tenga, el original pierde su fuerza en el curso de la operación. Y no sólo su fuerza, sino su precisión, cosa que no es, sin embargo, lo más grave. Porque la verdadera dificultad [...] es lo que allí puede llamarse, sin incurrir en paradoja, la precisión de sus imprecisiones. La precisión inteligentemente calculada de sus imprecisiones. Cuántas veces no se piensa, luego de madura reflexión, que se sabe lo que, sobre tal punto preciso, quiere decir la Encíclica, pero que no lo dice expresamente, y sin duda ella tiene sus razones para detener en ciertos umbrales la determinación más precisa de un pensamiento cuidadoso de mantenerse siempre abierto, listo a acoger nuevos posibles».

Étienne GILSON (1884-1978)¹

Como “enano trepado en los hombros del gigante”, intentaré asumir la regla de prudencia del maestro Étienne Gilson para leer una encíclica -acuñada justo a propósito de la *Aeterni Patris*-. En este caso, pretendo leer el texto pontificio desde un punto de vista bien circunscrito, partiendo de la hipótesis sobre las querellas entre Antiguos y Modernos, bajo la idea de que ello permitirá captar, en su lugar de enunciación central, el mecanismo de negociación y de apropiación de la modernidad que el neotomismo puso en juego.

Por la misma razón de prudencia, antes de abordar el texto pontificio en sí mismo quiero colocar una especie de andamio, un triple punto de apoyo documental para su lectura. Primero, un pequeño fragmento sobre el famoso *Syllabus*, ese documento que marcó el umbral católico de “tolerancia cero con la civilización adveniente”, tema ya vasto en sí, pero cuyo tratamiento rápido justifico en tanto me permitirá establecer la necesidad previa que la Iglesia decimonónica tenía de hallar un mecanismo de negociación. Tal mecanismo habría consistido -y constituido- de entrada, en el terreno

¹ GILSON, Étienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris, Fayard, 1960, p. 197-198 [Hay versión castellana - con defectos de traducción-: Madrid, Libros del Monograma, 1962, 288 p. Para algunas citas, no he tenido a mano el original francés, y he debido citar con la paginación castellana].

de la política eclesial, en la utilización del principio del “bien a obtener y el mal a evitar”, manifestado en la “distinción entre tesis e hipótesis”. Agregaré enseguida dos construcciones bastante más elaboradas. Una, sobre “los antecedentes de la Encíclica”, frase cuya aparente inocencia esconde la necesidad de enfrentar a la vez los temibles problemas de la historiografía del neotomismo y del método en historia de las ideas. Lo mismo ocurre con el tercer punto de anclaje, el concepto de “restauración” y el alcance y la legitimidad de su uso, que exploraré allí mismo. Sólo entonces abordaré la Encíclica desde el plano del saber o epistémico, tratando de descifrar su funcionamiento como instrumento de integración y exclusión de saberes, que se expresa en los enunciados de “aceptar todo descubrimiento útil de donde viniere” y de “extraer la parte de verdad” de los sistemas filosóficos antiguos y recientes.

I. 1864: EL *SYLLABUS*: ¿GRADO CERO DE LA CONCILIACIÓN?

Este fragmento invoca el famoso documento que ha servido usualmente como la prueba y el símbolo del rechazo de la Iglesia católica a la modernidad, a la sociedad liberal contemporánea, ese “*!no!* abrupto y sin apelación frente al mundo moderno”² que fueron la Encíclica *Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864, y en especial el *Syllabus*, o lista de proposiciones donde se condenaba la “civilización moderna” y sus “principales errores”, en particular el liberalismo, tildado como “el error del siglo” según Pío IX.³ En efecto, el impacto del documento en su momento fue tal que, además de las reacciones negativas de “la opinión pública”, hizo que, al decir del historiador Roger Aubert, “muchos católicos, sobre todo en Francia y Bélgica [donde se había llegado a ciertas soluciones de convivencia práctica con el Estado secular], se preguntaran con angustia si no se veían constreñidos a romper con la Iglesia para poder mantenerse como hombres de su tiempo”⁴.

El *Syllabus* pareció ser, sin duda, el punto cero del diálogo entre la Iglesia y el mundo liberal. Sí, pero a menos que la Iglesia quisiera suicidarse, ¿no implicaba esto su opuesto complementario, es decir, la necesidad de buscar al mismo tiempo estrategias o alternativas para su co-presencia en el mundo? ¿qué actitud asumir: o defensa o

² POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman, 1977, p. 172.

³ PÍO IX. “Sílabo o colección de los errores modernos”. [ASS 3, (1867), 168 ss; Aexq IX ss; AP III, 701 ss.] Versión oficial castellana en: DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. [Trad. de Daniel Ruiz Bueno] Barcelona, Herder, 1963 [1951], § 1701-1779, p. 406-413.

⁴ AUBERT, R. “La liberté religieuse de “Mirari vos” au “Syllabus” En: *Concilium*. No.7, 1965, p. 89. Sobre su génesis, ver el ensayo de primera mano de AUBERT, Roger, “Un centenaire. Le *Syllabus* de décembre 1864. Préparation et Réactions”. *Revue Nouvelle*. T.40, No.11, (nov., 1964), p. 369-385; No.12, (déc., 1964), p. 481-499.

conquista? ¿condena -Pío IX- o diálogo -León XIII-? La llamada “restauración del tomismo” no puede entenderse por fuera de la necesidad de respuesta intelectual eclesial a esta ambivalente situación de rechazo y diálogo, tanto en el orden de la política como en el orden de la verdad; ella fue un inmenso laboratorio en donde el Dogma ensayó alternativas para no perderse en los laberintos de la Libertad.

El historiador Aubert ha documentado el éxito que, en la opinión pública y sobre todo en los medios católicos, tuvo un folleto publicado en enero del año siguiente a la publicación del *Syllabus*, por el entonces obispo de Orléans, monseñor Félix Dupanloup,⁶ el cual proponía una lectura “católico-liberal” del *Syllabus*, o al menos, una lectura lo más matizada y conciliadora posible en esa coyuntura del conflicto sobre los Estados pontificales y la situación del catolicismo en Francia. Desafío nada fácil “porque se trataba de desarmar dos adversarios diametralmente opuestos: de un lado, los liberales excitados por la prensa anticlerical, que se escandalizaban de las afirmaciones antimodernas del documento, y de la otra, los ultramontanos que veían en él el apoyo a sus posiciones intransigentes...”⁷ De todo el expediente sobre “Monseñor Dupanloup y el Syllabus” que el canónigo Aubert ha seguido con minucia, retengo su comentario sobre las sutilezas de la comprensión del documento, que ponen en evidencia rasgos claves de cierta “maquinaria argumentativa”:

“Los riesgos [de contra-sentido y exageración que la discusión pública del *Syllabus* implicó] eran grandes: primero, porque éste presentaba en total desorden, desde errores hasta herejías, o fórmulas simplemente torpes o imprudentes. El Secretario de Estado llamó la atención sobre este punto en las audiencias privadas, pero el *gran público no sabía nada sobre ello*. Tanto más cuanto que *éste no conocía la regla clásica* según la cual, cuando se está en frente de una proposición censurada por el magisterio eclesial, es necesario, para conocer la enseñanza positiva de éste, tomar la proposición *contradictoria*, y no la *contraria*, como se está naturalmente inclinado a hacer. Finalmente, y sobretodo, el *Syllabus* constituía un caso probablemente único en la historia de las intervenciones pontificales: en efecto, estaba compuesto por extractos de documentos anteriores de Pío IX y se especificaba bien claro que, para captar su sentido exacto, había que remitirse a los documentos de donde cada proposición provenía”.⁸

Cierto, había que ser ya un iniciado en el laberíntico universo letrado: primero, Dupanloup acudía precisamente a los manuales escolares de lógica aristotélica donde los

⁵ POULAT, É. *Église contre bourgeoisie...*, p. 175. Cfr. KÖHLER, Oskar. « El plan mundial de León XIII: objetivos y métodos ». En: JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, T. VIII, 1978, p. 35-66.

⁶ DUPANLOUP, Félix (1802-1878). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

⁷ AUBERT, Roger. “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”. *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Leuven, T. 51, (I), 1956, p.112.

⁸ *Ibid.*, p. 89. [Las versiones castellanas de las citas de textos en francés, inglés e italiano son del autor, salvo mención expresa de otros traductores. He podido contar, para la traducción de no pocos textos del inglés, con la ayuda de mi padre, Oscar Saldarriaga Restrepo, a quien rindo mi más profundo homenaje filial].

jóvenes aprendían que una *proposición contraria* es la negación (o afirmación) *universal* de una proposición (todos sí/ninguno no) y que la *contradictoria* es su afirmación (o negación) en ciertos casos *particulares* (todos sí/algunos no). Y segundo, era necesario poner en juego una cierta erudición, el acceso a las fuentes de información y a ciertas técnicas de lectura e interpretación.... Así que, para entender a cabalidad la famosa proposición 80 del Syllabus que aterrorizaba con su “aparente desaprobación” de quienes afirmaban que “el Papa debe reconciliarse con el liberalismo, el progreso y la civilización moderna”,⁹ habría habido que poner tal sentencia bajo la luz de “una alocución pontifical de 16 de marzo de 1861,

“que denunciaba las medidas contra los conventos, vejaciones contra los sacerdotes fieles al Papa, apoyo a los enemigos de la Iglesia, etc., de donde Pío IX concluía que “*si, bajo el nombre de civilización, hay que entender un sistema inventado precisamente para debilitar y tal vez derrocar a la Iglesia, jamás la Santa Sede ni el Sumo Pontífice podrán aliarse con una tal civilización!*”¹⁰

Lo cual planteaba evidentemente mucho menos problemas, concluye Aubert. Esto permitía además, a ciertos grupos católicos, usar la misma argumentación liberal para defender las libertades políticas y sociales prácticas de la Iglesia, como las situaciones conciliatorias de hecho logradas en países como Francia y Bélgica, que, siendo condenadas en principio por Roma, podían ser toleradas en la práctica, como “un mal necesario”. Pero aún quedaba por saber, ante la opinión pública y los medios católicos, si el documento Papal “reprobaba todas las constituciones modernas basadas sobre los principios de 1789 y sobre el reconocimiento de las grandes libertades [en particular la de conciencia y de cultos], o saber al menos si las posiciones doctrinales de los católicos liberales estaban desde entonces condenadas por la Iglesia”¹¹. El éxito de Dupanloup pareció residir en haber logrado

“un hábil comentario que resituaba las proposiciones del *Syllabus* en su contexto, y las interpretaba a la luz de la distinción entre la *tesis* y la *hipótesis*”.¹²

Era esta una distinción que permitía diferenciar “lo absoluto de los principios teóricos y la tolerancia práctica en materia de aplicaciones contingentes”,¹³ el “orden absoluto y el “orden relativo”. Y enseguida, según Dupanloup, se trataba de distinguir, en la “civilización moderna, lo que había de bueno, de indiferente, y de malo”. Con lo primero, lo bueno, el Papa no tenía por qué reconciliarse, puesto que no lo había

⁹ Señala Poulat que el texto latino dice “*Cum recenti civilitate*” : habitualmente traducido como “civilización moderna”. “Se notará sin embargo que la palabra *moderna* ha sido evitada; no es la modernidad la que es atacada, sino una novedad revolucionaria, que ha sustituido a la civilización anterior, cristiana”. POULAT, Émil. “L’Église Romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d’une politique”. En: *Archives de Sociologie des Religions*. Paris, No. 37, 1974, p. 9, nota.5.

¹⁰ AUBERT, R. “Monseigneur Dupanloup ...”, p. 90.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² AUBERT, R. “La liberté religieuse...”, p. 91; “Monseñor Dupanloup...”, p. 98.

¹³ AUBERT, R. “Monseigneur Dupanloup...”, p. 97.

rechazado. Así que era “con lo malo, con lo que el Papa no debía ni podía reconciliarse ni transigir”,¹⁴ argumento que evitaba el rechazo en bloque. Y segundo, de nuevo según Dupanloup :

“en la interpretación de las proposiciones condenadas, hay que subrayar todos los términos, todos los más ligeros matices: porque el vicio de una proposición no procede a menudo que de ello: un matiz, una palabra sola pueden constituir el error. Hay que distinguir las proposiciones absolutas y las proposiciones relativas, *porque lo que podría ser admisible como hipótesis, será con frecuencia falso como tesis*. Hay, además, proposiciones equívocas, peligrosas, que pueden ser condenadas sólo a causa del equívoco mismo, y del mal sentido al cual pueden dar lugar, aunque ellas pudieran también tener un sentido bueno. Y por fin, hay proposiciones -y el *Syllabus* contiene no pocas de esas- que no son condenadas sino en el sentido de sus autores, y no en el sentido absoluto como palabras separadas de contexto”¹⁵.

Retengo de nuevo el comentario de Aubert, pues creo que traduce bien nuestro sentir de lectores contemporáneos, a la vez que aporta una pista de interés. Dice Aubert, citando aún al obispo de Orléans:

“¡Cuántas distinciones! se objetará tal vez. Es sin embargo normal porque “en las cuestiones de doctrina, como en las cuestiones de derecho, hay que distinguir mucho, so pena de no confundir mucho” (La Convention..., p. 106). Dupanloup no había tenido necesidad, por lo demás, de recurrir en todo este capítulo, a sutilezas de leguleyo: no tenía sino que repetir las reglas enunciadas durante siglos por los más clásicos teólogos. [...] Con la excepción de la célebre distinción *tesis-hipótesis*, que era de reciente introducción en teología, sobretudo en su aplicación a la cuestión de las libertades modernas (había aparecido por primera vez en un artículo de la revista *Civiltà Cattolica* de 2 de octubre de 1863) [...] Pero la distinción era clásica en retórica hacía tiempos, precisamente para distinguir dos tipos diferentes de proposiciones[...]”¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p.116.

¹⁵ DUPANLOUP, F., Mgr. *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*. Paris, 1865, p. 105, cit. por AUBERT, R. “Monseigneur Dupanloup...,” p. 116. [Versión castellana. O. S.].

¹⁶ AUBERT, R. “Monseigneur Dupanloup...,” p. 116. [He insertado también la nota que aparece al pie de dicha página, entre otras cosas, porque al hablar de esta Revista estamos ya en terrenos de la restauración del neotomismo]. Sobre la *Civiltà*, ver la monografía de DANTE, Francesco, *Storia della “Civiltà Cattolica”, (1850-1891), Il laboratorio del Papa*. Roma, Edizioni Studium, 1990, 289 p., que incluye importantes documentos, entre ellos una Memoria del padre Curci “documento esencial en el nacimiento de la *Civiltà*, en donde Curci ve con claridad el rol y la estructura de la futura revista: “un quincenario *italiano* dirigido a las clases medias, con “materias mixtas””. (DANTE, F., *op. cit.*, p. 141). También: SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, E.; (ed.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico...*, T. 2, p. 75; VAN RIET, Georges. *L'Épistémologie thomiste*. Louvain, I.S.P., 1946 p. 37 ss; FORMENT GIRALT, Eudaldo. “Los fundadores de la *Civiltà Cattolica* y la restauración de la filosofía tomista”. En: 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,

El artículo de la *Civiltà* sentaba doctrina sobre el modo de entender “las así llamadas *libertades modernas*: [...] se tendrá certeza plena de esa doctrina sólo si se distingue la *Tesis* de la *Hipótesis*”: como tesis concernientes a la naturaleza humana misma y al ordenamiento divino, esas libertades son “absolutamente condenables y han sido condenadas por los Romanos Pontífices”, pero consideradas como hipótesis,

“es decir, como arreglos apropiados a la especial condición de uno u otro pueblo, pueden ser legítimas, y los católicos las pueden amar, defender, haciendo bella y utilísima obra, cuando las usufructúan, lo más eficazmente que puedan, en servicio de la religión y de la justicia”.¹⁷

He aquí puesta en juego la relación medios-fines que va a caracterizar la relación del catolicismo con la sociedad de las revoluciones industriales: las técnicas modernas pueden ponerse, sin peligro pero con cautela, al servicio de la cristiandad, con el fin de utilizar las armas del enemigo para convertir y reconquistar –al menos o ante todo- la soberanía espiritual sobre la sociedad liberal.¹⁸

Studi Tomistici, V. 11, 1981, p. 441-455; AUBERT, R. “Le contexte historique et les motivations doctrinales...,” p. 25-26.

¹⁷ “Il Congresso cattolico di Malines e la libertà moderne”. *Civiltà Cattolica*; Serie V, V. VIII, 1863, fasc. 326, p. 129-149, esp. p. 149.

¹⁸ POULAT, Émil. “Modernisme”. *Encyclopaedia Universalis*. (1980) Tome 11, p. 135-137. No es posible extenderse aquí sobre la densidad del fenómeno de “resurgimiento” o “revival” católico del siglo XIX, entre otras cosas por la cantidad de estudios, debates historiográficos e interpretaciones divergentes que ha generado en todas las áreas culturales concernidas. En cuanto a la historiografía colombiana, presa en este punto bien de la idea liberal clásica o bien de la politología funcionalista norteamericana, no ha comenzado aún a apropiarse de tales debates para revisar y enriquecer sus propios análisis. A mi saber se ha publicado, solitaria y pionera, una traducción del artículo de ANDERSON, Margaret Lavinia, “Las Huestes Papales: el resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia”. *Revista Memoria y Sociedad*. Medellín, Departamento de Historia-Universidad Nacional de Colombia, No 6, (dic., 1999), p. 39-67, aparecido originalmente en: IVEREIGH, Austen; (ed.). *Rivals and Revivals. Religion and Politics in Nineteenth-Century Spanish America and Europe*. London, 1999 donde se revisa una amplia bibliografía anglosajona, germana y polaca. Anderson sostiene que más allá de sus posiciones conservadoras, o mejor, gracias a ellas, el catolicismo ultramontano, en tanto jugó a la política de masas moderna -con sus intelectuales centralizadores, las misiones masivas de recristianización, el sistema escolar, sus instituciones de asistencia social, y el fortalecimiento de la liturgia, la misa y los cultos milagrosos- fue un elemento clave de la transición a la democracia: “...en algunas regiones donde el resurgimiento fue un movimiento fuerte (Alemania, Bélgica, Inglaterra, Irlanda), la Iglesia ayudó al desarrollo de la sociedad civil y de la esfera pública, mientras que las facciones católicas muy pronto apoyaron el voto universal, la igualdad de derechos para las minorías religiosas, los sindicatos de trabajadores, los primeros pasos para un estado de bienestar...” (p. 67). En clave sociocultural, este *revival* puede leerse como el proceso de re-construcción de una identidad institucional de grupo, con sus procesos de endurecimiento hacia el interior y de diferenciación hacia el exterior. La autora deja abierta la pregunta sobre los efectos negativos en los casos de “resurgimientos no exitosos o débiles”.

Ahora bien, aún si no pudiera probarse que la distinción tesis-hipótesis, tal como la usó M. Dupanloup, procede directamente de la filosofía neotomista¹⁹ -que ya era la orientación mayoritaria de los redactores de la *Civiltà*- su uso sí se remite, de una parte, como se acaba de ver, a los manuales tradicionales de lógica aristotélica, y de otra, a la autoridad de Santo Tomás, quien, a propósito de la tolerancia del culto de los judíos, acuñó la famosa frase que justifica la aceptación de cierta situación, “sea en vista de un bien a obtener, sea en razón de un mal a evitar”.²⁰ Y en todo caso, lo que aparece, a mi modo de ver, en la respuesta del obispo de Orleans, -y en las reacciones tanto favorables como desconfiadas a su postura-, es la prueba de que el pensamiento católico, en esta doble coyuntura de mediados del siglo XIX -en política, tanto el liberalismo triunfante como los regalismos reaccionarios, y en el campo intelectual el imperio del cientificismo-, requería de unos instrumentos intelectuales de análisis y de argumentación -unos instrumentos de negociación- capaces de gran sutileza para sostener posiciones de “vía media” sin ceder sus principios: la herramienta de la tesis-hipótesis fue incorporada oficialmente por León XIII en su encíclica *Immortale Dei* (1º de noviembre de 1885) sobre la constitución de los Estados, y las relaciones de la Iglesia y el Estado.²¹ Son sus efectos y contraefectos, las tensiones entre continuidad y renovación, entre intransigencia y adaptación, lo que habrá que seguir tanto en su evolución tendencial desde la centralización romana, como en los detalles de cada situación particular, que durante este período está aún ligado a los espacios -e iglesias-nacionales. Bien vale la pena cerrar este párrafo con una nota de Aubert:

“[...] la Encíclica y el Syllabus se elevaban con tanta energía contra el liberalismo como contra las diversas manifestaciones de regalismo que pretendían limitar la libertad de la Iglesia, en especial referida a las comunidades religiosas, manifestaciones que eran

¹⁹ De hecho, la Proposición 13 del *Syllabus*, condenaba a quienes sostuvieran que “El método y los principios según los cuales los antiguos doctores escolásticos han cultivado la teología, no convienen en absoluto a las necesidades de nuestro tiempo y al progreso de las ciencias”. *Sílabo...*, *op. cit.*, § 1713, p. 407. Pierre Thibault reporta -sin mayores referencias- que “Hocedez (*Histoire de la théologie au XIX^e siècle*) atribuye a Lacordaire la paternidad de la célebre distinción entre tesis e hipótesis, retomada por Dupanloup a propósito del *Syllabus* y enseguida por el tomismo oficial”. THIBAULT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*. Québec, Les Presses de L’Université de Laval, 1972, p. 115, nota 7. De otro lado, Dupront señala un estilo de gobierno de larga duración, que pasa por la afirmación de la autoridad pontifical en Trento: “Es el triunfo del método, o del genio romano: no discutir de principios, sino buscar “remedios”. [...] Los consejos de método que Pío IV da: “*Onde ci pare che si deba andar a poco a poco, et non far ogni cosa a un trato, e considerare bene*”. “*Considerare bene*” es el verbo de la conducta soberana, la de Roma en el capítulo de la reforma tridentina.[...] y está situado en esta práctica de la acción bien humana: “*porque hay algunas personas a quienes se da la mano y quisieran después coger todo el brazo, y luego del brazo, todo el cuerpo*”. DUPRONT, A. “Le Concile de Trente”, p. 201, nota 53.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. 2.2., q. 10-11., citado en: LECLER, Joseph. “A propòs de la distinción de la “Thèse” et de l’ “hypothèse”. *Recherches de science religieuse*, 1953, T. XLI, p. 531.

²¹ Cfr., D’HULST, Maurice, rector del Instituto católico de París: “Carta a Jean-B. Hogan (mayo 7 de 1893)” En: BERETTA, Francesco. *Monseigneur d’Hulst et la science chrétienne. Portrait d’un intellectuel*. Beauchesne, Paris, 1996, p. 402. Sobre el rol intelectual de d’Hulst ver también: SCHMIDINGER, H. «El mundo de lengua francesa. Visión de conjunto de la neoescolástica en Francia y Bélgica», En: CORETH, E.; (ed.) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico...*, T. 2, p. 181-190.

comunes a regímenes reaccionarios como los de Rusia o España y a los numerosos gobiernos liberales, en Italia por ejemplo, o en América del Sur”.²²

II. 1824-1851: EN EL PRINCIPIO ERA ...UN MANUSCRITO SECRETO

A. La querrela de los relatos

Puede afirmarse sin exageración que el neotomismo nació de hecho con todas las características de una Querrela de los Textos, hasta el punto en que su historia, su historiografía, no puede escapar hoy en día a seguirlo siendo. Dedicaré este parágrafo a reflexionar sobre los comienzos del movimiento, pues desde allí se plantean ya las cuestiones más difíciles de resolver, antes de poder articular siquiera la primera palabra de un “relato de los acontecimientos”.

Propongo por ello *reflexionar*, en lugar de *describir*, pues la dificultad que el historiador enfrenta al querer presentar los resultados de la investigación sobre la génesis del movimiento neoescolástico, es que desde su base -desde el establecimiento mismo de los hechos- cualquier descripción depende de antemano de las llamadas “cuestiones de hermenéutica”, es decir, de las decisiones de método y de las opciones teóricas implicadas en las preguntas previamente formuladas. Si bien es cierto que son los debates y esas diversas opciones de método las que hacen avanzar el conocimiento histórico, también hay que reconocer que en este caso el debate ha llegado, en ciertos puntos, a un impasse, y que, lanzados en nuestra propia Querrela de Antiguos y Modernos, estamos hoy lejos de poseer un “relato común” o una síntesis global del tema, como fruto de una “adquisición científica incontestable y universalmente consentida”.²³ Baste decir que ya el contenido mismo del término “restauración”, usado para calificar el significado del acto de magisterio de León XIII, se halla en tela de juicio. Dicho en lenguaje técnico: si la promulgación de la Encíclica *Æterni Patris*, o la presencia anterior de manuales “según la mente de Santo Tomás” en diversos lugares de Italia y de Europa, son *datos empíricos* verificables, su interpretación como *hechos históricos* es objeto de arduas discusiones.

Sobre el estado general de la Iglesia católica a fines del siglo XVIII, existe un consenso entre los historiadores acerca de la difícil situación que ésta atravesaba. Hay que pensar en los efectos devastadores que la Ilustración y la Revolución habían causado en la institución eclesial, al final de una guerra frontal de arrasamiento que duró en la práctica más de un siglo, desde más o menos 1750 hasta 1870, fecha de la anexión

²² AUBERT, R. “Un centenaire, Le *Syllabus...*,” p. 384, nota 26.

²³ COLOMBO, G. “L’enciclica *Æterni Patris* e la teologia”. *Teologia*. Anno VIII, (sett., 1983), p.185.

de los Estados Papales por Italia y la suspensión abrupta de las sesiones del Concilio Vaticano I, proceso vivido como la “última batalla” para la reafirmación de la soberanía de los estados nacionales europeos laicos contra el poder temporal del pontificado.²⁴ Puede decirse, sin exagerar, que no sólo el poder temporal -económico, político y de asistencia social- de la institución fue sacudido a fondo, sino también, y en particular, su poder intelectual y moral, su tradición de pensamiento filosófico tanto como sus métodos de transmisión pedagógica y pastoral, -en especial el sector de alta formación intelectual del clero, con la expulsión desde 1755 y posterior disolución de la poderosa Compañía de Jesús, entre 1773 y 1814-: en una palabra, se tocó su sistema escolar, en todos los niveles.²⁵ Y no en vano, pues éste se había convertido en uno de los pilares del “poder moral” del catolicismo desde la Edad Media.²⁶ Si la Revolución implicó entonces, replantear de raíz las relaciones políticas del poder espiritual con el poder temporal, ello pasaba también al separar el catolicismo de su pasado intelectual.²⁷ Se

²⁴ PLONGERON, Bernard, (ed.), *Les déjés de la modernité (1750-1840)*. V. X de MAYEUR, J. M; et al. *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris, Desclée, 1995, p. 305. AUBERT, R et al. “La Iglesia católica y la revolución”. En: JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, T. VII, 1978, p. 43-160.

²⁵ Para Francia, “en cuanto a la Iglesia, a sus instituciones de enseñanza y centros de ciencia tan desarrollados durante dos siglos de preponderancia política, se conoce bien su aniquilación por esta época. De entre las ruinas causadas por la Revolución a la Iglesia de Francia, una de las más graves fue la de las ciencias eclesiásticas y las de los estudios del clero. El cierre de los seminarios durante diez años, la desaparición de hombre valiosos por muerte violenta, exilio o defección, la supresión de las antiguas universidades, en particular de la Sorbona teológica, implicaron para la vida intelectual del clero un estado de inferioridad al cual, después del Concordato de 1802, no pudo ser remediado sino muy lentamente. Todo el esfuerzo en la Iglesia se dirigió, naturalmente, en primer lugar, hacia la restauración del culto, la reorganización de las parroquias y las diócesis, la predicación popular”. FOUCHER, Louis. *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle...*, p. 12-13. Sobre la supresión de los jesuitas: PLONGERON, Bernard. “Du “fanatisme” de l’Europe catholique: la suppression des jésuites”. En: *Les déjés de la modernité (1750-1840)*..., p. 179-181; y para los españoles: BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos. 1767-1814*. Madrid, Gredos, 1966, esp. p. 57-63, 473-478.

²⁶ “El pensamiento escolástico podría haber obtenido, pues, muchas de sus características, de la lógica propia del funcionamiento de la institución escolar por y para la cual el fue producido y tal vez incluso del funcionamiento escolar en su universalidad: así, que ella haya tenido por origen el procedimiento del *Sic et non* que Pedro Abelardo, después de los canonistas, había introducido en la práctica universitaria o los escritos aristotélicos, y en particular las *Tópicas*; la *disputatio* como método destinado a conciliar los contrarios es sin duda el producto más típico de la institución escolar, la cual, desde que se constituye como tal, con una función específica y un cuerpo especializado de maestros, debe proponer un cuerpo doctrinal coherente, así fuese al precio de conciliaciones ficticias, por ejemplo aquellas que autoriza esta filosofía típicamente profesoral de la filosofía y de la historia de la filosofía que es la *philosophia perennis*”. BOURDIEU, Pierre. “Postface” a: PANOFKY, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique, précédé de L’abbé Suger de Saint Denis*. Paris, Les éditions de minuit, 1967 [1992], p. 148, 159-151.

²⁷ “En los años siguientes a la Revolución Francesa, y en especial bajo el dominio napoleónico sobre amplias áreas de Europa, “los centros de la Iglesia, los que todavía existían, quedaron subordinados a la autoridad civil o dejados de lado de tal modo, que no les quedó otra solución que someterse espontáneamente a las directrices estatales”. SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, E., *op. cit.*, p. 69-70.

adivinará pues que el neotomismo -como pretendido heredero de la tradición misma de la Schola medieval- se justifique como una expresa voluntad de recomposición del sistema de instituciones católicas de saber.²⁸

Pero si se abandona este cuadro general, para entender cómo el neotomismo se autositúa en esta encrucijada, se halla de inmediato que varios “relatos de génesis” se superponen, sin necesariamente contradecirse:

“Curci [...] en sus *Memorias*, trata de su formación tomista y la de sus compañeros. Cuenta que en 1828 fue enviado al Colegio Romano para estudiar filosofía y teología. La enseñanza que allí se impartía en este momento era totalmente caótica, predominando una actitud ecléctica o escéptica. Curci expuso a un compañero su insatisfacción por la formación que recibían. Éste, haciéndole prometer que guardaría el secreto, le habló de una “filosofía secreta”, la filosofía de Santo Tomás, y de que los superiores esperaban el momento oportuno para que se impartiera en los centros de la compañía. Pocos días después, el Rector del Colegio Romano, Luigi Taparelli de Azeglio (1793-1862), le hablaba en privado de esta “filosofía secreta” también bajo promesa de secreto y le entregaba un “misterioso manoscritto”, en donde se exponía la filosofía de Santo Tomás. Taparelli usaba este “scritto misterioso” para iniciar [...] a los mejores alumnos del Colegio Romano, que dirigía desde 1824 [...] Según Curci, la conversión de Taparelli a la doctrina tomista se debía a las “íntimas comunicaciones filosóficas” que mantenía con el P. Serafín Sordi (1793-1865), autor del “manoscritto”.²⁹

²⁸ “Los escolásticos [...] pretendieron transmitir la filosofía siguiendo un método pedagógico. Por eso, la vinculación a una escuela no es simplemente un adorno, sino la verdadera característica de este filosofar. Así se comprende que en la actividad de la escuela lo nuevo siempre se use sólo de modo parcial para asimilarlo o integrarlo. Que en parte se ignore totalmente, sólo demuestra la autosuficiencia de un método de estudio, que se sabe legitimado por la tradición de la orden y de unas doctrinas y que rodea a las grandes figuras del propio pasado con un nimbo, a veces cubierto de polvo, de infalibilidad y de autoridad dogmática. Por otra parte, gracias al método escolástico la filosofía católica de la Edad Moderna evitó, en parte de manera eficaz, las tendencias radicales. Que los problemas filosóficos no se pueden eliminar tampoco de las escuelas católicas, lo demuestra con toda claridad la evolución del siglo XVIII. Aunque la escolástica católica de la Edad Moderna no se pueda comparar en individualidades con el filósofo libre, tiene la ventaja de que la amplitud de su influencia fue mucho mayor. En efecto, es la forma en que la filosofía se transmitió a los estudiantes de las Universidades y los centros católicos, sobre todo al clero. Por eso, el pensamiento de la Edad Moderna no se puede comprender si se deja a un lado la filosofía de la escuela, particularmente porque en ella se condensaron los rasgos esenciales del pensamiento moderno, la pedagogía racional, el método, aunque también el formalismo y la polémica confesional”. LEINSLE, Ulrich G. “La escolástica desde la Edad Moderna hasta la Ilustración”. En: CORETH, E., *op. cit.*, p. 63.

²⁹ CURCI, Carlo M. *Memorie*. p. 28, cit. por FORMENT GIRALT, Eudaldo. “Los fundadores de la *Civiltà Cattolica* y la restauración de la filosofía tomista”. En: *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione...*, p. 443-444. La referencia a las *Memorias* viene de MASNOVO, Amato. “Nouvi contributi alla storia del Neo-Tomismo. *Revista di filosofia neo-scolastica*. II, (1910), p. 69-97; retomada por PELZER, Auguste, “Les initiateurs italiens du Néo-thomisme contemporain” *Revue Néo-scolastique de Philosophie*. No. 18, (1911), p. 233. Sobre los hermanos Sordi (Serafín y Doménico), un interesante mapa de sus recorridos académicos a través de los centros neotomistas italianos se encuentra en: ROLANDETTI, Vittorio;

Esta anécdota de engañosa apariencia autobiográfica,³⁰ es un verdadero relato de orígenes que, verificable o no, pero repetido hasta hoy, instauro un ambiente y un estado de cosas. Dos elementos aparecen allí como hechos originarios: en cuanto al saber, una situación de “caos primigenio” en la formación del clero católico, caracterizada como *eclecticismo* o *escepticismo*; y en cuanto a la política, una condición de clandestinidad y minoría para la filosofía tomista, a la espera de un viraje de las fuerzas, para... ¿qué? La pregunta viene sola: ¿Qué ocurrió pues, entre este momento “de catacumbas” y la proclamación victoriosa del retorno a la filosofía de Santo Tomás en la encíclica *Æterni Patris*? O mejor, ¿cómo relatar esos sucesos?

Se puede así citar otro “relato de orígenes” del neotomismo, contado esta vez en el plano de las ideas filosóficas: se trata del Prefacio escrito por Roux Lavergne, al famoso manual de Goudin,³¹ al reeditarlo en 1851. Ni qué decir que la legitimidad misma del uso de manuales está fuera de sospecha, por el contrario, es de hallar el mejor de ellos, de lo que se trata:

“Cuando, muy jóvenes aún, nos ocurrió abrir por la primera vez la *Summa Theologiae*, fuimos detenidos por las oscuridades de un lenguaje cuyo secreto tampoco poseían ya nuestros maestros, y que no nos explicaban tampoco los manuales entonces al uso. A menudo, luego, hemos tenido que deplorar esta laguna de la tradición...sólo después de largos años de laboriosas lecturas [...] logramos por fin descifrar el álgebra escolástica.[...]”

“Hemos de reparar las tristes consecuencias de la revolución cartesiana. Esta ruptura con la tradición, inaugurada por la revuelta de Lutero, ha sido particularmente funesta para la enseñanza católica. Su resultado fatal ha sido sustituir los principios primeros que fundan y coordinan toda la ciencia filosófica, por tesis de crítica pura sobre la certeza, sobre el origen de las ideas, etc., etc., tesis accesorias que la ciencia domina y que ella no halla sino a título de objeciones. He aquí la inversión que ha comprometido todo.

“La ciencia existía. No es que ella no esperase aún algunos perfeccionamientos, pero, en cuanto a la lógica, la metafísica, la física general y la moral, la ciencia ya estaba asentada sobre bases incommovibles [...] Al abandonar el terreno de la filosofía dogmática para seguir a sus adversarios en el terreno de la controversia, *los últimos*

VILLA, Nereo. “Da Buzzetti (1777-1824) all’*Æterni Patris*” (1879)”. En: *L’Enciclica Æterni Patris Significato e preparazione...*, Vol. II, p. 218-247.

³⁰ CURCI, Carlo María (1810-1891). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

³¹ Del cual dice Roux-Lavergne, en plena sintonía con el criterio del Señor Paparrucho: “Vimos que nada faltaba a este tratado: ni la muy exacta y muy clara definición de las fórmulas; ni la facilidad elemental, ni la investigación profunda de los más espinosos problemas de la ciencia, ni la solución de los puntos más controvertidos con Escoto y su escuela. Sin vacilación, una nueva edición se imponía...” ROUX-LAVERGNE. “Préface de l’éditeur”, (Paris, oct. 18, 1850), GOUDIN, Antoine; O.P. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens, Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne*. Paris, Sarlit & Soc. Bibliopolas, [1886⁴], p. vi.

herederos directos de la tradición se dejaron transportar por un movimiento que los condenó a rechazar los antiguos manuales, y a hacer ellos mismos otros, detestables.

“Retomamos aquí el libro que era el manual clásico de la tradición en el momento mismo en que se hizo la ruptura, y que no ha dejado de serlo en la grande y sabia familia dominicana en Italia y en España. Lo reimprimimos completo, *salvo la física particular, de la cual sólo reproducimos el tratado del alma.....*”.³²

La pregunta aflora de inmediato: ¿se trató, en verdad, de una *reanudación* de la tradición, o más bien de una *reconstrucción*, o -parafraseando al historiador E. Hobsbawm-, de una *reinvención* de la tradición? Y si es así, ¿en qué consistió tal *reinvención*? ¿Con qué gramática (necesariamente moderna, pues se había olvidado la antigua) se descifró el “álgebra escolástica”? ¿Qué “operaciones filosóficas” se realizaron en este salto? Pues son, sin duda, la naturaleza de esas “operaciones filosóficas” de filtrado, corte y pegado, y las continuidades y discontinuidades que se produjeron efectivamente lo que sigue siendo aún objeto apasionado y apasionante de investigación y discusión. Y no sólo para la historia institucional de la Iglesia, sino para la comprensión de la reconfiguración de las relaciones entre saber, religión y política en la Modernidad. Lo que sí parece quedar claro -y que deberá ser constituido por tanto en el primer punto de apoyo metodológico de esta investigación- es que esa “relectura de la tradición” se efectuó por mediación de las herramientas filosóficas disponibles para los intelectuales católicos a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX: no estaban los neotomistas en condiciones de escoger el campo de batalla, ni, en un comienzo, de saber cuáles eran las armas más apropiadas.

Un tercer relato de orígenes se hace en un registro más teológico, el de “la lucha entre la Fe y la Razón”.³³ Esta vez, la versión procede en buena parte del neotomista

³² ROUX-LAVERGNE., *op. cit.*, p. VI-VII.

³³ Valga introducir desde ya la puntualización del problema del acto de fe, que propuso el canónigo Aubert en su estudio magistral: “...la dificultad consiste en conciliar tres afirmaciones que parecen incompatibles a primera vista: el acto de fe es *sobrenatural*, es decir, que requiere absolutamente de la intervención de la gracia; el acto de fe depende de la *voluntad libre*, y es esto lo que le da su carácter moral y meritorio para la salvación; y el acto de fe es, en fin, un acto *razonable*, donde la inteligencia adquiere todas sus seguranzas y no otorga su aquiescencia cierta, sino tras una seria verificación”. Aubert afirma enseguida, sobre el plano histórico, que “en el curso de los últimos siglos, es, sin duda, el elemento “razonable” el que ha recibido tratamiento preferencial, lo cual es fácilmente explicable por las contingencias históricas. Por reacción contra las doctrinas pseudo-místicas e iluministas de muchos protestantes, y para destacar la *fe de autoridad* y la *fe dogmática*, ciertos teólogos han creído su deber el atenuar el rol de iluminación sobrenatural de la gracia de fe. Han velado el hecho de que la fe es asimilación a la conciencia íntima de Dios por él mismo, exaltando, por el contrario, el aspecto de sumisión a una autoridad y la aceptación de una fórmula eclesiástica. Más tarde, en el siglo XVIII, bajo la influencia del deísmo y de la *Aufklärung*, los teólogos llegaron a olvidar casi la gracia santificante y los dones sobrenaturales; pecado, gracia, caridad, fe, no fueron vistos sino como denominaciones morales, en correspondencia con la idea de honestidad filosófica y natural. Era suprimir la realidad de lo sobrenatural, no conservando sino el término [...] Un tercer factor vino a sumarse a éstos que, desde hacía ya tres siglos, empujaban a descuidar el rol de la gracia en la fe: los ataques de los racionalistas y los positivistas contra la religión incitaron a ciertos teólogos católicos a intentar responderles permaneciendo exclusivamente en su terreno, como si fuera posible introducir a fondo en la fe a los

jesuita alemán, Joseph Kleutgen (1811-1883),³⁴ bien cercano -con monseñor Talamo-³⁵ a la redacción de la *Aeterni Patris*.³⁶ En tres palabras, el neotomismo habría sido el punto (o un nuevo punto) de equilibrio entre dos peligros o dos errores teológicos opuestos: el “fideísmo” y el “racionalismo”. Pero tal versión presupone ya toda una filosofía de la historia, según la cual, los intelectuales católicos, en este momento en que la Iglesia se halló perseguida en el exterior y desorientada en su interior, tuvieron dos maneras de reaccionar ante el Racionalismo -ese gran enemigo de la Fe que sostenía que la Razón humana era la única norma de verdad y de certeza-: o bien un profundo rechazo llevó a algunos a encerrarse en su pasado, y éstas son las corrientes llamadas “tradicionalistas” o “fideístas” que, alentadas por un retorno romántico a la Edad Media, afirmaban la incapacidad de la razón para acceder por sí misma a las verdades de Fe. O bien, una aceptación apresurada y acrítica de las filosofías modernas pudo producir en otros el extremo opuesto, hasta casi perder su identidad y fundirse con los sistemas “racionalistas” -cartesianismo, wolfismo, kantismo... La Neoescolástica, según este relato, apareció, frente a esos balanceos de la nave, como el punto de equilibrio: en teología, el neotomismo postuló que la “teología de la gracia y la naturaleza” desarrollada por Santo Tomás era la única capaz de determinar una relación correcta entre fe y razón, y por otro lado, proporcionaba un método filosófico capaz de entrar

intelectuales, [...] con sólo hacer de ésta la conclusión de un silogismo. Hay ciertas tareas a las cuales la apologética debe saber renunciar [...] Hoy [1945-1950], bastantes autores se apegan, por el contrario, a destacar sobre todo el aspecto religioso y sobrenatural del acto de fe. Pero su reacción contra el racionalismo de la época precedente ha conducido a veces a algunos a excesos igualmente lamentables, que tomaron una forma aguda en la época del modernismo. Además de aquellos que no vieron en la fe sino una manifestación exclusiva de las fuerzas instintivas y subconscientes del hombre -lo cual sacrifica, por supuesto, la ortodoxia e incluso lo sobrenatural- hubo otros que llegaron a minimizar la parte de la inteligencia en la fe, para dejar el espacio sólo a la inspiración divina, hasta un punto en que no se ve bien cómo ésta puede aún constituir el acto por el cual ese ser a la vez espiritual y razonable que es el hombre, se ordena de modo fundamental en relación a su fin último”. AUBERT, Roger. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain, E. Warny, [1958³], p. VII-IX.

³⁴ Joseph Kleutgen es autor de “*La teología del pasado*” (3 Vol. aparecidos en 1853, 1854 y 1870, respectivamente, y en posteriores reediciones -1872, 1873, 1874-; el T. II se amplió y dividió, alcanzando 5 V.); “*La filosofía del pasado*” (2 V., 1860 y 1863). Ésta última, especialmente apreciada y divulgada, fue traducida al italiano (1867) y al francés (1868-1870), bajo el título “*La philosophie scolastique exposée et défendue*”. De otro lado, y ello es también paradigmático, Kleutgen fue consultor de la Congregación del Índice, y como tal, tomó parte activa en el año 1857 en la condenación romana de Anton Günther (1783-1863) y Georg Frohschammer, dos teólogos “modernos” que habían intentado tender puentes hacia la filosofía pos-kantiana. Cfr., sobre este jesuita alemán: WALTER, Peter. “La filosofía neoescolástica en el mundo de lengua alemana”. En: CORETH, E. *Filosofía cristiana...*, p. 123-180; DUBARLE, Dominique. “Le P. Kleutgen et l’Encyclique *Aeterni Patris*”. En: *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato et preparazione...*, p. 455-467. Según Dezza, parece que Kleutgen redactó un primer borrador de la *Aeterni Patris*. Cfr., DEZZA, Paolo. “La preparazione dell’enciclica *Aeterni Patris*. En: PIOLANTI A. (ed.). *L’enciclica Aeterni Patris nell’arco...*, T. I, p. 51-65.

³⁵ TALAMO, Salvatore; Monseñor (1844-1932). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

³⁶ MCCOOL, G. *Nineteenth-century Scolasticism. The Quest for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989, p. 2. Este es el estudio más detallado sobre el rol intelectual de Joseph Kleutgen.

en discusión, sobre el mismo plano racional, con los sistemas filosóficos llamados “modernos”.³⁷ Pero ésta era ya una interpretación de la historia que se diría dirigida, en primer lugar, a descalificar la capacidad de cualquier otra teología católica que se fundara en los métodos de alguna de las filosofías modernas -en particular las postcartesianas-³⁸ para responder a los problemas de Fe. Muchos de los actuales problemas de método en historiografía del neotomismo proceden de la permanencia de este esquema de funcionamiento de la historia de las ideas teológicas.

B. Entre tradicionalismo y racionalismo

Los problemas de interpretación se han hecho visibles desde cuando algunos historiadores empezaron a señalar que las fronteras entre el neotomismo y las doctrinas condenadas no fueron tan nítidas como se pretendió: de un lado, se ha mostrado que hubo un “nexo causal real entre la corriente tradicionalista y romántica que atravesó de 1800 a 1880 el pensamiento católico francés [y europeo, agrega Aubert] y el retorno al tomismo. Este movimiento, el más fuerte entre las corrientes de ideas dentro de la sociedad católica, llevaba naturalmente a buscar una autoridad, no solamente en religión, sino en filosofía, y a limitar estrictamente los derechos de la razón individual: es lo que muestra especialmente [...] la mutación, después de 1851, del tradicionalismo

³⁷ Según Gerard McCool, los teólogos neotomistas, siguiendo a una de sus cabezas mayores, J. Kleutgen, sostenían que: “la Gracia era el hábito entitativo imbuido en el alma. La Fe era un hábito operativo imbuido en el intelecto. La Razón natural puede probar la existencia de Dios y la razonabilidad del acto de fe. Así, la apologética era una propedéutica histórica y filosófica a la fe y a la razón. Por tanto, el tradicionalismo de Lamennais, Bautain, y la Escuela católica de Tubinga, -que hacían depender el conocimiento humano de los primeros principios de la metafísica y la ética, de un acto primitivo de revelación divina comunicado a los descendientes de Adán por la tradición, y mantenido a través del lenguaje-, privaban a la razón humana de su legítima autonomía, y al hacerlo, socavaban el razonabilidad del acto de fe. No sorprende pues que ninguno de estos teólogos apreciara la necesidad de una apologética histórica y filosófica. De otro lado, cierto conocimiento de la Trinidad, la Encarnación y otros misterios del Cristianismo podían ser adquiridos sólo a través del libre asentimiento de fe que procedía del hábito operativo y sobrenatural de fe, en un intelecto humano elevado por el hábito entitativo de la gracia santificante. Pero Rosmini, Gioberti y los filósofos y teólogos ontologistas, que requerían de una intuición del Ser Infinito para fundar la objetividad del conocimiento humano, concedían por tanto a la razón filosófica natural, una intuición del ser mismo de Dios, que sólo es acordada a la gracia. Los teólogos alemanes Hermes y Günther, reclamaban que la razón filosófica por sí sola podía hacer juicios verdaderos y ciertos sobre los misterios cristianos. Así, tanto los ontologistas como los teólogos alemanes eran semiracionalistas que no respetaban el carácter gratuito distintivo del conocimiento sobrenatural”. MCCOOL, Gerald A.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism. The search for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989, p. 7-8. Cfr., MCCOOL, Gerald A. S.J. *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*. New York, Fordham University Press, 1989, p. 5-38.

³⁸ Las tesis de (o atribuidas a) Lamennais fueron condenadas en 1834 (Encíclica *Singulari vos*); las de Bautain en 1840, las de Bonnetty en 1855; y las de Hermes y Günther en 1835 y 1857, respectivamente.

francés en neotomismo”³⁹. Foucher muestra que en las condenaciones al tradicionalismo ya citadas, “por tales actos, el poder del magisterio se hace cargo de un tradicionalismo “moderado” como se decía, no condenando sino ciertos excesos de las doctrinas, limando ciertas aristas, antes que reprobando por entero su espíritu. Sus decisiones aparecen ante todo como correcciones, y las completará con las enseñanzas de la Constitución Vaticana *Dei Filius* (1870) relativas a las verdaderas relaciones entre razón y fe”.⁴⁰

Thibault afirma como cierto incluso el proceso inverso: el neotomismo sería un (o el) tradicionalismo lo suficientemente racionalizado, objetivizado y dogmatizado como para poder ser una doctrina administrada masivamente por la casta sacerdotal:

“Un magisterio doctrinal se acomoda mal con una filosofía que no cree en “ideas objetivas” y casi tan mal, con una doctrina que concibe la captación de éstas como accesible directamente al sujeto individual [el doble peligro del “nominalismo” y el “iluminacionismo”]. Las intenciones conservadoras, autoritarias y ultramontanas del tradicionalismo están mejor adecuadas para asegurar ese magisterio. Aquí, las “ideas” son reveladas. Una vez eliminado el peligro del recurso al consentimiento universal, se las tiene que ver con un nominalismo propiamente clerical: la tradición intelectual tiende a confundirse con la tradición religiosa. También esta escuela se repone rápidamente de las condenaciones lanzadas contra Lamennais, y va pronto a ocupar el primer lugar en el catolicismo francés. Vive incluso un aumento de vitalidad después de 1848, y su espíritu se torna cada vez más obscurantista y reaccionario. El neotomismo, que comienza apenas a levantar cabeza, va a injertarse en más de un punto sobre esta potente corriente, y va a aportarle las “ideas” naturales y objetivas que le hacen falta”.⁴¹

Y respecto al rechazo al cartesianismo, el problema se desdobra. De un lado:

“frente a ese tradicionalismo coronado por el dogmatismo tomista de las ‘esencias abstractas’, pronto no subsistirá sino la escolástica cartesiana, que continuará reinando en la enseñanza eclesiástica durante varios decenios. Es precisamente de este eclecticismo más o menos cartesiano que Taparelli, Liberatore y Sanseverino

³⁹ FOUCHER, L. *La philosophie catholique...*, p. 265. 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, p. 21.

⁴⁰ FOUCHER, L., *op. cit.*, p. 266. En esta misma dirección, un reciente estudio en profundidad de las relaciones entre tradicionalismo, “filosofía del sentido común” y neotomismo es el de BERGAMASCHI, Giuliano. *Padre Gioacchino Ventura, fra tradizionalismo e neotomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1992, 305 p. Taparelli hablaba de la autoridad como “la forma substancial de la sociedad”, es decir, equiparable al *alma*, en lenguaje tomista., cit. por THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 104. A. Pelzer notaba, no obstante, que “la *Civiltà Cattolica*, se vio obligada a explicarse frente a Bonnetty, el director de los *Annales de Philosophie chrétienne*, quien había creído hallar en la revista jesuita, una adherente a los principios del tradicionalismo. La *Civiltà* [...] repudia claramente la doctrina que hace depender del auxilio de la palabra, y por tanto de la tradición, los conocimientos humanos, aún los elementales, de orden moral y religioso”. Cfr., PELZER, A. “Les initiateurs...”, p. 242.

⁴¹ THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 75.

preconizan el abandono definitivo a partir de 1853, a favor del peripatetismo: a la autoridad de una tradición natural poco cómoda, ellos piensan sustituirla por la autoridad de un peripatetismo promovido al rango de *philosophia perennis*".⁴²

Significa esto que habría una escolástica cartesiana, que no es el tomismo, pero que pueden confundirse. Veremos pronto cómo esta dificultad se hace recurrente en la discusión sobre los orígenes del neotomismo. Pero por otro lado se alza la vehemente denuncia de Étienne Gilson, extendida actualmente por el tomista norteamericano Owens: que el neotomismo fue en realidad un cripto-cartesianismo, un cartesianismo a pesar de sí mismo, pues desde el punto de vista filosófico, sólo asumiendo el punto de partida cartesiano -demostrar la realidad del mundo exterior a partir del sujeto, bajo la forma de un *ilacionismo*⁴³- el realismo cognitivo neotomista podía colocarse frente al empirismo y al idealismo, en el mismo plano de discusión con la filosofía moderna. Gilson demostró la presencia de tal *ilacionismo* en los primeros neotomistas, desde Mateo Liberatore y llegando hasta Mercier. Owens sintetiza:

“Estos aspectos: a) un origen del conocimiento filosófico en principios en vez de en las cosas; b) la presencia en la mente de un objeto que no procede del conocimiento sensible; c) el requisito de la veracidad en las facultades humanas para demostrar la verdad en nuestro conocimiento de las cosas; d) la reticencia para basar las demostraciones de la existencia de Dios en la actualidad existencial de las cosas sensibles y para explorar la forma en la que la causalidad divina de la libertad humana está por encima de los órdenes de la necesidad y de la contingencia. Todos estos puntos ilustran y refuerzan la conclusión de que la filosofía [neo]tomista estaba influenciada por concepciones definitivamente cartesianas”.⁴⁴

⁴² *Ibid.*

⁴³ Gilson sintetiza así el recorrido cartesiano: “Descartes había postulado primero que todo conocimiento evidente parte del pensamiento, y sólo de él; de donde se sigue que la existencia del mundo exterior no puede ser tenida por evidente inmediatamente. [...] Reducida a lo esencial, esta demostración comporta tres momentos: Primero, un análisis de la sensación que la hace aparecer, por oposición a la imagen, como un hecho sustraído a la voluntad e impuesto a la voluntad desde fuera. Segundo, un llamado al principio de causalidad, que nos permite poner, fuera del pensamiento, una causa de tales sensaciones, de las cuales el pensamiento mismo tiene conciencia de no ser la causa. Tercero, un llamado a la veracidad divina, para asegurarnos de que la causa verdadera de las sensaciones es la existencia de las cosas creadas, distintas del pensamiento, y no Dios. Procediendo así, Descartes daba por primer vez el ejemplo, y el modelo perfecto, de una doctrina donde la existencia del mundo exterior es inferida a partir del pensamiento. Es, como se ha dicho luego, un “ilacionismo”, nombre que debe aplicarse a toda doctrina donde la existencia del mundo exterior se pruebe por aplicación, a un cierto contenido de pensamiento, del principio de causalidad”. GILSON, Étienne. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, Vrin, 1939, p. 9, 11. Cfr., GILSON, É. *Le réalisme méthodique*. Paris, P. Téqui, [193?], 101 p.

⁴⁴ OWENS, Joseph (Pontifical Institute of Medieval Studies-Toronto). “El predominio cartesiano en el pensamiento neotomista”. *Revista de Filosofía*. México, Universidad Iberoamericana, V. XXX, No. 88, (ene-abr., 1997), p. 75-76. Sinembargo, el viraje o ruptura en territorios de la metafísica debe remontarse al *Doctor Eximius*, Francisco Suárez; S.J. (1548-1617), como lo ha establecido J. F. Courtine, quien critica de paso a Owens, por no haberlo notado: “La *Disputatio prima* de Suárez marca un viraje decisivo en la problemática metafísica tradicional [sobre el objeto de esta ciencia], en la medida en que,

De allí que Gilson no comparta en absoluto la versión de la historia de la filosofía autoproducida por los neoescolásticos, y la cuenta desde el punto de vista de su generación intelectual y de su investigación histórica, que lo condujeron a un tomismo anti-neotomista. El neotomismo, según él, en lugar de ser un punto de equilibrio frente al tradicionalismo fideísta, pasó al extremo opuesto, exagerando el racionalismo:

“El fin del siglo XIX y el comienzo del XX vieron producirse un movimiento apologetico de un carácter particular, y en un cierto sentido, diferente de todos los que se habían visto antes. Era una reacción contra el tradicionalismo del siglo XIX, que había sido él mismo una respuesta al filosofismo antirreligioso del siglo XVIII. [...] Doblegándose bajo la violencia del ataque, muchos cristianos *cometieron entonces el error de aceptar la posición del problema escogida por sus adversarios*. La razón se levantaba contra la fe y la tradición, en consecuencia, pensaron, ella era su enemigo. La mejor respuesta que pudieron imaginar fue, a su vez, levantar la fe y la tradición contra la razón. Dado que la filosofía imponía optar entre ser filósofo y ser cristiano, serían entonces cristianos contra los filósofos. (Bonald, Lamennais, Bonnety, Bautain y Ventura de Raulica) [...] es en la perspectiva de sistemas de este género, que fueron casi todos el objeto de correcciones doctrinales venidas de Roma, que conviene leer la decisión del Concilio Vaticano I sobre la posibilidad de conocer con certidumbre la existencia de Dios por la sola luz de la razón”.⁴⁵

en su presentación del *status questionis*, el *Doctor Eximius*, al tiempo que expone muy fielmente las tesis en presencia, modifica profundamente el sentido mismo de la cuestión, que él traspone en términos de *objectum scientiae*. [...] Conviene entender el término de “sujeto” en su acepción clásica (hipokéimenon) y no en sentido moderno, poscartesiano (sujetividad). Descartes, en la primera de las *Regulae*, al afirmar la unidad de la *humana sapientiae* se opone directamente a la tesis escolástica común que distingue diferentes tipos de saber en función de lo que se da cada vez a conocer, pero lo hace aún en términos clásicos. Si es, en efecto, legítimo y necesario subrayar aquí la originalidad cartesiana –sensible hasta en la terminología- hay que apreciar, sin embargo, cuál es su alcance con exactitud: Descartes, tras Suárez, cree poder pasar inmediatamente de la problemática del (de los) sujeto(s) a aquella de los objetos de los cuales importa *constituir la objetividad* a través de un conocimiento “cierto y evidente”. Cfr., COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, P.U.F., 1990, p. 10-11. El conocido historiador de la filosofía, F. Copleston, ya había afirmado que “En *Being and Some Philosophers*, Gilson dice que Suárez, siguiendo a Avicena y a Escoto, pero avanzando más en la misma dirección, perdió de vista la idea tomista del ser como el concreto acto de existir, y tendió a reducir el ser a la esencia. Y Suárez engendró a Wolff, que se refiere aprobatoriamente al jesuita español en su *Ontología*. Finalmente, la influencia de Suárez ha corrompido a amplias zonas del neo-escolasticismo. [...] Apenas puede negarse que la posición y carácter del análisis del concepto de ser que se encuentra en muchos libros de metafísica neoescolástica se deben en buena medida a la influencia de Suárez. Y tampoco puede negarse, según creo, que Suárez influyera en Wolff, y que numerosos autores neo-escolásticos han sido influidos, al menos indirectamente, por Wolff”. Sin embargo, Copleston deja abierto este “complejo asunto”. Cfr., COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Ockham a Suárez*. Barcelona, Ariel, 1979, Vol. III, p. 360.

⁴⁵ GILSON, É. *Le philosophe et la théologie...*, p. 83-86.

Hasta aquí, la versión de Gilson no se separa de la oficial, incluso el detalle de un cierto voluntarismo dogmático: acusar de *error* a quienes *aceptaron la posición del problema escogida por los adversarios*.⁴⁶ Pero enseguida añade:

“Pronto se vio comenzar, en los filósofos y teólogos cristianos, una nueva oscilación del péndulo.[...] el Concilio Vaticano restauró pues 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”.

“En este comienzo de siglo XX, donde todo era debido aún a la ciencia, y donde nada que no fuese estrictamente científico era respetado, se concibe que sacerdotes celosos hayan sufrido del desdén que tantos incrédulos mostraban por los escritos de los autores católicos. Esperaban entonces llamar la atención y merecer el respeto de los intelectuales y de los filósofos no-creyentes, filosofando ellos mismos como si no fuesen cristianos. No se ha estudiado aún como lo merece este esfuerzo por separar la filosofía de la teología, -en nada parecido a como habían hecho los averroístas del siglo XIII, resignándose eventualmente al desacuerdo entre las dos-, sino por el contrario, con el fin de hacer evidente un acuerdo entre filosofía y revelación espontáneamente obtenido por una razón sustraída a toda influencia positiva de la fe”.⁴⁷

Gilson llega hasta plantear que estos neotomistas, y cita en particular a los de Lovaina, llegaron a sostener que no hay *sino* conocimiento racional de Dios:

“Es comprensible que estos maestros hayan insistido sobre el poder que tiene, en efecto, la razón natural para conocer verdades tales como la existencia, la unicidad de Dios y otras del mismo orden, sin recurrir a las luces de la revelación. Es más difícil de comprender, porqué [...] creyeron deber inferir de la decisión del Concilio Vaticano que, dado que se puede demostrar que Dios existe, es imposible de creerlo. Es sin embargo, lo que hicieron. En 1925, en la 7ª edición de un *Tratado elemental de filosofía al uso de las clases*, editado por un grupo de profesores de una ilustre universidad católica,⁴⁸ se podía leer esta notable proposición: “*Moralmente* necesaria a la humanidad para conservar su patrimonio de verdades especulativas y morales”, la revelación “no es necesaria *físicamente*” y que en todo caso, “la existencia de Dios no puede ser el objeto

⁴⁶ A esta lista de intelectuales que prefirieron ser católicos primero que filósofos hay que añadir al catalán Jaime Balmes. Pero un análisis epistémico de su postura permitirá arrojar otras luces sobre el delicado problema de hasta dónde era una cuestión de *voluntad* el “aceptar el campo de batalla colocado por el enemigo”.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ MERCIER, D.; et al. *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain*. Tome II: *Teodicée; Logique; Philosophie morale* par D. Mercier; *Droit naturel* par J. Halleux; *Histoire de la Philosophie* par M. de Wulf; *Vocabulaire* par G. Simons. Louvain, Thèses, I.S.P., [1925], 589 p.

de un acto de fe divina”⁴⁹. He aquí pues, jóvenes cristianos convencidos de que, aún si lo quisieran, les sería *impossible* creer en la existencia de Dios. Si no conociéramos el don precioso que tienen los estudiantes de no tomar siempre en serio las ideas de sus profesores, deberíamos asustarnos de que tales pensamientos pudiesen haber sido concebidos, enseñados, escritos e impresos bajo la responsabilidad de maestros cristianos a comienzos del siglo XX. Lo más notable es que esta enseñanza no haya levantado ninguna protesta ni escándalo. [...] Los que hablaban así lo hacían por la mayor gloria de Dios. Sostenían esta quijotada de hablar como puros filósofos, y sin ningún recurso a la fe, para llevar a los no creyentes a tomar en serio la enseñanza filosófica dada en las escuelas cristianas. Pero los no creyentes mismos son lo suficientemente perspicaces como para discernir bajo este aparente racionalismo la preocupación religiosa que lo inspira. Se tiene, por lo demás la tendencia a creer que no hay sino no creyentes fuera de la Iglesia”⁵⁰.

⁴⁹ MERCIER, D. *Théodicée...*, I, Cap. 2, “Critique du traditionalisme” §12, p. 22. [La frase citada por Gilson fue agregada en la edición de 1927, y no aparece en la edición lovanista de 1905. O.S.] La constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I dice que “la razón puede, por sí misma, conocer a Dios y sus principales atributos, y sin embargo, la revelación divina es necesaria: *absolutamente* para alcanzar las verdades de orden sobrenatural, *moralmente*, para que en las condiciones actuales de la humanidad, el conjunto de los hombres pueda tener un conocimiento suficiente y sin error de Dios y su ley moral”. Cfr. *Constitución dogmática sobre la Fe católica*. 24 de abril de 1870, Cap. 2. En: DENZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia...*, p. 414, No. 1786. Gilson lanza contra tal distinción un alegato escolástico magistral: “Si se quiere dirigirse verdaderamente a la razón, (de un hombre) no hay pues que ofrecerle una metafísica de pacotilla, y si se responde a esto que la metafísica es muy difícil para los niños, nadie lo negará. La metafísica es difícil para todo el mundo, y es justo por eso que según Santo Tomás, era necesario que incluso las verdades salutarias (de salvación) accesibles a la razón natural fueran reveladas. Santo Tomás lo dice en términos precisos, que eso era *necessarium*. Un poco inquietos de verlo comprometer así la distinción formal necesaria entre el orden de la fe y el del saber, nuestros teólogos “tomistas” -que lo son tanto más y mejor que Santo Tomás de Aquino- encuentran necesario precisar que no se trata allí sino de una necesidad moral; esto no era, dicen, sino *moraliter necessarium*. Sea, pero aunque ella sea de otro orden, la necesidad moral no es menos necesaria que la necesidad metafísica, y tal es la razón de que Santo Tomás no haya creído necesario marcar la distinción. En la perspectiva de la salvación del *género humano*, que es la suya, la distinción es inoperante. [...] ¿Qué importaba a este respecto, que todos los hombres en todas las edades y condiciones fueran teóricamente capaces de probar la existencia de Dios por vía demostrativa, si en la práctica y de hecho, un inmenso número de entre ellos era incapaz de hacerlo? ¿Cuántos quedarían? *Paucissimi*, poquísimos, dice Santo Tomás. Por esto el Santo recomendaba a todos, jóvenes y menos jóvenes, de recibir la verdad de Dios por la fe esperando poder comprenderla. Era la sabiduría misma, pero esto ocurría en el siglo XIII. Parece que se ha hallado desde entonces el arte de producir niños metafísicos en gran número”. GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 81-82. [Remito a las discusiones decimonónicas sobre el acto de fe, en el numeral 2.4.2 de este mismo capítulo].

⁵⁰GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 86-87. Las acusaciones contra el neotomismo de ser un “racionalismo cristiano”, vienen de la época de “las grandes polémicas” (1853 y 1857) que marcaron las continuidades y diferencias con el tradicionalismo y el ascenso de neotomismo, polémicas que se desarrollaron sobre todo entre Ventura de Raulica (*La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé*. Paris, Gaume, 1856), el jesuita francés Chastel (*Les rationalistes et les traditionalistes*. Paris, 1850) y los redactores de la *Civiltà*; y por otro lado, las discusiones de éstos con sus colegas de la Gregoriana. Cfr., BERGAMASCHI, G. *Gioacchino Ventura...*, esp. Cap. 3, “Il tradizionalismo”, p. 105-162. THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 52-57.

La postura de Gilson, señalo de paso, implica un problema hermenéutico adicional que ha sido señalado por P. Thibault,⁵¹ que consiste en que mientras de un lado el eminente filósofo cristiano acuerda a León XIII un “lugar en la historia de la Iglesia, como el más grande filósofo cristiano del siglo XIX, y uno de los más grandes de todos los tiempos”,⁵² atribuye por otro lado a los neotomistas el ser la causa, no sólo de estas aberraciones racionalistas del catolicismo,⁵³ sino haber sido piedra de escándalo por su mezcla de las relaciones entre política, religión y filosofía. Dice Gilson; a propósito de un

“desventurado profesor de filosofía en uno de esos países donde el Estado impone a la autoridad de la Iglesia -que no puede hacer nada al respecto-, el refuerzo de su propia policía. Se le preguntaba qué filosofía enseñaba “¿Yo? Respondió en un tono sorprendido, el tomismo, naturalmente”. Se le expresó el placer que era encontrar un tomista, pero, con una ligera impaciencia, el profesor tuvo el coraje de protestar: “No, no, en absoluto, yo no soy tomista, pero de algo hay que vivir, yo no puedo permitirme el lujo de perder mi cátedra, no tengo alternativa”.⁵⁴

Y acota Gilson: “Cuánto puede haber de vergüenza y de bajeza cuando, corrompiéndose juntas, la política, la filosofía y la religión se hallan deshonradas a la vez”.⁵⁵ Vale la pena, entonces, retener tanto la dureza testimonial de la denuncia, como la dificultad hermenéutica que implica pretender separar “la gran visión del pontífice” de las “derivadas integristas de sus súbditos”. Problema hermenéutico que se reproduce en otro terreno, y afecta al tema central que ocupa esta investigación, creando una no despreciable dificultad de método, sobre cómo manejar la distinción entre un tomismo “académico” o “de los maestros” y un tomismo “fanático” o “tomismo de manual”:

“Muchos autores que se pretenden tomistas se contentan con una filosofía de manuales, acuñada al uso de los seminaristas sin esfuerzo de reflexión personal, no sobrepasando casi a veces la recitación de fórmulas prefabricadas. Es sobretodo en los epígonos, donde este defecto es notorio, pero como son ellos los más numerosos y los más ruidosos, desprestigian el conjunto del movimiento, en particular las escuelas romanas donde éstos han recibido su formación. Estos ruidosos! (...) Se tiende a menudo, hacia 1900, a hacer un tomismo rígido e intolerante como conviene a los neófitos. Este defecto se encuentra también entre ciertos antiguos alumnos de Mercier, pero es más frecuente en los alumnos romanos, quienes pretenden a veces imponer no sólo los principios, sino también las menores opiniones de escuela, y lo hacen además en un tono polémico chocante, husmeando la herejía inmediatamente

⁵¹ THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 148-149.

⁵² GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 235.

⁵³ “ Hay algo siempre un poco sospechoso en el racionalismo de estos defensores de la razón. Pueden bien llevar una levita, pero siempre con un *cuello romano* (clergyman). Su tipo de racionalismo se reconoce en este signo; sacerdote o laico, teólogo o filósofo, el cristiano que defiende contra alguien los derechos de la razón, no tardará en acusarle de herejía [...] su racionalismo está siempre adosado a un concilio...” GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 92, 93.

⁵⁴ GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 221-222.

⁵⁵ *Ibid.*

entre aquellos que pretenden opinar de modo diferente sobre este o aquel punto, y no vacilan en ciertos casos en perseguir literalmente a los no-conformistas (...) Son ellas exageraciones de discípulos fanáticos, que no se encuentran, o casi, entre los maestros”.⁵⁶

¿Fue pues el neotomismo, un “racionalismo” o un “tradicionalismo”? Estos cuestionamientos muestran, por ahora, que aún hay mucho por hacer respecto a la historia de la neoescolástica: si no queremos detenernos en la postura reactiva que descalifica el neotomismo como una falsificación de la filosofía de Santo Tomás, ¿se podrá llegar a saber en qué consistieron esos nexos y esas fronteras entre el neotomismo y las filosofías contemporáneas de las que pretendió diferenciarse tanto como a la vez se nutrió? ¿Y hubo sincretismo, eclecticismo, yuxtaposición, tensión interna? Por otra parte, ¿fue ello obra de los maestros o un subproducto no deseado de los autores de manuales? El reto es grande, tanto desde el punto de vista del método en historia de las ideas, como del tipo de estudios monográficos y comparativos a diseñar. Por ahora sólo quiero plantear el problema, señalando cómo, por sus nexos con los conflictos entre los poderes temporales y el poder espiritual, las respuestas actuales tampoco pueden escapar a la Querrela en tanto dependen de la noción de “restauración” -implícita o explícita- que se use para leer los documentos, tanto como del tratamiento historiográfico que se dé a los temas del “recurso a la autoridad” y de la “pureza de la tradición”. ¿Es por allí, quizás, por donde se podría iniciar un “relato reflexivo” de la génesis de la neoescolástica?

III. LA HISTORIOGRAFÍA DEL NEOTOMISMO

A. ¿Revolución, Restauración o Renovación?

1. *¿Una filosofía impuesta por decreto...*

El profesor Dario Composta, de la comunidad salesiana, hizo en 1981 una evaluación los trabajos efectuados hasta entonces sobre el significado de la Encíclica, según las tesis que sostenían a este respecto. Quiero dar cuenta de su clasificación con cierto detalle, pues ella, además de evidenciar que el problema no ha cesado de plantearse en términos de lo Nuevo y lo Viejo, deja ver cómo se enlazan los temas y los avances de la historiografía sobre el neotomismo con estas tomas de posición previas:

“Podemos catalogar las interpretaciones modernas de la encíclica *Aeterni Patris* en tres vertientes hermenéuticas: revolución, restauración, renovación. Se trata de hipótesis de trabajo bien diferentes en sus conceptos: para algunos es, en efecto, imponer una

⁵⁶ AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 74.

revolución cultural que destruya radicalmente todo vestigio del pasado, para otros es, al contrario, reintegrar una cultura y una filosofía según su forma original, para otros es renovar una filosofía no ya en su rígida identidad originaria y global, sino en su virtualidad germinativa, vitalizándola para las necesidades siempre nuevas de la historia”.⁵⁷

De la primera postura, la de “revolución cultural” -cuyo ejemplo serían, según Composta, los análisis de Roger Aubert y Louis de Raeymaeker-⁵⁸ se desprendería la visión de que, hasta León XIII “el neotomismo asumía en la Iglesia una importancia cultural casi insignificante, de allí la afirmación implícita de que bajo el pontificado de Pío IX el tomismo habría sido un movimiento típicamente provincial, o sea italiano”, y agrega Composta, “de allí que [Aubert] avance la sospecha de que durante el pontificado de Pío IX el tomismo representase el conservadurismo cultural, a diferencia del rosminianismo que habría representado la punta de diamante del progresismo y el liberalismo”.⁵⁹ Más aún, implica analizar la “restauración” [no lo dice Composta, pero está en el debate] como parte de una “política de romanización” (centralización romana) de la Iglesia católica iniciada desde el Pontificado de Pío IX, tesis defendida por el canónigo Aubert.⁶⁰

Las implicaciones historiográficas de tal postura irían más lejos, pues la “tesis de la revolución cultural” sería la suscrita por aquellos que consideran la Encíclica, de un lado, como el acto de imposición vertical y autoritaria de “una filosofía por decreto”⁶¹,

⁵⁷ COMPOSTA, Dario; S.D.B.: “L’Enciclica “*Æterni Patris*” di Leone XIII e il suo significato storico”. En: PIOLANTI, A.(ed). *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico...*, T. II, p. 7.

⁵⁸ Autores citados en esta línea: DE RAEYMAEKER, Louis. “Le thomisme” en: *Les grands courants de la pensée contemporaine. I Les tendances principales*. Milano, 1961, p. 663-707; AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX -1846-1878-* (Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours; V. XXI). Paris, Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée. Torino, 1970, p. 808-811; ID., *Aspects divers...*, ID., “Le contexte historique et les motivations doctrinales de l’encyclique “*Æterni Patris*””, reiterado en: ID., “La encíclica ‘*Æterni Patris*’ y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”.

⁵⁹ COMPOSTA, D. “L’Enciclica “*Æterni Patris*”...”, p. 11-12, nota 9.

⁶⁰ AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. (Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours; V. XXI). Paris, Bloud & Gay, 1963. Nouvelle édition augmentée. p. 499; AUBERT, R; KNOWLES, M. D.; ROGIER, J. L. (dirs.). *Nouvelle Histoire de l’Église. V. 5: L’Église et le monde moderne (1848 à nos jours)*. Paris, Seuil, 1975, esp. Cap. IV: “Les progrès de la centralisation romaine”, p. 66-67. Aubert ha hablado de “un tercer factor a favor del Renacimiento neoescolástico: el desarrollo del ultramontanismo: los ultramontanos no insistían solo sobre las prerrogativas personales del Papa, sino sobre el rol centralizador de Roma en la vida de la Iglesia, y siendo la filosofía escolástica la que se enseñaba en las universidades romanas, era normal que aquellos que se hacían los propagandistas de todo aquello que venía de Roma, desde la liturgia romana hasta la sotana romana, se hiciesen también los campeones, contra los diversos sistemas de filosofía moderna, de la filosofía que se enseñaba en las facultades pontificales”. AUBERT, Roger. *Aspects divers...*, p. 3, reiterado en “Le contexte historique...” p. 16-17.

⁶¹ Aubert ha anotado que “la Encíclica introduce de un doble modo una filosofía por vía de autoridad, dado que de una parte es el Papa quien impone un sistema de filosofía y que de otra, Santo Tomás parece convertirse para los católicos en la autoridad filosófica que viene a completar la autoridad

y de otro, como una “revolución cultural que habría cortado los puentes con el pasado para instaurar una forma de pensar del todo extraña a la tradición precedente”.⁶² Este es sin duda el más viejo -y actual- debate sobre el carácter de la “restauración” neotomista, con el cual, si de un lado se sigue enriqueciendo la investigación, de otro se ha puesto en evidencia un impasse, una polarización eclesiológica que compromete incluso la lectura de las fuentes⁶³, la interpretación de los datos mismos.⁶⁴ La lógica y la dinámica que presiden esta querrela puede verse claramente siguiendo la argumentación de Composta:

“Ahora bien, tal tesis (presentada de otras formas por otros autores más recientes y menos destacados) no se sostiene, ante todo porque León XIII aún habiendo impuesto la enseñanza del tomismo en las escuelas católicas de todo el mundo, actuó con prudencia confiando el éxito de sus disposiciones, más a sugerencias y a las exhortaciones que a presiones autoritarias. Hay tres argumentos para sostener esta tesis: a) la formación de León XIII, b) la presencia ya vivaz del tomismo en tiempos de Pío IX y c) los métodos mismos de León XIII”.⁶⁵

Sobre el “acendrado tomismo” de Gioacchino Pecci (1810-1903), no hay mayores discusiones.⁶⁶ Fue tomista desde su iniciación en Santo Tomás en el Colegio Romano

teológica de los concilios y de las otras declaraciones dogmáticas.” AUBERT, R. *Aspects divers...*, op .cit., p. 20. El problema de la paradoja que consiste en promover una “filosofía por decreto” fue planteado desde el momento mismo de la aparición de la encíclica, y no sólo por los detractores del neotomismo, como Lorenzo Michelangelo Billia (quien divulgó la expresión en su obra *L'esilio di Sant'Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*. Torino, 1912). Aubert reseña también que ya Giovanni Cornoldi (1822-1892), cuya postura era más bien intransigente, “en su autorizado comentario sobre la Encíclica (*La riforma della filosofia promossa dall'Enciclica "Aeterni Patris"*, publicada primero en 1879 en la *Civiltà Cattolica* y luego en 1880 como libro en Bolonia), “se da cuenta de que el modo de presentar la filosofía defendida por la encíclica es antitético a la idea de la filosofía dominante en su tiempo”. MALUSA, L. *Cornoldi...*, p. 264, cit por: 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, [1988¹], p. 289-290, nota 38.

⁶² COMPOSTA, D. “Rassegna bibliografica”. *Doctor Communis*. V. XXXIII, No. 2, (may.-agos., 1980), p. 222.

⁶³ Siguiendo a Composta, Rolandetti acusa a Aubert de asumir, “como perspectiva de acercamiento, una especie de velado anticlericalismo, de aplicarse a la historia de la Iglesia. De aquí una serie de forzamientos inaceptables sobre el plano histórico propiamente dicho. [...] las conclusiones de Aubert se resienten por lo menos de una óptica “laicista”, al atribuirle a la Iglesia una incurable y ambigua vocación conservadora [...]”. ROLANDETTI, Vittorio; VILLA, Nereo. “Da Buzzetti (1777-1824) all’“Aeterni Patris...”” p. 225.

⁶⁴ Cfr., “El movimiento no ha sido el resultado de órdenes provenientes de la autoridad eclesiástica, la cual, al contrario, no ha hecho sino confirmar y promover un movimiento ya espontáneamente aparecido”: DEZZA, P. “Neoscolastica e Neotomismo”. En: *Enciclopedia filosofica*. T. II, IV, Firenze, [1969²], col. 981, cit. por COMPOSTA, D. “L’Enciclica...” p. 14, nota 12.

⁶⁵ COMPOSTA, D. “L’Enciclica “Aeterni Patris”...”, p. 12.

⁶⁶ Sobre el itinerario intelectual de Gioacchino Pecci, hasta la publicación de *Aeterni Patris*, ver: BASEVI, Claudio. “León XIII y la redacción de la Aeterni Patris”. En: *Scripta Theologica*. Navarra, No. 22 (1979), p. 491-533; DEZZA, Paolo. *Alle origini del neotomismo*. Milano, Fratelli Bocca, 1940 (Archivum

por el padre Taparelli -el rector del “manoscritto segreto”- y sobre todo por el padre Serafino Sordi, -influencia que recibió también su hermano Giuseppe siendo profesor del colegio jesuita de Modena-. Sigue luego durante los treinta años de arzobispado en Perugia, de la cual Pecci hizo “un laboratorio de la restauración”, gracias a la llave de trabajo de ambos hermanos, a partir de 1851: reforma los estudios en “su seminario diocesano” cambiando los manuales cartesianos al uso, y haciendo de éste un centro de estudios tomísticos, funda en él una Academia de Santo Tomás que sería embrión de otros proyectos similares, tanto en Bolonia⁶⁷ como en Roma.⁶⁸ Estableció, asimismo,

Philosophicum Aloisianum), p. 56; DURANTI, F. “La rinascita del Tomismo a Perugia”. *Aquinas*. V, 1962, p. 249-294; HAYWARD, Fernand. *León XIII*. Paris, 1937 [versión castellana: Chile: Ercilla, 1938, 432 p.]; SODERINI, E. *Il pontificato di Leone XIII*. Milano, 3 V., 1932-1933. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. AUBERT, R. “Le contexte...”, p. 33 ss. Sinembargo Thibault acentúa los rasgos biográficos que, a partir de su correspondencia de juventud, dejan ver al joven Pecci, hijo de un familia de la *petite noblesse*, cuyas preocupaciones giran alrededor del éxito de su carrera y de hacer brillar el nombre familiar, y en general, como un administrador meticulado, a la vez flexible y autoritario, avaro de sentimientos...”, y como “un político ambicioso y un diplomático a la vez intratable y sutil, a quien los problemas que él juzga esenciales, [...] le conducen por una especie de convergencia al tomismo, y lo hacen reconocer gradualmente en esta doctrina, la base indispensable de esa “gran política” que sueña desplegar”. THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 123-130, 132. Una imagen que está muy lejos, en todo caso, de la reputación de “Papa liberal” que se le ha atribuido.

⁶⁷ De la Academia filosófico-médica de Santo Tomás de Aquino fundada por el “intransigente” padre Giovanni Maria Cornoldi y el doctor A. Travaglini de Vasto en Bolonia, en 1874, informa Schmidinger, [retomando el trabajo de MALUSA, Luciano. *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo de G. M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1986-1989, 2 V]: “Esta academia [con aprobación expresa de Pío X -Breve del 23 de julio de 1874- que a partir de 1876 editó una revista propia con el nombre *La Scienza Italiana* (hasta 1890; a partir de 1891 *La Scuola Cattolica*)] [...] se propuso como objetivo sostener las doctrinas de Santo Tomás, es decir, especialmente su doctrina del hilemorfismo, no sólo filosófica y teológicamente, sino también científicamente. Por eso sus destinatarios, aparte del clero, fueron médicos, científicos y seculares educados en el catolicismo, que estaban en la vida pública. Pero su influencia relativamente grande se debe a la circunstancia de que numerosos obispos (entre ellos el arzobispo de Perugia -futuro León XIII-) respaldaron sus inquietudes y las apoyaron a pesar de todos los rechazos (p. ej., de parte de la U. Gregoriana). Indudablemente esta Academia representó una especie de modelo para la gran empresa de la Academia Romana de S. Tomás de Aquino que fundó León XIII”. SCHMIDINGER, Heinrich M. “Centros tomistas en Roma, Nápoles, Perugia, etc.: S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d’Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi y otros”. En: CORETH, E.(eds), *op. cit.*, p. 113-114; CFR., FANTINI, R. “La ‘geografía tomista’ di fine Ottocento nelle indicazioni de “La Scienza italiana”. En: *Saggi sulla rinascita del Tomismo nell secolo XIX*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974, p. 408-415 (Biblioteca per la storia del tomismo, N° 8).

⁶⁸ La Academia fue fundada en marzo de 1859, pensada como un lugar “donde serían organizadas discusiones públicas sobre los principales temas en los cuales el pensamiento del aquinate sería pertinente para proponer nuevas luces” y que estaría dividida en dos secciones: una teológica y otra filosófica. AUBERT, R. “Le contexte historique...”, *op. cit.*, p. 37, quien remite a GROSSI, I. P. “Il primo tentativo di fondazione di un’Accademia tomista a Perugia” En: *Aquinas*. X, 1967, p. 216-144. Esta academia fue de corta vida, lo que no impidió que con la *Accademia filosofico-medica di San Tommaso* fundada por Cornoldi y Travaglini -ver más adelante- fuera el modelo de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino que el Papa Pecci reorganizó (ya había sido fundada en 1870) en Roma en mayo de 1880 bajo la dirección de su hermano y del dominico Zigliara, y como secretario monseñor Salvatore Talamo. Contó con cerca de treinta consultores en todo el mundo, entre ellos

contactos con los principales focos tomistas de Italia. Invitó a los Dominicos a tomar a su cargo la instrucción filosófica de los seminaristas, y él mismo ordenó a Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), uno de los más destacados neo-tomistas dominicos y a quien después nombrara cardenal, con el propósito de apoyarse en él como brazo derecho de la renovación tomista.⁶⁹ Muy cercano de los jesuitas desde su nunciatura en Bélgica (1845-1847),⁷⁰ Pecci mantuvo también el contacto con Sordi y con su equipo de redacción de la revista *Civiltà Cattolica*, así como con el belicoso Giovanni María Cornoldi.⁷¹ El tomismo del pontífice será objeto de análisis más detallado al referirme a la Encíclica *Aeterni Patris*.

“personalidades como Liberatore, Cornoldi, Signoriello, Prisco, Kleutgen, Stöckl, Morgott, González, y Ortí y Lara”; y comenzó a publicar una revista con el mismo nombre de la Academia. entre 1881 y 1899. Aún en tiempos actuales, bajo la dirección de monseñor Piolanti, publica importantes colecciones “que son de las más importantes en materia de tomismo”. Cfr., SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...,” p. 115-116. El mismo autor reseña otras academias tomistas locales: Bolonia desde 1853, Ferrara, Andria, Sicilia, Milán... *Ibid.*, p. 113.

⁶⁹ Zigliara fue nombrado como prefecto de la Congregación de estudios y fue el primer editor de la edición leonina de Tomás. Schimidinger transmite sobre él un juicio interesante: “Su tomismo está en la tradición dominicana que siempre estuvo viva en Italia [...] en especial en “la Minerva”, el Collegio S. Maria sopra Minerva. Se encuentra por tanto, con el tomismo de una manera natural y fácil de explicar, no por la mera necesidad de combatir las teorías erróneas modernas y superar las inseguridades de la filosofía [tradicional], como Cornoldi. Igualmente sólida y de estructura positiva es su *Summa theologiae in usum scholarum* (2 V., Roma, 1876, que llegó a tener 19 ediciones). SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...,” p. 112. Para su correligionario A. D. Sertillanges, Zigliara, por estas mismas razones, fue un buen lógico, pero sin cultura moderna”, y se encontraba así desproporcionado para un obra como la renovación del tomismo en función de las necesidades del momento” cit. par AUBERT, R. *Aspects divers ...*, p. 33. Sobre Zigliara: WALZ, A.C. “Sguardo sul movimento tomista in Europa nel sec. XIX fino all’Enciclica “Aeterni Patris”. *Aquinas*. VIII, 1965, p. 351-379.

⁷⁰ En la nunciatura de Bruselas, Gioacchino Pecci se habría enfrentado a los desafíos de la nueva sociedad industrial: el liberalismo político y la cuestión social, y se habría empapado de “una nueva concepción del ejercicio de la autoridad pontifical que se ha ido elaborando en la práctica desde el concordato de 1801”: negociar directamente con los gobiernos pasando por sobre los obispos, sin temor a que éstos se apoyen en los primeros. THIBAUT, P., *op. cit.*, p. 128.

⁷¹ CORNOLDI, Giovanni María (1822-1892), jesuita, autor de un manual de *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze* (Florencia, 1872), ha pasado a ser el prototipo del neotomismo integrista, secretario de redacción de la Revista de la Academia de Santo Tomás, y director de la *Civiltà Cattolica*; era el ‘agitador’ del grupo. Para él, “sólo hay una filosofía católica verdadera y perfecta, el tomismo. Ser partidario de ella está en el mismo plano que la fe en un dogma. [...] el hilemorfismo, p. ej. no es una cuestión de discusión científica, es indiscutible de una vez para siempre. Todo lo que viene después de él, léase: la filosofía moderna, es, lo mismo que el protestantismo, una teoría errónea que hay que combatir”. Para Cornoldi, el tomismo es incluso la cima de la filosofía italiana, obra del Papado y por tanto indirectamente de inspiración divina”. Cfr., SCHMIDINGER, Heinrich M. “Centros tomistas en Roma, Nápoles, Perugia, etc.: S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d’Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi y otros”. En: CORETH, Emerich; et al. (eds), *op. cit.*, p.111-112. Pero Cornoldi, al tiempo que sostenía que la filosofía moderna era “la patología de la razón humana” -con lo que se situaba en la postura opuesta a la de Mercier-, compartía con este último la necesidad de apertura hacia la ciencia. Sobre Cornoldi, el mejor estudio es sin duda el citado de MALUSA, Luciano. *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo de G. M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1986-1889, 2 V.

Pero sobre los otros dos temas el terreno se torna movedizo porque, en cierto modo para negar -y en otros casos para equilibrar- el debate, ha aparecido también desde el comienzo -es la explicación clásica- una copiosa historiografía que, de modo más o menos explícito se propone mostrar que el neotomismo “es una verdadera corriente de pensamiento”,⁷² orientando la investigación a constatar su aparición con cierta anterioridad a la encíclica y estableciendo una “geografía” de su presencia en muchos centros, con variados precursores y con raíces que se buscan cada vez más atrás, reivindicando, por otra parte, el rol jugado por uno u otro sector del clero secular y regular (órdenes y congregaciones) que han sido eventualmente olvidados por unos u otros investigadores.⁷³ Sería largo e innecesario detallar todos los temas de discusión, así que lo mejor es seleccionar algunos casos que permitan ver de cerca los puntos ciegos del debate.

En cuanto a los métodos del pontífice, el caso típico es el cambio de profesores impulsado por León XIII en la Universidad Gregoriana (Colegio Romano) como efecto directo de su encíclica: mientras que Composta lo presenta como una “política de prudencia”,⁷⁴ es descrito por Aubert y Schmidinger como una “purga”.⁷⁵ Schmidinger es categórico, refiriendo además el caso de la condenación del rosminianismo:

⁷² “Es una verdadera corriente de pensamiento que nació de pechos libres que suspiraban por la verdad”; expresión de monseñor Amato Masnovo; (Discurso pronunciado en el Centenario del Colegio Aloisiano el 21 de noviembre de 1939), cit. en DEZZA, Paolo. *Alle origini del neotomismo...*, p. 58.

⁷³ Baste citar por el momento, al lado de los clásicos, a MASNOVO, Amato. *Il Neo-Tomismo in Italia. Origini e prime vicende*. Milano, 1923; DEZZA, Paolo. *Alle origini del...*; JACQUIN, R. *Taparelli*. Paris, Lethielleux, 1943. Los trabajos renovados desde la década de 1960, especialmente las colecciones publicadas por la Universidad de Letrán, bajo el título de *Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo*, y dirigida por monseñor Antonio Piolanti; y la publicada por la Accademia Romana di San Tomasso, y dirigida también por monseñor Piolanti, quien la continuó bajo el auspicio de la Pontificia Accademia teologica romana desde 1974, con el nombre de *Biblioteca per la storia del Tomismo*. Sobre la participación de los dominicos: WALZ, A.C. “Sguardo sul movimento tomista in Europa nel sec. XIX fino all’Enciclica “Aeterni Patris”. *Aquinas*. VIII, 1965, p. 351-379; y sobre la Congregación de lazaristas o vicentinos: STELLA, Giorgio. *L’insegnamento filosofico dei Pretri della Missione alle origini del neotomismo*. Roma, 1967. Una reciente colección titulada *Ricerche di filosofia e di storia della filosofia*, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Verona ha publicado dos renovadores trabajos: MALUSA, Luciano. *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo de G. M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1986-1989, 2 V; BERGAMASCHI, Giuliano. *Padre Gioacchino Ventura, fra tradizionalismo e neotomismo*. Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1992, 305 p.

⁷⁴ Composta señala el carácter de mandato de la encíclica cuando dice: “la Iglesia no sólo aconseja sino que ordena que los doctores cristianos se apoyen en esta filosofía”, y agrega que “este programa no fue realizado con procedimientos policiales sino con longanimidad y paciencia. Por ejemplo, en la Universidad Gregoriana [...] dominaban la escena dos suarezianos, los padres Tongiorgi y Palmieri; el pontífice sugirió la cooptación del joven jesuita Billot, (1846-1911)”. Y antes ha dicho que, como ejemplo de la prudencia del Papa, “valga por todos el caso del P. Palmieri, que como observa Koehler (L’enciclica Aeterni Patris” En: JEDIN, H. *Storia della Chiesa*. V. IX, traducción italiana, Milano, 1979, p. 374, nota 15), fue transferido de la Universidad Gregoriana a Maastricht en Holanda con “molti riguardi” [que puede traducirse por “precaución” o por “delicadeza”. O.S.]. Palmieri, agrega Composta, mantiene una actitud conservadora hasta 1894, según WALZ, A. C.,. “Sguardo sul movimento tomista...,” p. 351-379. COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 15. Lobato resume esta postura en dos frases: “Hay que atribuir al impulso, paternal y autoritario, correcto y exigente de León XIII en buena parte. *Omne*

“El reverso [del buen orden que *Aeterni Patris* introdujo en el caos filosófico de los estudios eclesiásticos] fue la marcha triunfal de un integrismo que con el respaldo de la Santa Sede trató de eliminar o unificar todo lo que no fuera opinión tomista. Un buen ejemplo de esto fue el ajuste de cuentas de la Gregoriana [...] Más triste y más deshonroso para la historia de la neoescolástica italiana que la unificación de la Gregoriana, fue la lucha contra el rosminianismo. Según el testimonio de Cornoldi, hay que suponer que fue el mismo León XIII el que ordenó esta controversia, que luego fue protagonizada por la *Civiltà Cattolica* pero sobre todo por Cornoldi y Liberatore. En lugar de enfrentarse con un pensamiento tan sugerente como el de Rosmini (1797-1855), tomando así en serio el principio de la *Aeterni Patris*, que es admitir todas las corrientes de la tradición cristiana, se polemizó contra los alumnos de Rosmini por su disconformidad, presunta o de hecho, con Santo Tomás. Detrás de esto, sin embargo, se daba también un problema político, que era este: los rosminianos representaban, sobre todo en el norte de Italia, las corrientes liberales, mientras que los tomistas tenían que defender la política conservadora de los Papas en el mismo país. Indudablemente, esta circunstancia contribuyó a la agudización del conflicto. Pero en la base siempre estuvo el problema de la ortodoxia de Rosmini, identificándose “ortodoxia” en este caso con “coincidencia con el tomismo”. Fue pues, enteramente una polémica filosófico-teológica (ficticia). Por otra parte, ya es conocido cómo acabó ésta: aunque el Santo Oficio en 1854 y 1876 encontró poco que censurar en Rosmini, varias tesis de su obra fueron condenadas en un decreto del 7 de marzo de 1888. Los rosminianos quedaron así expulsados, al menos durante dos décadas, de los centros de la Iglesia”.⁷⁶

En los términos de Composta, sí cabría hablar de una “revolución”: el cambio - discreto o rudo- de profesores “no ortodoxos”, y sobre todo, la sustitución masiva de los manuales “antiguos”⁷⁷ -como los de Tongiorgi o Palmieri-, declarados de pronto

quod movetur ab alio movetur! es un principio muy socorrido en el tomismo”. LOBATO, A. “Tomismo y antitomismo...,” p. 105.

⁷⁵ Cfr., SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...,” p. 114; AUBERT, R. En: “Le contexte...,” p. 42, aporta un testimonio directo, “Cinco profesores del Colegio Romano han sido licenciados (ont reçu leur congé) estos días, entre otros el padre Palmieri, Caretti, Zampieri. Voluntad del Santo Padre, voluntad de Dios. No enseñarán más el próximo año escolar, por no ser suficientemente tomistas. (esto entre nosotros)”. Carta del R.P. Eschbach, C. S. Sp. (director del Seminario Francés de Roma) a su superior general, [mayo 16 de 1879] (Archivos de la Congregación del Espíritu Santo, Paris, No.72). Cfr., AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 29-30. THIBAUT, P., *op. cit.*, p. 64, quien acota que la palabra “purga” procede de Hocedez “la purga en favor del tomismo estricto sera la obra de León XIII” (HOCEDEZ, E. *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle.*, V. II, p. 353).

⁷⁶ SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...,” p. 115 [cursivas, O.S.]. Sobre Rosmini, ver el artículo del especialista EVAÏN, François: “Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) y el rosminianismo en el siglo XIX”. En: CORETH, E., *op. cit.*, T I, p. 576-597 ; allí se lee que Rosmini fue rehabilitado por el concilio Vaticano II, y su obra *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848!) fue reconocida como “verdadera y profética”. *Ibid.*, p. 577, nota 12. Sobre la “cuestión rosminiana”: AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*..., p. 191-192; *Aspects divers...*, p. 94-95, nota 120.

⁷⁷ Aubert cita varias declaraciones de León XIII, entre otras: “Deseo vivamente hacer entrar en los seminarios el manual filosófico de Sanseverino. Este gran trabajador, gloria del clero napolitano, ha trabajado eficazmente para llevar la filosofía a su forma verdadera y sólida, enseñada por Santo Tomás.

“eccléticos” o incluso “alejados”. No se olvide que esos textos, en el momento de su redacción y uso, *eran* la Tradición. Tal acto pontifical, a nombre de una Tradición “más tradicional” -real o supuesta- introducía, en efecto, un corte con la tradición más inmediata como producto de una voluntad de unificación sobre el pensamiento de los cristianos que bullía, cierto, en múltiples direcciones.

En cuanto al carácter del tomismo bajo el pontificado de Pío IX, el debate también se ha polarizado: hay quienes, como G. McCool, han señalado el carácter escolástico de la Constitución Apostólica sobre la Fe adoptada por el Concilio Vaticano I (*Dei Filius*, abril 24 de 1870),⁷⁸ redactada en gran parte por el neotomista jesuita alemán, Joseph Kleutgen (1811-1883).⁷⁹ McCool señala que

“*Para los neotomistas, [cursiva, O.S.], Aeterni Patris era, simplemente, la aplicación práctica que la Iglesia hacía de las lecciones que ella había aprendido de la historia de la teología católica desde comienzos del siglo XIX hasta el Concilio Vaticano*”.⁸⁰

Y Thibault afirma que

“El rol que juegan los teólogos tomistas en el Concilio Vaticano I y la inspiración netamente tomista de sus principales cánones, constituyen la primera victoria positiva de los partidarios de su restauración como doctrina oficial de la Iglesia. Más aún, la proclamación de la infalibilidad pontifical, [...] no sólo es conforme al espíritu del tomismo, y por tanto de naturaleza tendiente a favorecer su retorno triunfal, sino que

Nos gratificamos de que sus obras sean ya utilizadas en el seminario de Lecce, y deseamos que se siga en todos los seminarios el método y la doctrina del Ángel de la Escuela”. KELLER, J. *Life and acts of Pope Leo XIII*. New York, 1879, p 325-326, cit. por AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 8.

⁷⁸ “Así, en el sentido en que sus redactores eran teólogos escolásticos, *Dei Filius* puede ser considerada como un documento escolástico [McCool no hace diferencia aquí entre neotomismo y escolástica. O.S.], aunque ni sus redactores ni los prelados que la aprobaron tenían la intención de que la Constitución fuese un endoso al punto de vista específicamente escolástico sobre la fe y la razón”. Pero por otro lado, el propio McCool ha visto en *Dei Filius* la copresencia de dos métodos apologeticos: uno, el escolástico (mayoritario) que demuestra la credibilidad por un método objetivista y racional, una “apologetica que establece la credibilidad de la revelación a través de la evidencia de los signos, milagros y profecías, accesible a la razón natural [...] y a través de argumentos históricos tomados de la Escritura”. Y otro método, minoritario pero importante, de Victor Dechamps, Arzobispo de Malinas, el “método de la Providencia”, que seguiría el proceso real del creyente y resolvería la espinosa cuestión de “la fe de los simples”: “Es la Iglesia [por su esplendor, unidad y santidad] la que nos conduce a Jesucristo y al conocimiento de las Escrituras, y no el examen privado de las Escrituras el que nos conduce de Jesucristo a la Iglesia.” Estas pruebas externas movilizarían en el creyente, un “hecho interno” subjetivo, una necesidad de lo divino y lo verdadero subyacente en la interioridad de cada hombre”: McCool reconoce la presencia de tal método en la frase en donde la Constitución designa a la Iglesia como “el signo levantado entre las naciones” (*Dei Filius*, Cap. 3), poderoso signo viviente de la credibilidad de la fe cristiana”. MCCOOL, GERALD A.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism. The search for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989, p. 2, 221-225; AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi...*, p. 142 ss, 150-151, 154.

⁷⁹ MCCOOL, G. *Nineteenth-century Scholasticism...*, p. 2.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 228.

crea las condiciones que van a hacer concebible y posible su restauración oficial y autoritaria. [Sin embargo] en los últimos años del Pontificado de Pío IX, y en vísperas de la elección de León XIII, el tomismo está aún lejos de ocupar una posición dominante. Se ha beneficiado del movimiento general de reacción doctrinal que a llevado el pensamiento católico hacia la escolástica. Los tomistas han favorecido tal movimiento. Las intervenciones doctrinales frecuentes y precisas del magisterio han aumentado el rol implícito del tomismo. Pero la avalancha tradicionalista y ultramontana permanecía pragmática y ecléctica. La enseñanza clerical está dominada más que nunca por la escolástica cartesiana”.⁸¹

Otros investigadores, como monseñor Antonio Piolanti, sostienen que -sigo a Composta- “Pío IX no intentó imponer el tomismo, sino sólo apoyarlo y favorecerlo de modo que por germinación espontánea se propagase en Italia y el extranjero”.⁸² A lo cual responde Aubert que

“A fin de cuentas, a pesar de [notables excepciones] muchas de las cuales están lejos de ser insignificantes, los centros de enseñanza romanos permanecieron, en su conjunto, muy reticentes respecto al tomismo integral. [...] A pesar de su simpatía innegable por el tomismo [aquí cita el trabajo de Piolanti] el Papa Pío IX no se atreve a hacerse responsable de proclamar a Santo Tomás como patrono de las universidades católicas cuando el cardenal Pecci se lo solicita al terminar el concilio Vaticano. Es entonces fuera de Roma donde hay que buscar los focos más vivos del neotomismo italiano durante el cuarto de siglo que precede la encíclica *Æterni Patris...* [en Nápoles, Bolonia, Perugia...]”.⁸³

Y por último, un cuadro explicativo no tan reciente, pero sobre el que se descarga toda la fuerza polémica de Composta, es el del sociólogo canadiense Pierre Thibault, quien leyendo el evento en registro político -pero trazando puentes, en mi opinión, un tanto simplistas entre epistemología y política- afirma que

“En cuanto a la política eclesiástica, [...] la epistemología aristotélica responde a la necesidad de fundar posiciones apologéticas y políticas precisas, caracterizadas por la supremacía absoluta de la Santa Sede, tanto sobre las instancias inferiores de la Iglesia (obispos y teólogos, esencialmente) como sobre los poderes civiles. Estas ambiciones son las del círculo que rodea a Pío IX. Sólo la “Cuestión romana” y la aparente identidad de intereses que ella crea entre el poder pontifical -amenazado de deposición en lo temporal- y los poderes civiles “legítimos” cada vez más sacudidos, explica el mantenimiento de las prevenciones romanas respecto al tomismo. Es precisamente esta apuesta de la corte de Pío IX sobre el legitimismo, lo que el cardenal-arzobispo de Perugia deplora desde hace tiempo, en el momento en que es llamado a suceder a Pío IX. Entonces, le será suficiente “poner entre paréntesis” la

⁸¹ THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 68, 71-72.

⁸² COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 14. Cfr., el texto clásico de PIOLANTI, A., *Pío IX e la rinascita del Tomismo*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974, sintetizado en el artículo del mismo nombre publicado en *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato et preparazione...*, p. 446-482.

⁸³ AUBERT, Roger. “Le contexte historique...” p. 27-28.

“Cuestión romana” para hallarse libre de adoptar una estrategia política bien diferente y que él estima más realista. El tomismo erigido en ortodoxia será su piedra angular”.⁸⁴

2....o el complot de una minoría?

Pero estamos aquí ya en el corazón de la segunda postura hermenéutica según el esquema de Composta, la que él denomina de “restauración reaccionaria”. Pero como aquí la discusión toma una amplitud mayor, quiero, antes de pasar a analizar esa posición, detenerme primero en la interpretación de Heinrich Schmidinger y luego referir otras dos discusiones sobre los orígenes del neotomismo, que me parecen emblemáticas respecto a los avances -y puntos ciegos- de la investigación: son los debates sobre el “origen” del movimiento, que tratan de responder a la cuestión de si provino éste de un solo centro o de un solo país, o bien tuvo expresiones y diversidades según las tradiciones locales (de instituciones, de comunidades o de naciones). Uno es el caso de la polémica sobre los orígenes del neotomismo en una villa de Italia, Plasencia; y otro, el de la existencia de “dos polos del renacimiento tomista, Roma y Lovaina”. La circunvolución será un poco larga, pero los resultados bien valdrán la pena.

Vamos primero al relato de Schmidinger. Éste ha propuesto la interpretación más reciente -que Composta no podía conocer en su momento- elaborando un cuadro general de la génesis del neotomismo que en principio parece el de un “golpe de Estado” dado por una “camarilla”, y coronado por la voluntad política personal de León XIII:

“El camino desde los comienzos de la neoescolástica italiana con Salvatore Roselli (1722-1784), Vincenzo Buzzetti (1777-1824) y Gaetano Sanseverino (1811-1865) hasta la encíclica *Aeterni Patris* fue un camino lleno de obstáculos. [...] Tampoco se propuso como objetivo intentar en general el reconocimiento pontificio del tomismo como la filosofía que más se ajusta a la fe católica. Al contrario, los reveses par los promotores de la neoescolástica fueron enormes y a veces incluso catastróficos. Hubo momentos en los que no era probable que la neoescolástica tuviera futuro. La misma encíclica sorprendió tanto a los numerosos defensores como a los adversarios del renacimiento de Santo Tomás. Es más, cabe preguntarse si se hubiera producido también una decisión pontificia de este tipo de no haber subido al trono Papal Gioacchino Pecci como León XIII (1878-1903). Es verdad que bajo su antecesor Pío IX (1846-1878) se habían dado expresiones cada vez más favorables hacia la tendencia del tomismo. Pero estas expresiones no acabaron en la recomendación explícita de filosofar “ad mentem S. Thomae” [...] Se debe más a la iniciativa personal de León XIII. Esta es la razón de que la *Aeterni Patris* fuera para la neoescolástica más un lance afortunado que la consecuencia de una evolución histórica. La historia sólo fue relativamente

⁸⁴ THIBAUT, P. *Savoir et pouvoir...*, p. 113.

consecuente después de 1879. Sólo a partir de entonces se puede hablar de un triunfo en los centros católicos”.⁸⁵

Este relato de los hechos que propone Schmidinger es interesante porque, recogiendo los datos establecidos hasta hoy, intenta una posición de “equilibrio” y de “consenso”. Primero, resalta los puntos de acuerdo general:

“Nadie discute que aunque también en Alemania y España hubo comienzos modestos de orientación neoescolástica, [...] éstos no hubieran logrado desarrollarse si no hubieran sido alentados de un modo verdaderamente impresionante por los neoescolásticos italianos”.⁸⁶

A continuación, retoma la idea de la decadencia de los estudios eclesiásticos y la tesis del eclecticismo reinante entonces, eclecticismo que se resuelve en un estado de “caos originario”:

“...lo mismo que en Francia, los sensualistas, los empiristas y los racionalistas habían entrado en los seminarios. Incluso las comunidades religiosas no estuvieron libres de esto [...] Esto significó en concreto para la filosofía que en la elección de los sistemas se dio la pura arbitrariedad. En cada caso según el centro y según el profesor cambiaba la tendencia. Y esto no ocurrió siquiera pensando en un eclecticismo de cualquier tipo, sino sin rumbo fijo”.⁸⁷

Y termina su resumen afirmando, también como punto de convergencia, que

“El cambio de esta situación no se inició en general en toda la Iglesia -los Papas Gregorio IX, Alejandro VI, Juan XX, Sixto V y Pío V no tuvieron una clara conciencia en favor de los grandes escolásticos- ni tampoco se inició desde arriba, es decir, desde la Curia romana, sino de modo primario, en las órdenes religiosas y en los Estados en donde se cultivaban tradiciones locales. [Así en Nápoles, donde Tomás era venerado como patrono y su Universidad conservaba desde el siglo XVII dos cátedras de filosofía tomista, lo mismo en Piacenza...] Pero que fueran precisamente las órdenes religiosas las que aquí produjeron un cambio no tiene por qué sorprender. En primer lugar, porque tenían reglamentos que les ordenaban, en las “*Rationes Studiorum*”, la observancia de las autoridades escolásticas destacadas, y en segundo lugar porque experimentaron las nefastas consecuencias de la decadencia de la formación intelectual en sus centros mucho más directamente que en las diócesis, dado que la disolución de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 103. Esta línea de análisis ya había sido anticipada por Hocedez, quien dice “que entre un gran número de personas, [la decisión de León XIII de llevar a cabo una restauración filosófica con base en el tomismo] suscitó mucho más asombro que convicción o entusiasmo”. HOCEDEZ, E. *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle*. Bruxelles/Paris, 1947, Vol. III, p. 47.

⁸⁶ SCHMIDINGER, H. “El debate...,” p. 70.

⁸⁷ *Ibid.*

su unidad intelectual cuestionaba tanto su apostolado como también su éxito pastoral”.⁸⁸

Así, Schmidinger parece conciliar la tesis de que la tradición escolástica fue conservada a través de las vicisitudes del “siglo de las luces” por algunas órdenes religiosas, en especial la orden dominicana y los lazaristas (misioneros de San Vicente de Paúl) en España⁸⁹ e Italia respectivamente, los cuales mantuvieron en sus colegios, manuales y profesores de filosofía escolástica desde el siglo XVIII; pero que no se trataba tampoco de una tradición mayoritaria, y que -como se citó arriba- hubo necesidad de “que algo ocurriese” para que esta filosofía dejara de ser “una tendencia además de otras”, pasando a ser “la única filosofía del mundo católico reconocida sin reservas por el magisterio de la Iglesia [...] y que se convirtió así dentro de la Iglesia católica, al menos “de iure” en la norma de toda filosofía en general”.⁹⁰ Y concluye que -nótese aquí el giro narrativo que matiza todas las posiciones-:

⁸⁸ *Ibid.*, p. 70-71. Casi todos los jesuitas expulsos de España se habían reunido en Nápoles, bajo la protección del Rey Fernando, hijo de Carlos III, sobre todo a partir de julio de 1806, fecha de supresión de la orden en Francia. Cfr., BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana...*, p. 451.

⁸⁹ Hay que mencionar dos conjuntos de obras procedentes de Alemania (ver más abajo las referencias a Joseph Kleutgen) y España. La primera, por anterioridad, es la obra del catalán Jaime Balmes (1810-1848), de la que hablaremos en su momento. Un ascendente catalán del neotomismo se remonta hasta el barcelonés Juan Tomás de Boxadors; O.P. (1703-1780), cardenal y general de la Orden Dominicana, bajo cuya iniciativa se publicó, en 1777 y 1783, la *Summa* de Roselli. Cfr., FORMENT, Eudaldo. “Neoescolástica y 98: otra ‘lectura’ de la crisis de fin de siglo”. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, N° 31, (1998), p.119-120. De Boxadors dice Batllori que este futuro cardenal dominico “aunaba en su sangre la herencia aristocrática de los condes de Savellà y de los Sureda de Mallorca”, y que, a la cabeza de su orden, se encontraban “entre los que más se opusieron a cualquier innovación filosófica antiescolástica, sobre todo en España”. Cfr. BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas...*, p. 443. Procedente también de la tradición dominicana ibérica, otra figura importante para el movimiento neotomista internacional fue el cardenal Zeferino González (1831-1894), admirado no sólo por los neotomistas de lengua castellana, entre ellos el restaurador del neotomismo en Colombia, monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930), sino también traducido al francés y utilizado en Bélgica y en Francia para la formación en filosofía y en historia de la filosofía, de seminaristas hacia fines de la década de 1870. Según Mgr. Simon, Mercier, siendo profesor en el seminario menor de Malinas (1877) utilizaba “la *Philosophia Elementaria* de González...” pero le aportaba su interpretación personal basándose en el texto original de Santo Tomás, y sacando nuevos argumentos del texto de Kleutgen”. SIMON, A. *Le cardinal Mercier*. Bruxelles, La renaissance du livre, 1960, p. 34.

Sobre Zeferino González y Díaz-Tuñón; O.P. (1831-1894), ver Anexo N° 1. Diccionario Bio-Bibliográfico. De la tradición inglesa procede un dato aislado que no hemos podido compulsar: Francis Winterton, afirmaba en un artículo en la revista *Mind*, en 1888, que el “primer fundador del Neoescolasticismo es el jesuita Aloysius Dmowsky, nacido en Podolia en 1799, un profesor del Collegium Romanum, que fue autor de unas *Institutiones Philosophicae* de amplia difusión” y quien habría formado “a muchos de los jesuitas adeptos al neoescolasticismo...”. Cfr., WINTERTON, Francis. “The Lesson of Neo-Scholasticism”. *Mind*, V. 13, No. 51 (Jul., 1888), p. 383-404. Downloaded from: <http://links.jstor.org/sici> (24-04-02).

⁹⁰ SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...” p. 114.

“Sin embargo, una propagación más general de la neoescolástica no se produce sino hasta el siglo XIX. Para esto no solo fue necesario un cambio de clima cultural (El Romanticismo) y también un apoyo por parte de las autoridades de la Iglesia (de los Papas Gregorio XVI y Pío XI) como lo afirmó ya Giuseppe Saitta en 1912,⁹¹ sino también la intervención de algunas personalidades destacadas, que fueron Salvatore Rosselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”.⁹²

Se desprende de aquí la imagen de que unos pocos estudiosos en estas órdenes fueron convenciendo a los superiores de una reforma de estudios basada en el retorno a Santo Tomás. Y finalmente reconoce -en un nuevo giro matizado- que, sin desconocer

“las actividades de los dominicos en Roma, Nápoles y Bolonia, de la escuela de Sanseverino en Nápoles o la enseñanza de los lazaristas en Piacenza y en otros lugares, [...] los protagonistas de la evolución histórica que llevó a la *Aeterni Patris* fueron, al menos en su primera serie, fueron miembros de la Compañía de Jesús”.⁹³

⁹¹ SAITTA, Giuseppe. *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*. (Prefazione di Giovanni Gentile). Bari; Laterza, 1912. (Biblioteca di cultura moderna), 285 p. Saitta (1881-1958), discípulo de Gentile, escribe también en 1934 otro texto, *Il carattere della filosofia tomistica*. Es uno de los primeros en lanzar la tesis del carácter esencialmente político de la restauración del pensamiento de Santo Tomás (en la vía de la hipótesis de Thibault), tanto como en recoger la dualidad de los tomismos romano y lovanista: Dice Saitta; “el motivo secreto de la restauración tomística animada por el papado, no era tanto la reconstrucción del pensamiento puramente especulativo del Aquinate, cuanto la reconstrucción de su pensamiento político [...] podemos concluir que son dos los vicios fundamentales que hacen infecundo y antihistórico el movimiento neotomista: 1º la fe en el tomismo concebido como una filosofía perfecta; 2º la unión de la filosofía y de las ciencias naturales. Estos dos vicios que son característicos de la literatura tomística hasta 1879, son reproducidos en la Encíclica *Aeterni Patris*, y darán lugar a dos tendencias, bien distintas, que a veces se contrapusieron, la de los tomistas romanos y la de los tomistas de Lovaina”. Sobre Saitta, ver: LOBATO, Abelardo; O.P. “Tomismo y antitomismo...,” p. 126, 129.

⁹² SCHMIDINGER, H. “El debate...,” p. 74. Fue la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, de Gaetano Sanseverino, una Summa bastante difundida, “talvez la preferida de León XIII, que se publicó a partir de 1862 y que sólo hasta 1878 fue acabada póstumamente por Nuntio Signoriello con la edición del tomo séptimo (estaban planeados 15 tomos). En su edición abreviada *Institutiones seu elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata* (1864/65), -que asimismo preparó Signoriello en 1868/70 con la edición de los tomos tercero y cuarto y que se publicó con el título de *Compendium Philosophiae Christianae*-, se impuso en toda Europa, recomendada directamente por el papa Pecci para los seminarios y colegios. Numerosas traducciones y algunas ediciones la convirtieron en uno de los libros más influyentes de toda la neoescolástica. Ver: SCHMIDINGER, Heinrich M. “El debate sobre los comienzos de la neoescolástica italiana: Salvatore Roselli, Vincenzo Buzzetti y Gaetano Sanseverino”. En: CORETH, Emerich et al. (eds.) *Filosofía cristiana...*, Tomo 2 p. 75. ORLANDO, Pasquale. “Vita e opere di Gaetano Sanseverino secondo i documenti”. En: ORLANDO, P; LIBERTINI, C. WALZ, A; RUSSO, F. et al. *Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte*. Roma, 1965. Sobre el contenido de la Summa: ORLANDO, Pasquale, “Il problema critico-gnoseologico in Gaetano Sanseverino”. *Aquinas*. 1968; n°11, p. 340-377 y 1971; n° 14, p. 133-164; VAN RIET, Georges. *L'Épistémologie thomiste*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946 ; pp. 56-69 ; AUBERT, Roger. « Le contexte historique et les motivations doctrinales de l'encyclique "*Aeterni Patris*" » op. cit p. 39. Sobre las ediciones usadas en Colombia, ver *infra*, Cap. 4 § V.C.

⁹³ SCHMIDINGER, H. “Centros tomistas...,” p. 103-104. Están de acuerdo con este juicio general: AUBERT, Roger. “Le contexte historique et les motivations doctrinales...,” p. 18, 24 ss; apoyándose además en WALZ, C.A. “Sguardo sul movimento tomista in Europa nel sec. XIX fino all'Enciclica

Se concluye entonces que la renovación neotomista de la que (algunos) “*jesuitas romanos*” se hicieron líderes desde la fines de la década de 1840 fue obra de una minoría de profesores que, en medio del rechazo inicial de sus correligionarios, fue ganando influencia y fue definitivamente respaldada por León XIII. Recuérdesse que se trataba de la “nueva”, “segunda” o “moderna” Compañía de Jesús recién restablecida en 1814, y en pleno proceso de reconstrucción tanto de sus bases económico-políticas como de su tradición intelectual “a partir de cero”: ello explica que se trenzara desde el comienzo de esta reconstitución una sutil tensión entre los “suarecianos ortodoxos” y los “neotomistas”.⁹⁴ De modo convergente, paralelo y como tendencia minoritaria de unos cuantos profesores en seminarios de provincia, se difundió poco a poco otra corriente favorable, a la medida del interés de algunos de sus alumnos;⁹⁵ ésa es la historia de pioneros como los hermanos Serafino y Domenico Sordi, jesuitas, quienes formaron a Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862),⁹⁶ quien a su vez lo hizo con otros, entre ellos

“Aeterni Patris”. En: *Aquinas*. VIII, 1965, p. 351-379; DEZZA, Paolo. *Alle origini del neotomismo*. Milano, 1940; 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, 104 p.. THIBAUT, Pierre. *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*. Québec, Les Presses de l’Université de Laval, 1972, xxviii, 252 p.; y MCCOOL, GERALD A.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism. The search for a Unitary Method*. New York, Fordham University Press, 1989, p. 129-144.

⁹⁴ Comunicación personal del padre Fabio Ramírez; S.J. Cuando en diciembre de 1824, Taparelli fue nombrado Rector del Collegio Romano de los Jesuitas (“lugar central de la elaboración cultural de la Compañía”, DANTE, F., *op. cit.*, p. 82), hizo un duro cuadro de los padres que allí halló: “Parte eran viejas ruinas del pasado, otros, jóvenes con grandes esperanzas, pero aún por formar; los más reunidos de partes diversas y provistos de aquella escasa cultura y formación que entonces era común entre el clero. No se podía pues, esperar [...] ni plena madurez de doctrina, ni total uniformidad de dirección”. Carta de Taparelli al padre Serafino Sordi, (abr., 1850), cit. en DANTE, F., *op. cit.*, p. 14. Batllori propone una sugerente clasificación cuadrupartita, que habrá que retener para usos posteriores: “Un estudio detenido sobre (los jesuitas españoles alrededor de 1814) nos permitiría dividirlos en cuatro grupos: *escolásticos a machamartillo*, aislados de todo contacto con la filosofía y las ciencias contemporáneas; *escolásticos eclécticos*, que dejaban, por anticuados, algunos principios de la escolástica, y aceptaban los datos de las nuevas ciencias, procurando armonizarlos con las más fundamentales verdades de la filosofía perenne; *filósofos libres*, ni escolásticos ni antiescolásticos, que, respetando sólo las verdades de la escolástica conocidas también por la revelación, tomaban de los demás sistemas lo que les parecía más aceptable; y finalmente, *antiescolásticos declarados*”. BATLLORI, M.; *La cultura hispano-italiana...*, p. 455.

⁹⁵ SCHMIDINGER, Heinrich M. “Centros tomistas...,” p. 103. Paralela a esta línea, aparece otra, impulsada por sacerdotes del clero secular (en el obispado de Nápoles), la cual produce personajes como Gaetano Sanseverino (1811-1865), su discípulo y compilador Nuntio Signoriello (1820-1899); Guiseppe Prisco (1833-1923) y Salvatore Talamo (1844-1932), confidente del Papa Pecci y uno de los inspiradores de la Encíclica. A este grupo se acercará el jesuita Matteo Liberatore (1810-1892), *Ibid.*, p. 106.

⁹⁶ El mismo Taparelli debió sufrir la oposición interna en la Compañía y externa de parte de los profesores de la Pontificia Gregoriana hasta cerca de 1850, y debió cambiar de ciudad y de cargo varias veces antes de ser acogido por el General de la Orden. Las Constituciones de la Compañía de Jesús ordenaban seguir la filosofía y la teología de Santo Tomás. Taparelli, rector del Colegio Romano - devuelto a la Compañía- en 1824, se propuso desde esta época restaurar y reformar la *Ratio Studiorum* de 1599, que recomendaba seguir a Santo Tomás. Aunque en 1832 pareció hallar favor para sus ideas

Gioacchino Pecci, el futuro León XIII. Así, se ha señalado el artículo de uno de los amigos de Curci, el padre Joseph Calvetti (†1855), “Del progreso filosofico possibile nel tempo presente”, publicado en agosto de 1853,⁹⁷ como el “artículo-programa”, el “manifiesto” público de los neotomistas, artículo que habría marcado, por otra parte, la conversión al tomismo de los “ecléticos” que habían sido M. Liberatore y C. Sanseverino hacia 1850.⁹⁸

Pero al final de cuentas, la descripción de Schmidinger termina con una evaluación general de la postura filosófica del neotomismo la cual -a pesar de su voluntad de imparcialidad- si la juzgase Composta, se hallaría más cercana a la tesis de la “restauración reaccionaria”. La cito *in extenso*, pues saca a la luz un nuevo matiz de la Querella de Antiguos y Modernos, el de la continuidad de un sustrato *moderno* en el neotomismo, abierto a la interrogación y a una nueva demanda de método: las monografías filosóficas individuales sobre el pensamiento de cada autor:

“A veces se hace difícil estimar el pensamiento cristiano de estos neotomistas, cuando se oye, por un lado, que como pensadores se dejaron hipotecar por la política de los Papas y cuando se sabe por otro lado, que se comprometieron como cristianos en las polémicas más dolorosas. Pero también en este punto hay que ser imparcial. En primer lugar, no debe olvidarse que la filosofía de la Ilustración y del siglo XIX, así como la ciencia moderna, tomaron partido con frecuencia contra la Iglesia y el cristianismo. Sus argumentos, empero, no siempre fueron justificados y diferenciados. Había, por eso bastantes motivos para adoptar, tanto como cristiano como también como filósofo, una posición contraria. Hay que añadir que los diversos neotomistas no fueron desde el principio dogmáticos. Varios de ellos necesitaron varios años para

en el General de la orden, el padre Johannes Roothaan (1783-1853), quien ratificó con fuerza de ley esta Ratio -que fue a su vez confirmada en 1853 y 1879 por su sucesor, el padre Pierre Jean Beckx (1795-1887)- en realidad tanto Taparelli como Liberatore y Carlo Curci, no fueron vistos con buenos ojos por sus superiores. No fue sino hasta después de la muerte del padre Roothaan en mayo de 1853, cuando el equipo de redactores de la revista *Civiltà Cattolica* se lanzó públicamente a la defensa de la filosofía de Santo Tomás. Sobre Taparelli: SCHMIDINGER, H. “El debate...,” p. 69-71. SCHMIDINGER, Heinrich M. “Centros tomistas...,” p. 104-111; JACQUIN, Robert. *Taparelli*. Paris, 1943; JACQUIN, R. “Taparelli et le néothomisme”. *Aquinas*. V, 1962, p. 427-430. McCool afirma que: “El postulado de Taparelli de que la doctrina de Santo Tomás fuera restaurada como principio de unidad en la enseñanza de la Compañía de Jesús fue adoptado por su Congregación General en 1854. En 1858, Liberatore, Taparelli, Sordí, Curci, y Kleutgen prepararon un *Ordinatio Studiorum* que incorporaba sus ideas, y que el general de la orden, Peter Beckx, hizo obligatorio para la Compañía. El poder fue usado, por cierto, y continuaría siéndolo, tanto al interior de la Compañía como, después de la Encíclica *Aeterni Patris*, en la Iglesia universal”. MCCOOL, G. *Nineteenth-Century Scholasticism...*, p. 137. Por su parte, Thibault señala que este cambio paulatino de actitud en la Compañía se debió a su prudencia inicial, pues recién restablecida en 1814, sus directores temían ser de nuevo acusados de peligro político para las monarquías europeas, pero el tomismo habría ido mostrándose entre algunos de ellos, Taparelli y amigos, como la teoría política más eficaz para reconstruir el poder pontifical en las nuevas condiciones. Cfr., THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 45, 102 ss.

⁹⁷ *Civiltà Cattolica*. Serie II, Vol. III, p. 265-287.

⁹⁸ Cfr., PELZER, A. “Les initiateurs italiens du Néo-thomisme...,” p. 242; AUBERT, R. “Le contexte historique...,” p. 26, 29; FORMENT, E. “Los fundadores de la *Civiltà Cattolica...*,” p. 443.

pasar de la filosofía moderna al tomismo. Piénsese en Liberatore y Taparelli d'Azeglio. Los dos estuvieron mucho tiempo bajo la influencia de Cousin. Taparelli, además, durante un tiempo (lo mismo que Curci), esperó mucho de Gioberti. Consideró sus ideas políticas perfectamente conciliables con las ideas de los Papas en materia de política religiosa. Es interesante luego su polémica con Montalembert. Finalmente, sabemos que P. Gallupi era leído entre los jóvenes jesuitas de Nápoles. Todo esto no excusa sin embargo, de que las circunstancias cambiaran drásticamente, de que Taparelli, por ejemplo, abandonara en sus publicaciones posteriores muchos enfoques positivos de su gran *Saggio* y los sacrificara a las instrucciones pontificias,⁹⁹ de que Liberatore de repente no quisiera saber nada de sus comienzos filosóficos, y de que una serie de neoescolásticos (el mejor ejemplo: Cornoldi) se hicieran tomistas no tanto por convicción objetiva, sino sencillamente porque el tomismo les prometía seguridad en el caos de la época e integridad frente a las autoridades religiosas [según el estudio citado de Malusa. O.S]. A pesar de todo, es importante diferenciar aquí. Al menos desde el punto de vista biográfico, no sólo se dieron relaciones incómodas con el pensamiento moderno. Se haría bien, por lo tanto, si se investigara caso por caso, cómo y por qué se hizo tomista uno u otro pensador. Sólo entonces se le podrá apreciar en lo justo filosóficamente”.¹⁰⁰

¿No nos sentimos atrapados de nuevo en otra vuelta del laberinto?

B. Al origen del origen : ¿autodidaxia o influencia?

Veamos ahora la discusión sobre el origen del neotomismo italiano, que Composta convoca para probar el carácter “espontáneo” del movimiento neotomista. En efecto, allí aparece una “tesis clásica” que sostiene que su primer centro debió ser el Seminario episcopal de Piacenza y cuyo pionero, el canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824), se habría inspirado en una doble fuente : la *Summa Philosophiae* de Salvatore Roselli (1722-1784) y la enseñanza del jesuita español Baltasar Masdeu (1741-1820).¹⁰¹ Buzzetti habría influenciado a su vez a los tres hermanos Sordi -jesuitas-, Joseph (?), Serafino (1793-

⁹⁹ Esto se puede decir sobre todo de los artículos de la *Civiltà Cattolica*, coleccionados en *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*. Roma, 1854.

¹⁰⁰ SCHMIDINGER, H. M. “Centros tomistas...,” p. 118-119. ¿No parece estar escuchando aquí los ecos de nuestra Fábula colonial, cuando Duquesne denunciaba como motivos de las rencillas las mezquinades de los filósofos “más celosos del peripato que de la caridad Cristiana, y más atentos a las conveniencias de su escuela que a las de la República”?

¹⁰¹ El curso de Buzzetti se titulaba “Institutiones Sanae -Philosophiae juxta- Divi Thomae atque Aristotelis inconcusa Dogmata a Vincentio Buzzeti Cathedralis nostrae - Placentiae Theologo et in eiusdem - Urbis Seminario Dogmaticae - Theologiae Lectore - comparatae - necnon a D. Angelo Testa Theologiae - sacrae Doctore adauctare et traditae; manuscrito que debió ser utilizado hacia los años 1830 y 1831. Constaba de tres volúmenes que “contienen respectivamente la Lógica y la Metafísica general (314 p.), la Psicología (300 p.), la Física, y la Cosmología y la Ética (257 p.)”. Se echa de menos la Teodicea. Cfr., PELZER, A. “Les initiateurs italiens ...”, *op. cit.*, p. 231. Batllori ha establecido que Masdeu no fue maestro directo de Buzzetti, pero lo fue indirectamente a través de sus obras. Cfr., BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana...*, p. 447.

1865) y Domenico (1790-1880), y éstos luego enseñaron a Taparelli, Liberatore y Curci.¹⁰² Es la tesis que Rolandetti denominó de Masново-Fermi-Dezza-Narciso.¹⁰³

Una segunda tesis, o línea -según Rolandetti- sostenida por Fabro-Rossi-Masi-Pelzer, sostiene que el primer centro neotomista fue el Collegio Alberoni de Piacenza, dirigido por los lazaristas (Congregación de la Misión de San Vicente de Paúl), donde Buzzetti había estudiado, y donde ya se enseñaba la escolástica desde fines del siglo XVIII. Según Schmidinger, estas nuevas investigaciones -a las que Schmidinger añade las de Narciso (de nuevo!), Orlando, Stella, Naddeo y otros-¹⁰⁴ han rebatido la teoría de Masново y Fermi, “porque se quiso encontrar a toda costa un único lugar de origen de la neoescolástica, y luego explicar todo el resto de la historia, y siguiendo un único hilo [...] cuando en realidad fue más compleja y con más ramificaciones”.¹⁰⁵ En efecto, en el curso de las investigaciones se ha relevado la existencia de otros centros, como Nápoles (los dominicos y Sanseverino) o Roma (los dominicos), restando protagonismo a Buzzetti y a Masdeu,¹⁰⁶ revisando la relación de los Sordi con Buzzetti, y relacionando

¹⁰² A partir del texto clásico de Masново se reconocen tres generaciones de neotomistas: la primera compuesta por Taparelli, Sordi y Sanseverino; una segunda representada por Kleutgen y Liberatore, y una tercera en la que figuran pensadores como Zigliara, Talamo, Mazzella, Billot, Satolli y Cornoldi. Cfr., BERGAMASCHI, G. *Padre Gioacchino Ventura...*, p. 57, nota 1.

¹⁰³ ROLANDETTI, Vittorio; VILLA, Nereo. “Da Buzzetti (1777-1824) all’ “*Æterni Patris*”...”, Vol. II, p. 218-247. Según este autor, ha sido sostenida en: MASNOVO, Amato. *Il Neotomismo in Italia*. Milano; Vita et Pensiero, 1923; FERMI, Alfonso. *Vicenzo Benedetto Buzzetti e la filosofia in Piacenza durante i decenni dei suo sviluppo filosofico (1793-1824)*. Piacenza, 1923; FERMI, A. *Le vicende del pensiero tomistico nel Seminario Vescovile di Piacenza* Piacenza; 1926; FERMI, A. *Mons. Antonio Ranza, filosofo, teologo, Vescovo de Piacenza (1801-1875)* 2 V., Piacenza, 1956; FERMI, A. *Origine del tomismo Piacentino nel primo '800*. Seminario Vescovile, Piacenza, 1959; DEZZA, Paolo. *Alle origini del neotomismo*. Milano, Fratelli Bocca, 1940; NARCISO, Enrico Ignacio. *La “Summa Philosophiae” di Salvatore Roselli...*, 1966.

¹⁰⁴ Cfr., ROSSI, Giovanni Felice; C.M. *Le origini di neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni*. Piacenza, Collegio Alberoni, 1957, 51 p.; ROSSI, G. *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*. Piacenza, 1959; ROSSI, G. “Importancia del Colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo”. En: CORETH, E., *op. cit.*, T II, p. 79-100; Cornelio FABRO. “Neoscolastica e Neotomismo”. En: C. Fabro. (ed.) *Storia della filosofia*. Roma, Coletti, 1954, p. 857-866; PELZER, A. “Les initiateurs italiens...,” p. 230-254.

¹⁰⁵ SCHMIDINGER, H. “El debate...,” p. 73.

¹⁰⁶ Sobre los tres hermanos Masdeu, y en particular sobre Baltasar, ver: BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana...*, esp. cap. 20: “Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano”, p. 437-474. Allí describe, con un solo trazo insuperable, lo complejo de la situación filosófica que tratamos de ubicar acá: “Hay que recordar que la España filosófica del siglo XVIII no presenta en modo alguno uniformidad de pensamiento. Y la diversidad no aparece solamente entre región y región y entre las diversas órdenes religiosas: en una misma región y, dentro de ella, en una misma orden, se ofrecen los contrastes más insospechados. En general, en la primera mitad del siglo, mientras las generaciones conectadas con la cultura de los últimos Austrias permanecen aferradas a un escolasticismo decadentemente barroco, las nuevas promociones pugnan por introducir la *nueva filosofía*; unas veces se limitan a insertar en los programas nuevas tesis de física, sin cuidarse de su conexión con los restantes tratados filosóficos, que continúan viviendo del escolasticismo tradicional; pero otras suponen ya un abandono —y aun un escarnio— de la escolástica, para sustituirla por el cartesianismo, el gassendismo, el lockianismo, el newtonismo, el leibnizianismo, como sistemas filosóficos, rechazando por inútil y

también al napolitano Sanseverino con los jesuitas. Pero si de este lado se han ampliado los conocimientos, de otro lado, un nuevo impase, de apariencia banal, ha surgido: en la discusión sobre el rol jugado en la restauración por una u otra institución en Piacenza, el punto crucial ha venido a ser si Buzzetti redescubrió el tomismo como autodidacta, o si lo aprendió de sus profesores lazaristas en el Colegio Alberoni, con lo cual el honor de la precedencia pasaría a éstos. Pues bien, el jesuita Batllori reseña este debate, mostrando la unilateralidad de cada uno de los bandos: “Rossi destaca los puntos donde los profesores del Colegio seguían a Santo Tomás, y minimiza aquellos en que se alejaban de él, mientras que Fermi, al contrario, examina a fondo las posiciones doctrinales de los profesores alberonianos que se separaban del tomismo y deja de lado las tesis donde los tomistas puros y los alberonianos coinciden”.¹⁰⁷

Aunque Batllori tiende a dar razón a los defensores de Buzzetti (“su tomismo no pudo nacer del escolasticismo ecléctico de Masdeu ni mucho menos de la filosofía más ecléctica y menos escolástica enseñada en el Alberoni”)¹⁰⁸ en su juicio, retomado por Aubert, me interesa mostrar el punto límite de la argumentación: se trata del famoso término que no cesa de acecharnos desde la primera línea: el *eclecticismo*. Recapitula Aubert el debate así:

“parece que en el estado actual de la investigación, se debe reconocer que, en esta controversia, como es frecuente, no se ha distinguido lo suficiente entre *escolástica* y *tomismo*. En muchos puntos importantes, la enseñanza del colegio Alberoni se apartaba del tomismo puro. Ciertamente, se inspiraba en una medida no despreciable de las tesis fundamentales de la escolástica, a diferencia de numerosos centros de enseñanza mucho más influenciados por la filosofía de los siglos XVII y XVIII; pero esta orientación general no puede bastar, ella sola, para explicar el tomismo, verdadero, de Buzzetti; aunque ella pudo contribuirle de modo indirecto, como pudo contribuir también la enseñanza de un antiguo jesuita español de orientación suareciana, Baltasar Masdeu [...] Pero es sobre todo por sus lecturas personales que [Buzzetti] se convenció poco a poco de que Santo Tomás debía tener razón en muchos puntos esenciales. Hoy parece probado en particular, que la *Summa Philosophiae* del P. Roselli, que era bien conocido en Piacenza, lo había influenciado de modo marcado, en particular en lo que

antiguada toda especulación metafísica no tratada por esos nuevos sistemas”. BATLLORI, M., *op. cit.*, p. 442-443.

¹⁰⁷ BATLLORI, Miguel. *Archivum historicum societatis Iesu*. T. XXIX, n° 57-58, (1960), p. 184. Rolandetti, en 1981, sostiene una revalidación de la tesis de Masdeu, reivindicando la prioridad del Seminario Piacentino sobre el Colegio Alberoni, pues “el renacimiento neotomista, situado entre el fin del 700 e inicios del 1800, halla su sede natural en el Seminario episcopal de Piacenza, y no [en el Alberoni] donde se habían infiltrado componentes de derivación sistematista, o al menos, ecléctico wolfiana”. ROLANDETTI, V. “Da Buzzetti...”, p. 243.

¹⁰⁸ *Ibid.*, citado por ROLANDETTI, V., *op. cit.*, p. 227. El manual acusado es el *Institutiones philosophicae* de Kaspar Sagner -arriba citado-, con comentarios por Francesco Grassi; C.M. (1715-1773), profesor del Alberoni, texto conocido como el Sagner-Grassi.

concierno a la Psicología, según ha puesto en evidencia el trabajo del P. E. I. Narciso”.¹⁰⁹

Pero henos aquí, lanzados de nuevo en el laberinto de la Querella de los Textos...: sobre la *Summa* de Rosselli, recordémoslo, “las opiniones están divididas...”, y sobre los manuales usados en el colegio Alberoni -en particular el arriba citado de Sagner señalado como ecléctico en la línea de Wolf, Locke y Condillac-, Rossi ha respondido en un artículo de 1988, que el tomismo de estos manuales iba en el sentido de la encíclica *Aeterni Patris*: “*Vetera novis augere*”, un tomismo que perfecciona lo viejo con lo nuevo.¹¹⁰ Y citando a su correligionario Giorgio Stella, relanza el problema crucial... e insoluble, pues, lejos de ser una disputa por el pequeño orgullo de una congregación o de una localidad, compromete la lectura total de las diferencias entre escolástica y neotomismo:

“Sagner no puede ser llamado realmente tomista. Fue simplemente un escolástico ecléctico...De todas formas, su eclecticismo no debe confundirse con sincretismo; y la razón es que toma todo el conjunto de sus temas de la *Philosophia perennis*...Esto lo confirman particularmente sus comentadores [...] Los comentadores [de Sagner, o sea Grassi y otros lazaristas. O.S.] intentan completar los diversos pasajes, e incluso en un caso dado, corregirlos. Esto lo hacen casi exclusivamente haciendo referencia a los de

¹⁰⁹ AUBERT, R. “Le contexte historique...,” p. 23-24. Sobre los diferentes sentidos de los términos, Cfr., SCHMIDINGER, Heinrich. “‘Escolástica’ y ‘Neoescolástica’: historia de dos conceptos”. En: CORETH, E., *op. cit.*, p. 23-50; ROLANDETTI, Vittorio; VILLA, Nereo. “Da Buzzetti (1777-1824) all’*‘Aeterni Patris’* (1879)”. En: *L’Enciclica Aeterni Patris Significato e preparazione...*, V. II, p. 218-247. En otro lugar, Aubert presenta así la relación entre neoescolástica, neotomismo y eclecticismo: “La neoescolástica, no es, a pesar de todo, el neotomismo, pues la mayor parte de los neoescolásticos del siglo XIX, *sobre todo antes de 1870*, son eclécticos. Están influenciados, ya sea -en España en especial, pero no únicamente- por la corriente suareciana, ya sea -en particular en Francia y en Italia- por la corriente cartesiana; o todavía por ciertas corrientes ontologistas, especialmente en los medios rosminianos. Se trata para ellos, de un retorno a la filosofía de la Edad Media repensada y revisada por los filósofos de los siglos XVI o XVII. Había un medio donde el tomismo continuaba siendo transmitido con mayor pureza, aunque de modo un poco soso y a menudo esclerotizado: era la familia religiosa de Santo Tomás, la orden dominicana, pero en ese momento su proyección hacia el exterior no era muy grande...” AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 4.

¹¹⁰ ROSSI, G. “Importancia del Colegio Alberoni...,” p. 84. Los jesuitas no escapan tampoco a la querella: “Hay que reconocer que los jesuitas (españoles de mediados del siglo XVIII) no se mostraron entonces tan fieles al suarismo como los dominicanos al tomismo. La nota característica de la filosofía jesuítica setecentista en toda Europa fue un eclecticismo de base suarista, pero con tendencia a completar las tesis tradicionales con los nuevos hallazgos de las ciencias físicas. Dentro de la provincia jesuítica de Aragón, [...] mientras en Valencia algunos padres [...] se mostraban francamente antiescolásticos, en Cataluña —y más particularmente en Cervera, [allí estudiará J. Balmes. O.S.] donde hubo cátedras de filosofía y teología tomista, escotista y suarista-, apenas superada la generación del padre Pedro Ferrussola, barroca y decadente aún en su filosofía, predominó un eclecticismo de buen tono, que pretendía, aun en las portadas de las obras, hacer gala a la vez de su veneración a los nombres consagrados de Santo Tomás y Suárez, y de sus ansias renovadoras orientadas en una doble, mancomunada, tendencia científica y humanista”. BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana...*, p. 444.

S. Tomás. Esto significa que en todas las anotaciones se manifiesta la actitud intelectual tomista de los lazaristas”.¹¹¹

Círculo vicioso, punto ciego, línea de fuga u horizonte que retrocede, ¿dónde hallar el último criterio para determinar cuál es el “pensamiento puro” y cuál es el “eclectico”? ¿O es que el mal eclecticismo es un sincretismo? ¿Y el buen eclecticismo es el que se hace “bajo el marco” de la filosofía perennis? Pero en cuestión de pureza, el tomismo - ni qué decirlo de la escolástica- lleva la palma en cuanto a fluidez de fronteras: Géry Prouvost lo presenta así en un libro cuyo expresivo título es *Tomás de Aquino y los tomismos*:

“Reconocer un tomista parecería fácil: es tomista aquel que reconoce en Tomás de Aquino una referencia privilegiada para su propia reflexión, sea ésta teológica o filosófica. Este signo de pertenencia así definido es totalmente exacto, pero permanece, después de todo, exterior al contenido de esta referencia privilegiada. La cuestión “qué es ser tomista?” implica otra: ¿cuáles son las tesis o posiciones de Tomás de Aquino que es esencial adoptar para ser tomista?. El problema que se plantea, en efecto, es que casi todas las tesis esenciales de Tomás fueron, en el curso de la historia, ya sea discutidas, ya ignoradas, por uno u otro “tomista”. Ya Godefroid de Fontaines († 1308) quien, por demás, no cesa de elogiar a Tomás, rechaza la tesis de la “composición real” entre la esencia y la existencia; Hervé de Nédellec († 1323), elegido Maestro general de la Orden Dominicana en 1318, autor de un *Correctorium* contra su colega Jacques de Metz, demasiado infiel a Tomás, no corrige menos, tesis como las de “el alma, forma substancial del cuerpo”, o la de la imposibilidad para el intelecto humano de conocer las substancias espirituales; Tomás de Vio -o cardenal Cayetano- († 1534), él también Maestro general de los Dominicos (1508-1518) y quien emprendió el Comentario exhaustivo de la Suma Teológica entre 1507 y 1522, ocultó, como lo ha mostrado Gilson, la doctrina del ser como *actus essendi* (acto de existencia) y llegó a dudar de la demostración de la inmortalidad del alma. Así mismo, en la historia contemporánea de los tomismos, los debates entre J. Maritain, E. Gilson, R. Garrigou-Lagrange, F. Van Steenberghen o A.-D. Sertillanges, prolongan, sobre numerosos puntos esenciales, esos *conflictos de interpretación*. Tales conflictos son cargados a menudo por las distintas tradiciones centradas en escuelas o en congregaciones: Piénsese en la adopción del tomismo por la Orden Dominicana desde fines del siglo XIII (aún si en su seno perduran otras corrientes -como la albertista- o divergencias de interpretación de Tomás). O bien, los grandes comentaristas carmelitas de la Universidad de Salamanca como Antonio de la Madre de Dios, quien se distinguía de los otros tomistas en que él consideraba el *intelligere* subsistente como “constitutivo formal” de la deidad; o aún más, la renovación de los estudios tomistas en el seno de la Compañía de Jesús, con Suárez (1548-1617); y todavía los comentaristas dominicanos Tomás de Vio (el cardenal Cayetano o Gaetano), Báñez († 1604); Juan de Santo Tomás († 1644). Las diversas expresiones desde fines del siglo XIX hasta la época contemporánea, deben ser también estudiadas tomando en cuenta las especificidades nacionales: en Polonia, en Bélgica, en Alemania, en Italia, en

¹¹¹ STELLA, Giorgio. *L'insegnamento filosofico dei Pretri de la Misione alle origini del Neotomismo*. Roma, 1967, p. 185 ss, cit. por ROSSI, G. “Importancia...,” p. 84.

Francia, *la recepción* de Tomás de Aquino revistió diferentes expresiones y orientaciones, a veces convergentes, a veces conflictuales y opuestas”.¹¹²

Recojo, de paso, este último llamado al estudio del neotomismo decimonónico desde la perspectiva de las particularidades nacionales, pero dejando aún en reserva para el siguiente párrafo la discusión sobre el método para abordar los “estudios de caso” como el presente. En cuanto al argumento de método, señalo que llegados a este punto -en donde la discusión sobre qué es la Tradición llega, si se me permite la metáfora, al nivel “molecular” o incluso “atómico” de las ideas- aparece claro que el problema del tratamiento de los datos depende por entero de las opciones teóricas y de los instrumentos del método hermenéutico que se esté utilizando: después de haber recurrido a grandes unidades de descripción -naciones como espíritu de época, cosmovisión, o mentalidad- se ha ido imponiendo la necesidad de constituir unidades de análisis cada vez más pequeñas, como lo son las ciencias, las disciplinas, las teorías o las escuelas, hasta terminar por aislar pequeños conjuntos de ideas alrededor de un tema -bloques conceptuales, arquitecturas nocionales, campos semánticos-. Pues bien, cuando parece haberse llegado a la unidad mínima divisible, donde se pretende descubrir los mecanismos profundos de las continuidades y las rupturas en las ideas, algo se escapa y la explicación empieza a girar sobre sí misma. Al pretender resolverla ascendiendo hasta los orígenes de la doctrina, hacia las ideas originales y originarias, la aporía alcanza allí su paroxismo: en la literatura antitomista es conocida la tesis del reputado científico católico Pierre Duhem quien, a contrapelo de lo que sostenía la ortodoxia neoescolástica, señaló que la filosofía de Santo Tomás era ya, ella misma, un eclecticismo sin unidad:

“Parecido al niño que busca juntar los pedazos dispersos de un rompecabezas, Tomás de Aquino yuxtapone los fragmentos que extrae del peripatetismo y de todos los neoplatonismos, convencido de que esos trozos, tan diversos en figura y color, terminarán por producir un cuadro armonioso, una imagen filosófica del dogma católico. [...] La vasta composición elaborada por Tomás de Aquino se muestra a nosotros como un mosaico donde se yuxtaponen, netamente reconocibles y distintas unas de otras, una multitud de piezas prestadas a todas las filosofías del paganismo helénico, del cristianismo patristico, del islamismo y del judaísmo. El Tomismo no es

¹¹² PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris, Les éditions du Cerf, 1996, p. 9-10. Hay aún otra crítica gilsoniana a la teología neotomista, que agrega complejidad al tema de la “pureza”, y que refuerza la decisión metodológica de recomenzar la exploración a partir del contexto contemporáneo de las ideas: los neotomistas, para él, habrían perdido el verdadero concepto tomasiano de Dios: “...muchos tomistas de esa época [comienzos del siglo XX] eran en realidad suarecianos. Tal como lo concebían, Dios no tenía la inmutabilidad dinámica de un *acto de ser*, sino aquella toda estática, de una esencia cuya perfección consiste solo en permanecer eternamente lo que ella es. Para aquellos a quienes satisface una teología tal, la menor alusión a un dinamismo interior a la divinidad era ya sospechosa. Perdiendo el Dios de Santo Tomás, habían también perdido la perfecta libertad de lenguaje de la cual él usa, cuando lo hace para no dejar perecer ninguna verdad. Porque Dios es inmóvil, como dice Malaquías (3,6): “Yo soy el Señor y yo no cambio”, pero Dios es también descrito en la Escritura como movimiento, según la palabra que dice la Sabiduría “que ella es más móvil que todo lo que se mueve, alcanzando todo lugar a causa de su movilidad” (Sap. 7, 24). GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 168.

una doctrina, es una aspiración y una tendencia, no es una síntesis, sino un deseo de síntesis”.¹¹³

Y ya veremos, a propósito de la Encíclica, cómo se hizo evidente que tal unidad en el origen tampoco era postulable para la escolástica medieval misma. Menos posible aún, descender en sentido del porvenir, juzgando sobre la pureza o impureza de un sistema de ideas en el pasado a partir de su “estado actual” o por advenir. En este caso opuesto se puede situar el análisis de McCool -muy lúcido por demás en otros aspectos- quien insiste en que hay una evolución reciente e interna al tomismo que llevó a “un redescubrimiento y desarrollo sistemático de las posibilidades genuinas del pensamiento mismo del Doctor Angélico”.¹¹⁴ De nuevo estamos en el laberinto, pues si tal relectura de Tomás es un dato empírico, se sigue interpretando desde un método teleológico: en este caso, los modernos puros serían quienes habrían tenido por fin acceso al pensamiento auténtico de Tomás. Así, McCool puede sostener que por una especie de ironía poética de la historia

“a pesar de las limitaciones e imprecisiones de su comprensión del pensamiento del santo, la vigorosa confianza que los pioneros neotomistas pusieron en la sana y fecunda epistemología y metafísica del Doctor Angélico, se mostrarían ampliamente justificadas. [...] Sin *Aeterni Patris*, el siglo XX no hubiera sido la era de Rousselot, Mercier, de Raeymaecker, Grabmann, Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Journet, de Lubac, Bouillard, Rahner y Lonergan”.¹¹⁵

A mi modo de ver, lo que está aquí en juego son los límites de cierto tipo de método en historia de las ideas, es allí donde hay que ir a buscar las causas del impasse: nociones como la de *autodidaxia* (que sugiere una cierta generación espontánea de las ideas, o bien una “reconexión automática” con la pureza de la tradición), o como la de *influencia* (¿de cuál parte, de qué teoría, sobre cuál parte de qué otra teoría?), no permiten mantener la coherencia del análisis en una misma escala, o aclarar cuando se pasa a otra escala: la noción de *influencia* en historia de las ideas provee más bien una metáfora que conecta y desconecta niveles distintos con cierta arbitrariedad (a veces se está en la “cosmovisión”, luego se salta al nivel una “idea”, luego se pasa a la “obra de un autor” y se termina por situarse a nivel de “escuelas de pensamiento”). Para no perderse en ese movimiento, se crea la ilusión, bien de un origen común y puro, o de un término futuro

¹¹³ DUHEM, Pierre. *Le système du Monde*. Paris, 1917, Vol. V, p. 569-570. Esta acusación fue centro de otra polémica: retomada por otro erudito antitomista, ROUGIER, Louis (*La scolastique et le Thomisme*. Paris, Gauthier-Villars, 1926, p. xxviii) fue combatida por el profesor de la Gregoriana Paulus GENY; S.J., en “La cohèrence de la synthèse thomiste”. En: *Xenia Thomistica. Divo Thomae doctori communis Ecclesiae occasione VI centenari*. Roma, Universidad Gregoriana, 1924, V. I, p. 105-125. [Los tres tomos de la *Xenia* son “la gran síntesis que corona la etapa formativa del neotomismo en los años 1920s” (LOBATO, A. “Tomismo y antitomismo...”, p. 105)]. Desde el punto de vista que acá me ocupa, hay que señalar que la Unidad Racional e Institucional (o su falta) es la preocupación central de la intelectualidad neotomista -y de la autoridad eclesiástica- desde mediados del siglo XIX: Este es el hilo conductor de: MCCOOL, G.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism. The search for a Unitary Method*.

¹¹⁴ MCCOOL, G., *op. cit.*, p. 235.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 236.

donde el sentido no desarrollado haría eclosión final y acabada. Pero este esquema de “una sucesión, y de una sucesión que no adquiere sentido sino en relación a un momento privilegiado”,¹¹⁶ ya lo hemos visto, nos aboca a una progresión al infinito, cuando no a un círculo vicioso, y en todo caso, es impotente para dar cuenta de la diversidad de líneas y de redes que forman la tela de fondo de todas estas querellas y laberintos. Provoust mismo propone, en primer lugar, adoptar un criterio de inclusión histórico -no doctrinal- para decidir quién pueda o deba ser tenido como tomista:

“Colocando en plural la noción de tomismo, deseamos expresar justamente lo que Gilson subrayaba ya -sin duda con una punta de ironía- es decir que la noción de tomismo es en sí misma analógica. Podemos con ello integrar en la historia de los tomismos *a todos aquellos que fueron considerados como tales*, incluso aún cuando la encuesta histórica pueda demostrar que elaboraron un pensamiento irreductible al de Tomás”.¹¹⁷

Y en segundo lugar, para tratar de combatir ese círculo vicioso de la búsqueda de los orígenes, propone recurrir una teoría de la recepción que usa la idea de “círculo hermenéutico” inserta en un cierto “método de inmanencia”:

“La recepción de Tomás de Aquino, que se renueva y *recomienza* en cada generación, está determinada por las expectativas con las cuales el lector aborda este texto y que hacen de su comprensión ya una interpretación. (...) Esta interpretación proviene siempre de una *épistémè*, de un contexto filosófico-histórico a la vez preciso y cambiante que necesita responder, a nombre de Tomás, a los principales desafíos de una época”.¹¹⁸

Por ahora, baste proponer al menos un cambio en la dirección de análisis: en lugar de continuar excavando en “la dirección vertical”, la sucesión del origen y el fin, se puede explorar “la dirección horizontal” de la contemporaneidad, la copresencia histórica de bloques nocionales: el plano de las interrelaciones que se producen en la

¹¹⁶ “La cuestión es saber si es posible realmente proponer, con fundamento, un perspectiva capaz de totalizar efectivamente toda la historia de la filosofía, o si es necesario aceptar la diversidad y las diferencias como consecuencias inevitables de la contingencia de nuestro pensamiento. La puesta en duda de la posibilidad de una totalización no implica, de ningún modo, la adopción de un punto de vista relativista. Ella implica solamente el reconocimiento de ciertos límites de la razón y el rechazo de una actitud intelectual, que, de una manera o de otra, creería poderse colocar en el punto de vista del absoluto”. LADRIERE, Jean. “La situation actuelle de la philosophie et la pensée de saint Thomas”. En: *Tomasso d’Aquino nel I Centenario dell’Enciclica...*, p. 81-82.

¹¹⁷ PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 71, nota 2.

¹¹⁸ PROUVOST, G. *Thomas d’Aquin et les thomismes...*, p. 14. Esta noción de epistémè remite claramente al concepto propuesto por FOUCAULT, Michel en *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1968 [versión castellana de Elsa Frost, Barcelona, Siglo XXI, 1981¹²], y en *L’archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969 [traducción castellana de Aurelio Garzón, Barcelona, Siglo XXI, 1978⁵]. 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 las interrelaciones de 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.

coexistencia y la simultaneidad entre enunciados, sobre todo en conjuntos estructurados de enunciados, de procedencia heterogénea.¹¹⁹ Se trataría de ensayar como punto de partida, y sólo como eso, un *análisis sincrónico*, si usamos la jerga del análisis estructural: en lugar de comenzar por buscar aguas arriba la teoría primigenia, más bien identificar cuáles fueron las matrices conceptuales que coexistieron en un cierto estrato histórico y detectar las rejillas de lectura -de método- que fueron construidas a partir de tales matrices: *partir* entonces haciendo una especie de corte o de recorrido transversal para leer un texto -por ejemplo un manual de filosofía neotomista- en su intertextualidad, es decir en el “diálogo” que éste establece con los elementos discursivos y no discursivos que le fueron contemporáneos. Baste por ahora esta indicación de método, que habremos de ir refinando a medida que la pongamos en relación con el conflicto de interpretaciones sobre “los centros de difusión del neotomismo”.

C. “Dos polos de difusión del neotomismo”

En la caracterización de la tesis de la “revolución cultural” según Composta, hay aún otro elemento que nos aboca a una nueva faceta de la Querella: la historiografía que sostiene la disminución del rol del tomismo antes de León XIII -argumenta este autor- se ha hecho además en función de otro supuesto. Citando a De Raeymaeker, denuncia su idea de que

“la restauración tomista (inicia) solamente durante la última década del siglo XIX, por obra de Desiderio Mercier, [en Lovaina]. “Desde 1900, -cita Composta- las defensas

¹¹⁹ Jean Ladrière, a propósito de la actualidad e historicidad del pensamiento de Santo Tomás, hace una potente reflexión sobre la posibilidad de pensar 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 [...] Si no tiene caso sostener una interpretación lineal de la historia de la filosofía, refiriendo cada momento sea a un principio (arké) o sea a un fin (télós), es necesario concebirla como una totalidad orgánica cuyos momentos no tienen sino una independencia relativa y se reinterpretan mutuamente a medida que se descubren. Hay pues una profundidad histórica que se debe tener en cuenta, pero su sentido es el de insertar cada sistema en esa red de relaciones que lo sitúa en contacto con todos los otros y en relación al espacio todo del cuestionamiento filosófico. Si se comprende de esta manera la historicidad de la filosofía, seremos conducidos de modo natural a reconocer que todo sistema es por esencia siempre actual, y que su significación se descubre cada vez mejor a medida que se manifiestan los efectos de contraste o de complementariedad a que dan lugar sus relaciones con otros sistemas”. LADRIERE, Jean. “La situation actuelle...” p. 82, 85-86.

estaban rotas, y tanto en Alemania como en París, el mundo universitario había reconocido la obra de Mercier y la tenía en seria consideración”.¹²⁰

En efecto, vista y presentada de este modo esquemático, esta tesis es la clara expresión -históricamente discutible- de otro debate mayor involucrado en la tesis de Aubert, el de los llamados “dos polos de la restauración neotomista, Roma y Lovaina”, tesis que había sido relanzada en su trabajo de 1961, al hacer un balance histórico de “la primera oleada neotomista”, la de “los profesores romanos”:¹²¹

“La impresión de conjunto es que el tomismo que se había desarrollado alrededor de las universidades romanas durante el cuarto de siglo que siguió a la *Aeterni Patris* fue de calidad inferior a aquel se puede hallar en la generación precedente, en un Liberatore o un Sanseverino. Una excepción, y notable, es Billot, pero se trata de un teólogo. Del lado de los filósofos, ningún nombre ha sobrevivido, y he ahí una indicación objetiva del carácter insuficiente de la obra realizada. Es a partir de otro centro que el neotomismo lanzado por León XIII, iría a conquistar la audiencia del público filosófico y del mundo cultivado: la obra de monseñor Mercier y el Instituto Superior de filosofía de Lovaina”.¹²²

He dicho relanzada, pues la distinción subyacente entre un “tomismo romano” y un “tomismo lovanista” viene desde muy atrás, y no involucra solamente el celo entre dos instituciones, sino una Querrela de fondo inaugurada en 1902, en un folleto que contó con la aprobación indirecta de Mercier, y que es una de las fuentes de las anotaciones críticas de Aubert.¹²³ En efecto, el folleto de Besse divulga desde comienzos del siglo XX la idea de que el movimiento neotomista se había expandido a partir de dos centros, Roma y Lovaina, los cuales, asimismo, representaban sendas líneas divergentes. Una, el tomismo romano, llamado “*paleotomismo*” -la expresión parece proceder del propio Mercier- la otra, el *neotomismo* o “tomismo lovanista”.¹²⁴

¹²⁰ DE RAEYMAEKER, L., *op. cit.*, p. 664, 671, cit. por COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 11.

¹²¹ AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 29.

¹²² *Ibid.*, p. 41-42. Valga el matiz que Aubert se apresura a hacer: “Se ha utilizado a veces para designar a estos tomistas romanos del tiempo de León XIII la expresión “la escuela romana”. [...] En realidad, ellos no forman una “escuela” en el sentido estricto del término: había varios grupos, el del P. Cornoldi, el de la Gregoriana, el de la Propaganda y del Apolinario, independientes unos de otros, buscando en direcciones a veces ligeramente diferentes. Sin embargo, había entre la mayoría de ellos, preocupaciones, puntos de vista y actitudes bastante parecidas, que autorizan a abstraer ciertas líneas generales para tratar de caracterizar sus esfuerzos y el espíritu que les inspiraba”. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 87, nota 56.

¹²³ 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. Besse, dice Aubert, “había presentado su texto, antes de publicarlo, a monseñor Mercier, quien encargó la revisión a uno de sus alumnos, el padre A. Pelzer (Dato comunicado por Pelzer mismo) [a Aubert. O. S.]”. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 87-88, nota 60.

¹²⁴ “Frente a los partidarios de un paleotomismo, la obra de monseñor Mercier se abre como una reacción vigorosa contra un formalismo rígido y anticientífico. Y es por ello que él hace renacer la verdadera tradición aristotélica y tomista, universalmente ignorada”. BESSE, C., *op. cit.*, p. 60. Ver, sobre la autoría del término por Mercier, GARDEIL, H. D. *L'oeuvre philosophique de Père Ambroise Gardeil*. Le

La tensión por parte y parte, es de vieja data: la Universidad de Lovaina, fundada en 1425, y cerrada durante el período revolucionario de 1789, fue restablecida en 1834 por los obispos belgas,

“para asegurarse el mantenimiento de una elite católica en el seno de las carreras liberales, sobre las cuales está centrada la sociedad burguesa del siglo XIX [...] (La universidad es) otro fruto de la libertad de enseñanza, del cual, a pesar del deseo de Roma, se rehusa hacer una institución pontifical con la esperanza de calmar las aprensiones de los liberales”.¹²⁵

Por otra parte, yo diría incluso que esta “polaridad” estaba ya inscrita en el proyecto mismo de León XIII: si se me permite hablar en términos narrativos, podría decir que la gran cita histórica que el pontífice convocaba, en cuanto a sistemas filosóficos, era entre Santo Tomás y Kant. Usando una frase un tanto publicitaria, diría que se trataba de poner frente a frente los “cuatro atributos trascendentales del ser” (lo Uno, lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello), pilares de la metafísica clásica, y las “cuatro preguntas trascendentales” con las que Kant sacudió las nociones de “Dios”, “Alma” y “Mundo”: “¿Qué podemos conocer?” (la epistemología), “¿Qué debemos hacer?” (la ética), “¿Qué nos es permitido esperar?” (la escatología), y la pregunta-síntesis “¿Qué es el hombre?”. Con ellas el sistema kantiano, al tiempo que fundaba la doctrina contemporánea de la ciencia, sometía a la sospecha crítica toda antropología realista o naturalista, y con ello, en primer término, la antropología filosófica católica de tradición aristotélico-escolástica: todo se jugaba ya en el cambio de sentido del término “trascendental”.¹²⁶

Saulchoir, 1954, p. 33, donde se cita un carta de Mercier a éste, de 7 de febrero de 1903. Cit. en: DONNEAUD, Henri. “Le renouveau Thomiste sous Léon XIII: critique historiographique”. En: Centre d’Études de Saulchoir. *Marie-Dominique Chenu- Moyen-Age et Modernité*. Paris, Cerf, 1997, p. 89. En sus textos académicos, Mercier prefiere usar el término de “dogmáticos exagerados”. Sobre el “paleotomismo y el neo-tomismo” como explicación de los conflictos y las tareas pendientes del tomismo hasta la actualidad: VAN STEENBERGHEN, Fernand. *Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd’hui?*. Conférence Albert-le-Grand, 1967, Montréal, Institut d’études médiévales/Paris, Librairie Vrin, 1967, 61 p.; VAN STEENBERGHEN, Fernand. “Comment être thomiste aujourd’hui?” *Revue philosophique de Louvain*, 1987, No. 85, p. 171-197.

¹²⁵ AUBERT, Roger. *150 ans de vie des Églises, 1830-1980*. Bruxelles, Paul Legrain, 1980, p. 14.

¹²⁶ KANT, Emmanuel. *La Crítica de la Razón Pura*. [Versión castellana, Madrid, Alfaguara, 1998]. No es por azar que hayan sido Spinoza, y sobre todo Kant (fautores de la unión del panteísmo y el racionalismo), los dos grandes fantasmas de los filósofos católicos del siglo XIX, y en particular de los que terminarían como neotomistas convencidos. No en balde Gaetano Sanseverino comenzó sus combates filosóficos en la revista *La Scienza e la Fede* que sostuvo entre 1843 y 1847, espacio donde dedicara una doble serie de artículos al examen detenido de las filosofías de Spinoza y de Kant. Ver el interesante artículo de monseñor SCANZILLO, Ciriaco y del profesor GIUSTINIANI, Pasquale, “Intorno alla nascita dello spirito moderno. Contributo di G. Sanseverino negli studi di Spinoza e Kant”. En: PIOLANTI, A. (ed.). *La Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione...*, p. 313-331.

Hacer pasar los atributos inmutables del Ser por las preguntas del criticismo trascendental sin perder lo propio del catolicismo ¿tarea imposible o desafío a la creatividad?: En todo caso el reto estaba tan claro para la intelectualidad católica, que tenemos allí el origen del interés personal del Papa Pecci en la fundación del Instituto Superior de Filosofía en la Universidad de Lovaina, tanto como de la dura oposición interna que el propio Mercier debió vencer, así en la misma universidad como en ciertos círculos romanos.¹²⁷ En efecto, en la elaboración del proyecto de creación de la cátedra de filosofía tomista en Lovaina se recomendaba que:

“El titular de la cátedra deberá ser a la vez un escolástico avisado y un hombre moderno. Será necesario que haya estudiado la filosofía de la Edad Media en sus fuentes y no en los manuales, y deberá conocer también la filosofía de Kant. Deberá seguir el desarrollo de las ciencias, de la psicofísica, de la microscopía celular. No se deberá limitar a hacer un curso, será necesario que publique, que entre en relación con los sabios de renombre, que forme sus alumnos en los trabajos escritos y en la publicación, que les haga redactar Memorias...”¹²⁸

Y a este perfil respondió con creces, el joven profesor Desiré Joseph Mercier, futuro cardenal y arzobispo de Malinas y primado de Bélgica (1851-1926).¹²⁹ La tarea de Mercier en este aspecto consistió en dos palabras, en la fundación, bajo los auspicios de León XIII, del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, el 8 de noviembre de 1889, a partir de una cátedra de filosofía tomista iniciada en 1882; en 1891 la apertura de un curso, y luego laboratorio -e instituto- de psicología experimental; y la creación en 1894 de la Revista Neoescolástica de Filosofía. Eventos que si concurren a la recuperación de la credibilidad científica de la intelectualidad católica en Bélgica y en el mundo occidental, fue gracias a la visión de León XIII que buscó apoyarse en el contexto pre-existente de la única universidad católica completa en la época; es decir, donde la facultad de teología estaba en contacto -diálogo y discusión- con la facultad de derecho, la de filosofía y letras, la de medicina y la de ciencias -mientras que en general en el mundo católico las ciencias religiosas tendían a mantener una existencia “aislada” o “incomunicada” en los seminarios o facultades de Teología-.¹³⁰ Lo cual tampoco fue garantía para evitar los conflictos: al contrario, el

¹²⁷ La obra clásica sobre esta historia es: DE RAEYMAEKER, L. *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain, I.S.P., 1952, completada en: AUBERT, R. “Desiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie”. En: *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avant-garde...*, p. 99-115.

¹²⁸ Informe redactado por monseñor Van Weddingen al rector de la Universidad, cit. por AUBERT, Roger. *Aspects divers...*, p. 90; DE RAEYMAEKER, L. *Le cardinal Mercier...*, p. 45.

¹²⁹ Sobre el futuro primado de Bélgica se hará copiosa mención a lo largo de este trabajo. Baste por ahora citar los tres trabajos de conjunto más recientes sobre él: 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; BOUDENS, Robrecht. *Two Cardinals: J. H. Newman/D.J. Mercier*. Leuven, Leuven University Press, 1995, 362 p.; BOILEAU, David A.; [AUBERT, Roger (intr.)] *Cardinal Mercier: A Memoir*, Herent: Peeters, 1996, 417 p.

¹³⁰ “...la escuela de Mercier, favorecida por las circunstancias que le posibilitaron el desarrollarse en un medio verdaderamente universitario y de aprovechar las primeras experiencias de los pioneros, logró

contacto con los saberes modernos produjo otro tipo de tensiones, procedentes de la necesidad de elegir entre unas ciencias u otras para la “defensa” o la “reconquista” católica de la sociedad.¹³¹

Este es el momento de señalar, por lo pronto a vuelapluma, que el “caso del neotomismo colombiano” en cabeza de su pionero, monseñor Rafael María Carrasquilla (1857-1930) -quien llegó a ser llamado, el “Balmes colombiano, pero las más de las veces, “el Mercier colombiano”- aparece como una “mezcla” -¿ecléctica? ¿sincrética? ¿conciliadora? ¿apologética? ¿publicitaria? ¿profunda? ¿manualesca?-, entre la ortodoxia de los “profesores romanos” y la “vanguardia de la escuela lovanista”. Ya tendremos espacio de ocuparnos de esta paradoja, y no por azar, pues ella es el origen de la complejidad que incitó esta investigación.

Pues bien, lejos de parecer cerrarse, este debate ha sido de nuevo retomado en 1997, desde el punto de vista metodológico, por el filósofo dominico H. Donneaud en un

desde los primeros años del siglo XIX, imponerse como un interlocutor válido con los cuales los filósofos de fuera, incluso no-católicos, aceptan discutir, si no de igual a igual, al menos de filósofo a filósofo”. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 77. Cfr., AUBERT, R. “Désiré Mercier et les débuts de l’Institut de Philosophie”. En: *Le cardinal Mercier (1851-1926)...*, p. 99-115.

¹³¹ “Es posible que hubiera sido de otra manera, si hubiesen existido contactos más estrechos entre la Facultad de Teología y el Instituto Superior de Filosofía, pero por razones personales -la fuerte personalidad de Mercier y sus iniciativas a veces invasoras no gustaban a todos-, y por razones de principio -la idea cara al rector, monseñor Abeloos, de que el verdadero terreno de la defensa católica en la época era el de la historia- [y la filología orientalista. O.S.], las relaciones fueron entonces muy frías y a veces bastante tensas entre los dos centros de estudios”. AUBERT, Roger. “Le grand tournant de la Faculté de Théologie de Louvain à la veille de 1900”. En: *Mélanges offerts à M. D. Chenu, maître en Théologie*. Paris, Vrin, 1967, p.109. En efecto, detrás de las disputas territoriales que causaba la creación de un Instituto de Filosofía separado de la Facultad de Filosofía, se situaba una polémica mayor sobre cuál sería el arma de lucha de la Iglesia en las ciencias; y los filólogos -con sus modernos métodos histórico-lingüísticos- veían con desconfianza un “retorno a la filosofía tomista”, aunque debieron aceptar finalmente el proyecto del Papa Philémon Colinet, filólogo orientalista, que hizo fuerte oposición al proyecto de Mercier, al punto de que le escribió, rompiendo sus relaciones: “Yo creo, en efecto, que el Papa piensa en la filosofía, y no piensa en la filología. Pero Usted tampoco piensa en ella, y esto es lo que me asombra, pues si Usted proyecta una escuela de filosofía científica que quiera alcanzar el gran objetivo, tiene que ver al mismo tiempo la importancia de la filología; el hecho de que usted no lo haga me inspira las más serias inquietudes, incluso para el futuro de su propia obra... En cuanto a los filólogos, es otra cosa. Hagamos un poco de historia [...] instruido por el profesor De Harlez, quien ha adquirido su experiencia a través de largos años de trabajo, habiéndola fecundado y ampliado por penosos viajes hechos al precio de los más grandes sacrificios, de esos vastos proyectos, pronto usted no querrá dejar sino lo mínimo: una subdivisión de sus materias filosóficas. Mucho me temo de haber sido a menudo importuno solicitándole transformar esta escuela, ante todo piadosa, en escuela científica destinada a levantar el prestigio intelectual del catolicismo, más aún, insistiendo en que usted tomase a cargo la causa de los nuestros filólogos, que en este sentido son tan importantes como las ramas filosóficas, y de los cuales puede esperarse un resultado mayor...” COLINET, Ph. [“Proyecto de carta de ruptura”]. Louvain, 28-04-1890. *Archives de l’Université catholique de Louvain. (A.U.C.L) Fonds I.S.P., portefeuille 3*. Se notará que es en el fondo el mismo reproche que en la Fábula de don Paparrucho, donde M. des Tourbillons había dirigido a los peripatéticos: preferir como arma apologética el silogismo y no las ciencias históricas.

coloquio sobre las relaciones entre “Edad Media y Modernidad”.¹³² Donneaud muestra que una “cartografía bipolar” acompañó casi desde su nacimiento la “descripción” de la restauración neotomista, visión que se fue acreditando en Europa hacia finales del siglo XIX. Lo que señala Donneaud es la necesidad de analizar las características “filosóficas” atribuidas a cada polo de esta “geo-política católica”, y mostrar la “operación historiográfica” -diría De Certeau- que está allí en juego.¹³³ En esta polaridad, el “tomismo romano” se distinguiría por cuatro caracteres:

a) un “teologismo” que no produjo una filosofía auténtica o pura, sino hecha con dependencia de fines teológicos, y en últimas, apologéticos. Dice Besse: “Más que un *sistema filosófico* en sentido estricto, en el cual un no-creyente pudiese entrar confiadamente, [los romanos] no han producido sino una amplia *apologética filosófica* de la Tradición”.¹³⁴

b) un “autoritarismo” que se apoyó tanto en los argumentos de autoridad filosófica como en las fórmulas hechas o dogmáticas, y finalmente fue sostenido e impuesto por el aparato de la jerarquía eclesial;

c) un “antimodernismo” cerval, que mantuvo una actitud negativa frente al pensamiento moderno, tanto en filosofía y en política, cuanto en las ciencias, y finalmente,

d) el “eclecticismo”, causa o efecto de lo anterior, ocasionó que el tomismo romano defendiera una postura que en el fondo no era tomista pura, sino que estaba aún contaminada por los sistemas de filosofía católica que desde fines del siglo XVIII habían intentado responder (errónea o insuficientemente) a la filosofía moderna: el tradicionalismo, el ontologismo y el cartesianismo; y que de algún modo habían sido desautorizados o condenados por Roma.

En conjunto -conclusión que coincide con la de Aubert- este tomismo no habría sido eficaz para salir de los medios católicos, incluso clericales, e impactar los medios intelectuales laicos y aún los no-creyentes.

Frente a ello, el tomismo de Lovaina, verdadero “*neo-tomismo*”, representaría la línea “abierta” o “progresista”,¹³⁵ caracterizada por:

¹³² DONNEAUD, Henri. “Le renouveau Thomiste...,” p. 89.

¹³³ Invoco aquí el proyecto de Michel De Certeau: “La operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* “científicas” y de una *escritura*. Este análisis de los supuestos previos de los que el discurso no habla, permitirá precisar las leyes silenciosas que organizan el espacio producido como texto. La escritura histórica se construye en función de una institución cuya organización pareciera invertir: ella obedece a reglas propias que piden ser examinadas por sí mismas”. DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1978, p. 64-65.

¹³⁴ BESSE, C., *op. cit.*, p. 27.

¹³⁵ Van Steenberghen clasifica como “tomistas abiertos al progreso” por “contagio con Lovaina”, a la escuela tomista de París fundada por monseñor d'Hulst; del padre Gemelli en Milán; la escuela

a) la defensa de la autonomía relativa del trabajo filosófico, el hacer una filosofía “por ella misma”, para evitar las acusaciones de manipulación apologética;

b) ser un “tomismo abierto”, es decir, aplicado no a la repetición de un sistema prefabricado, sino a “repensar los problemas” sobre la nueva base de los datos de las ciencias y la filosofía modernas;

c) una apertura radical a las exigencias múltiples del pensamiento moderno, lo cual implicaba la aplicación de los métodos histórico-críticos a la obra de Santo Tomás y un “conocimiento profundo, sincero y de primera mano” de las filosofías contemporáneas para poder confrontarlas desde el interior mismo de sus problematizaciones, más un contacto estrecho con las ciencias experimentales, para extraer de ellas los datos que apuntalasen la elaboración de la síntesis filosófica.

d) esta apertura le permitió ser finalmente fiel, mucho más “al espíritu”, que a “la letra” de los textos de Santo Tomás.

Esta “cartografía bipolar” escueta ha dado pie a modificaciones y “precisiones”, como la intentada por F. Beretta a propósito de la *Revue Thomiste* de los dominicanos franceses. Beretta parte de reconocer dos polos -fundados en la tensión filosofía/apologética-: el uno, un “tomismo tradicionalista” (que toma la doctrina de Tomás como “bastión de la fe”, un patrimonio ya hecho que debe ser transmitido tal cual), y se “autoproclama como *la filosofía católica*”; en este marco, cuyo exponente ejemplar sería Cornoldi, “se trata a lo más de mostrar la concordancia de la doctrina de Santo Tomás con los resultados de las ciencias experimentales”.¹³⁶ En su seno, dice Beretta,

“existe una corriente menos integrista, que concibe la posibilidad de un cierto diálogo entre la doctrina del Doctor Angélico, que puede ser adaptada y desarrollada en ciertos puntos, y las ciencias modernas, que reciben un impulso de los principios católicos. Se trata de la postura del P. Coconnier -fundador de la *Revue Thomiste*- que llamaré neotomista”.¹³⁷

El otro polo, sería ya, no neo-tomista, sino *neo-escolástico*:

dominicana de Saulchoir, establecida en Kain, cerca de Tournai, en 1904; el grupo de jesuitas franceses animado por el padre Rousselot, y un poco más tarde, “el de los jesuitas belgas con los padres Charles, Scheuer y Maréchal; los discípulos de Mercier en Alemania, en Inglaterra, en Holanda, en Brasil y en otros lugares”. VAN STEENBERGHEN, F. *A-t-il un sens aujourd'hui...?* p. 16-17.

¹³⁶ Cfr., BERETTA, Francesco: “La “*Revue thomiste*” et les sciences expérimentales de 1893 à 1905 : programme et limites d’un projet néo-thomiste”. En: *Saint Thomas au XX^e siècle. Colloque du centenaire de la Revue thomiste, (1893-1992). Toulouse, 25-28 mars, 1993*. Paris, 1994, p. 19-40.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25.

“una concepción según la cual la síntesis filosófica está por rehacer en cada época por el diálogo con las ciencias experimentales y las filosofías modernas. La filosofía de referencia no es la de Santo Tomás sino más bien la de Aristóteles, [...] cuyos principios, escogidos en razón de su valor propiamente filosófico, se pueden adaptar no sólo a los progresos de las ciencias sino incluso a los de la filosofía. El interés de esta corriente, que podemos llamar “neoescolástica progresista, o neoescolástica *tout court* (a secas), es propiamente filosófico, incluso si la intención apologética y la indicación magisterial de *Aeterni Patris*, no han dejado de tener influencia en su génesis”.¹³⁸

La solución de Beretta es pues, de un lado, diferenciar entre *neoescolasticismo* y neotomismo, situando a *Aeterni Patris*, más bien en esta última ala. Y de otro, proponer una gama de puntos intermedios entre las dos:

“Entre estos dos polos, se sitúa una multiplicidad de posiciones particulares que combinan a su modo intención apologética e intención filosófica, referencia al doctor Angélico o preferencia por el Estagirita, concordismo científico y diálogo con los filósofos modernos. *Aeterni Patris* y el programa de la *Revue Thomiste* se sitúan en la corriente neotomista. La doctrina de Santo Tomás aparece allí como un sistema coherente en sí mismo, que puede acordarse con las ciencias modernas y beneficiar con sus luces a la ciencia y a la sociedad”.¹³⁹

De nuevo, un *impasse*. Lo que hace Donneaud es poner en evidencia la raíz de esta “cartografía bipolar”, que es la operación interpretativa implícita la que lleva al *impasse*:

“He aquí pues la *rejilla de lectura* escogida [en la cartografía bipolar] para describir y juzgar la empresa abordada por la neoescolástica: apertura/cierre; modernidad/tradición; progreso/conservación. Tal asociación convoca muchas reservas en cuanto a su capacidad de dar cuenta de la historia del movimiento neotomista”.¹⁴⁰

En dos palabras, Donneaud señala que tal juego de oposiciones se apoya en una distinción teórica entre Filosofía y Apologética: parecería que la restauración neotomista se explicara por una dualidad que pudo tomar el camino de construir, bien una respuesta filosófica teórica “autónoma” o “abierta” frente a la sociedad moderna, o

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ DONNEAUD, H., *op. cit.*, p. 95. Van Steenberghe define así al “paleotomismo”: “Paralelamente al movimiento tomista abierto al progreso, numerosas escuelas enseñan un tomismo rígido, conservador, un tomismo ‘de estricta observancia’, caracterizado por una fidelidad estrecha y literal a las doctrinas del maestro. Desprovisto de todo sentido crítico respecto a Santo Tomás, incapaz de reconocer los límites que resultan de su situación en la historia, cerrado al pensamiento científico y filosófico contemporáneo, este “paleotomismo” ha reinado sin rival en las universidades romanas bajo León XIII y Pío X, con el apoyo casi constante de la Congregación de Estudios, ha reinado por largo tiempo en la mayor parte de las escuelas dominicanas, en ciertas facultades católicas y en numerosos seminarios y escolasticados”. VAN STEENBERGHEN, F. *A-t-il un sens aujourd'hui...?* p. 17.

bien limitarse a producir una “apologética cerrada, defensiva” y excluyente.¹⁴¹ Lo cual supone -agrego- una valoración implícita: que la respuesta exitosa (positiva) frente a la modernidad sería la primera, y que los fracasos o resistencias de la Iglesia Católica frente a éstas se explicarían por la persistencia de la segunda línea (negativa). Y aquí también halla su fundamento implícito la distinción entre un “tomismo de los Profesores”, serio y académico, y el “tomismo de manual”, hecho por epígonos y alumnos no muy aventajados, y que habría sido una de las causas del descrédito intelectual del movimiento.¹⁴²

La pregunta que hace Donneaud a la distinción Filosofía/Apologética, es si es ella misma pertinente. Es decir, ¿no es válido pensar más bien que “toda escolástica lleva a la vez tanto una ‘intención apologética’ (defender los principios definitivamente tenidos por verdaderos en el seno de la Escuela), como una ‘intención filosófica’ (“enriquecer, prolongándola, y explicitándola, su coherencia interna”)?¹⁴³ Si ello es así -y lo es, sin duda, en tiempos de Modernidad- los dos términos no serían, por lo tanto, dos campos opuestos en términos geopolíticos y filosóficos, sino los dos polos de una tensión, los dos miembros de una ecuación inherente al proyecto mismo de restaurar una filosofía para defender el dogma y la institución de un lado, y de otro, ganar credibilidad para el catolicismo en las condiciones de la ‘civilización moderna’. El autor cierra su reflexión haciendo un llamado a “construir nuevos criterios” de aproximación al problema, con lo cual devuelve el balón al campo de los historiadores. Es, sin duda, un desafío a los

¹⁴¹ Habría incluso la posibilidad de desarrollar una cartografía tripolar, solamente insinuada por A. Lobato; O.P., quien habla de “tres estilos de encarnar la vuelta a Santo Tomás”, aceptando, con ciertas reservas, la tesis de Besse, a la cual habría que agregar un “tercer polo”, el de su propia orden religiosa, los Frailes Predicadores de Santo Domingo: “los dominicos constituyen un movimiento cultural de renovación tomista con no menor irradiación e influjo que los dos mencionados de Roma y Lovaina”. LOBATO, A. “Tomismo y antitomismo...,” p. 106, 108. Aubert ha dicho por el contrario, que “hay que reconocer que, antes de fines del siglo XIX, la irradiación de los centros de estudios dominicanos al exterior de la Orden no era muy grande. De hecho, no es en la Orden de los Predicadores donde hay que situar el verdadero foco del renacimiento tomista del siglo XIX en el conjunto de la Iglesia, sino más bien entre ciertos grupos de jesuitas o de sacerdotes seculares, en particular en Italia” AUBERT, R. “Le contexte historique...,” p. 18. Estas diferencias de apreciación remiten también a otros criterios hermenéuticos previos no tan explícitos, y que tienen que ver con las disputas ancestrales heredadas entre las memorias históricas de cada orden religiosa dentro de la Iglesia. La ortodoxia tradicional tomista se asocia a los dominicos, y los jesuitas son sospechosos de “racionalismo” por su tradición suareciana que se reclama tomista casi en el límite de lo “políticamente correcto”. Ahí el laberinto se vuelve ya casi inextricable para un historiador laico y de la periferia.

¹⁴² De hecho, también el ala romana tuvo una línea de defensores teóricos y prácticos del contacto entre filosofía y ciencias, liderada por el jesuita Cornoldi. Mercier tuvo buenas relaciones con él como científico, pero distantes por el “integrismo” dogmático del italiano. Puede añadirse a esta bipolaridad una última, que no por esquemática deja de tener su interés: según Batllori, “el p. Pietro Pirri, dedicado a estudiar la figura de Luigi Taparelli d’Azeglio, contrapuso el tomismo de los hermanos Sordi, rígido y constante, al tomismo de Taparelli, más abierto a las corrientes de la filosofía moderna, como *educado no en un seminario, sino en la universidad* (de Turín). Exactísimo contraste -concluye Batllori- que se ha perpetuado en todo el moderno neotomismo”. BATLLORI, Miguel; S.J. *La cultura hispano-italiana...*, p. 464.

¹⁴³ DONNEAUD, H., *op. cit.*, p. 98.

métodos de las ciencias sociales y humanas utilizados, y no hay otra opción que asumir el reto.

Ante ello, respondo a la primera objeción diciendo que desde el punto de vista histórico hay que aceptar, en efecto, como un dato de facto, la existencia histórica de unos tomistas¹⁴⁴ refractarios a la Modernidad y de otros abiertos a ella. Pero agregó de inmediato que esto debería tomarse entonces, no como un punto de llegada, sino como un punto de partida, como un problema a resolver, pues -y en ello le concedo razón a la crítica de Donneaud- lo contrario sería en el fondo dar una respuesta anticipada y en cierto modo tautológica.

Así pues, debe decirse que al tratar esta “divergencia” como un hecho problemático, no se trata de negarla, lo cual sería negar el dato histórico de que hubo hombres que efectivamente se sintieron y se proclamaron de un bando o del otro y que actuaron en consecuencia. Se trata, por el contrario, de explicar cierto problema de fondo que está en juego en esta distinción, tanto para aquellos que la protagonizaron, como para la historiografía que hoy continúa utilizándola como explicación. Si como historiadores debemos constatar tal divergencia como un hecho, debemos también evitar el seguirlo tomando como si él mismo fuera una explicación: hay que decir, en consecuencia, no que la distinción es irreal, sino que lo real es la aparición de tal polaridad como *efecto* visible, como manifestación o síntoma de un problema de fondo, más estructural, que hay que excavar. Y ese estrato de fondo parece ser el del análisis de las estrategias de adaptación o inserción del saber católico al régimen de verdad de la Modernidad, en una perspectiva de más largo término.

Desde este punto de vista, Roma y Lovaina, “paleo” y “neo” ¿eran polos opuestos? ¿O se mezclaban? Habrá que decir que si se mezclaban, no lo hacían de cualquier forma y por azar: los dos “opuestos” se implicaban mutuamente, eran las dos caras de un complejo mecanismo de recomposición institucional, de “reforma intelectual y moral” expresión que bien podemos referir tanto a Antonio Gramsci como a Étienne Gilson.¹⁴⁵ Un mecanismo, un “*dispositivo bipolar*”, en todo caso, mucho más complejo que una mera estrategia institucional de defensa y conservación de cierto “poder tradicional”, más impersonal que una táctica de adaptación consciente, buscada a todo trance, para no salir perdiendo en el proceso de “modernización y secularización”. Cambiados de este modo los términos de la ecuación, aparecen muchas preguntas: ¿por qué el movimiento de restauración de la filosofía neotomista engendró o reprodujo en cierto momento -o desde sus inicios- esta polaridad? Y sus derivadas: ¿qué papel jugó ese *dispositivo bipolar* en este movimiento, qué efectos deseados y no deseados pudo tener?

¹⁴⁴ La referencia a un aristotelismo puro, no es sostenible históricamente: se trataba, sin duda de un aristotelo-tomismo; y las discusiones se darán sobre la mayor o menor fidelidad al Aquinate: desde los dominicanos que se dicen fieles a la letra, hasta los jesuitas suarecianos que apenas alcanzan a cubrir discretamente su lejanía del Angélico, sin olvidar al gran Gilson, quien a veces trasmite la imagen de haber sido el único que realmente entendió la metafísica teológica de Tomás.

¹⁴⁵ GRAMSCI, Antonio (1891-1937). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

¿La tensión como tal, se resolvió, sí o no, y cómo? Podemos reformular todo esto en una pregunta empírica: ¿cómo fueron entendidas, desde distintas posiciones, las consignas católicas de *Nova et Vetera*, o “*Vetera novis augere et perficere*” (ampliar y perfeccionar lo antiguo con lo nuevo) lanzadas por la Encíclica *Aeterni Patris* en 1879? Podría afirmarse, desde ya, que estamos frente a la estrategia de fondo del neotomismo: *combinar lo nuevo y lo viejo*. ¿Pero cómo, en qué dosis, qué clase de vino en qué tipo de odres?

Esa respuesta parece depender de cada situación local, de cada iglesia particular, al tiempo va en ello involucrada la respuesta de la Iglesia universal a la modernidad occidental. De modo que lo que está en juego al problematizar esta cartografía en apariencia espontánea, evidente y objetiva, es la posibilidad entera de replantear, no sólo las versiones que han analizado de modo negativo las relaciones entre catolicismo y modernidad, sino que involucra también un problema a la vez histórico y teórico que implica reformular el valor heurístico de la pareja “progreso/tradición” y de la carga valorativa “positivo/negativo” implícita en ella, al menos en cuanto ella ha constituido la serie de oposiciones explicativas del neotomismo que critica Donneaud.

En consecuencia, propongo abordar el análisis del neotomismo en Colombia, no como un “análisis de caso” en términos de ver cómo se situaría este ejemplo local -un *locus* por demás “periférico” o “tercermundista”- en el marco de la famosa cartografía bipolar global de la restauración. Pues si así fuese, todo se resolvería mostrando cómo el neotomismo en Colombia, y frente al mundo católico, se alineó más menos con una u otra tendencia. Por esta vía, tendríamos simplemente un nuevo ejemplo documentado de la “expansión de la Escuela de Lovaina”, o a lo sumo, un caso intermedio o mixto, o una mezcla de “apariencia lovanista” y “esencia romana”, y así el expediente quedaría cerrado y archivado. En lugar de ello, quisiera más bien, usar el “caso colombiano” como un laboratorio de “*trabajo sobre los límites*” -como lo propone Michel De Certeau para el saber histórico¹⁴⁶ lo cual significa que en lugar de usar la singularidad del caso para ejemplificar el modelo, es posible, por el contrario, someter a prueba el modelo bipolar a partir de la singularidad del caso. Lo cual exige, por supuesto, evaluar sus relaciones -empíricas, imaginarias y estructurales- con el movimiento europeo. Se tratará de ver entonces cómo, dentro del juego de fuerzas de modernización subalterna que actuaron en un país latinoamericano poscolonial como Colombia, fue apropiado y

¹⁴⁶ “La historia interviene [hoy] bajo el modo de una experimentación crítica de los modelos sociológicos, económicos, psicológicos, o culturales. Se dice que ella usa un “utillaje prestado” (Pierre Vilar). Ciertamente, pero más precisamente, ella lo *pone a prueba* transfiriendo estas herramientas a terrenos diferentes, al modo de cómo se prueba un carro de turismo sobre pistas de carreras, haciéndolo funcionar en condiciones y velocidades que *exceden* sus normas. La historia se convierte en un lugar de “control”, allí se ejerce una “función de falsabilidad”. Ahí pueden ser puestos en evidencia los límites de significabilidad relativos a los “modelos” que son “ensayados” cada vez por la historia en campos extraños a donde fueron elaborados. Este funcionamiento puede ser señalado, a título de ejemplo, en dos de sus momentos esenciales; el uno apunta a la relación con lo real implicada en la forma del *hecho histórico*; el otro, al *uso de los “modelos”* recibidos, y en consecuencia, a la relación de la historia con una razón contemporánea”. DE CERTEAU, Michel. *L'Écriture de l'histoire.*, *op. cit.*, p. 93.

adecuado localmente, lo que llamaré de ahora en adelante el “*dispositivo bipolar*” del neotomismo -para distinguirlo de la pura “cartografía bipolar” como dato empírico-.¹⁴⁷

Por lo pronto, baste este singular -y por cierto no exhaustivo- recorrido a través de estos detalles locales europeos, para identificar, de modo más abstracto, un juego de instrumentos, la *machinaria* que empleó la estrategia de la “restauración”: puede decirse que ya para la fecha de promulgación de la Encíclica, estaban a punto o casi, los cuatro tipos de instrumentos del dispositivo destinado a asegurar el éxito de esta “reforma intelectual y moral según la mente de Santo Tomás”. Uno, los textos de estudio, las “*Summae philosophiae*” o mejor “*Cursus Philosophiae ad mentem Angelici Doctoris*”, en sus versiones extensas o en compendios y manuales, textos producidos unos, según las tradiciones intelectuales de las órdenes religiosas, otros, en el marco de las polémicas nacionales de la intelectualidad católica; dos, las publicaciones periódicas de divulgación, polémica e investigación (encabezadas por *La Civiltà Cattolica* y replicadas con mayor o menor riqueza ideológica y material según las condiciones eclesiales de cada país o región¹⁴⁸); tres, los centros institucionales de investigación -academias tomísticas, a veces agregadas a un seminario o colegio con capacidad para desarrollar tanto la investigación de las fuentes medievales como el estudio del pensamiento

¹⁴⁷ Respecto a las *teorías de la recepción* de las ideas, opto por utilizar acá las nociones de *apropiación* y *adecuación*, entendiendo 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. Dada la complejidad del objeto, puede introducirse esta distinción: la noción de *apropiación* nombraría o identificaría las operaciones (de selección conceptual, recorte, reubicación, “traducción o resemantización”, etc.) efectuadas en el orden del saber, de los enunciados y sus arquitecturas teóricas; mientras que la de *adecuación* sería útil para determinar las operaciones (de producción, distribución y consumo) en el orden del poder de la hegemonía político-cultural y social, de la jerarquización y estrategización de las instituciones y los sujetos. Para un análisis del procedimiento de *traducción* en el neotomismo, ver *infra*, Cap. 5, § II.A.

¹⁴⁸ Llamamos “revista romana” a la *Civiltà*, pero en realidad funcionó un primer tiempo en Nápoles, por razones administrativas, pero también tácticas: “ser un órgano del Pontífice sin comprometer la neutralidad”. La descentralización convenía para no atraer la atención ni las presiones internas y externas sobre el grupo de redactores mientras la revista ganaba en prestigio, autoridad y apoyo de la opinión; sería menos sospechosa de adulación y servilismo con el Papa, y a la vez tendría más aire para expresarse sin timidez: “en el Estado Pontificio, los superiores se hallarían más directamente involucrados en los eventos y polémicas periodísticas que surgirían inevitablemente. Fuera de Roma la revista podía ser un útil instrumento en las manos del Papa, por si acaso surgiesen dificultades respecto a la libertad de imprenta”. Cfr., “Memoria per il Padre Generale”. En: DANTE, F., *op. cit.*, p. 168-172.

moderno y también hacer publicaciones.¹⁴⁹ Y cuatro, *last but not least*, los centros de formación -seminarios y colegios- para la formación del clero y de la juventud laica católica, fin y objetivo de toda la estrategia.

D. Un nuevo poder espiritual

1. Un aparato ideológico clerical

Es éste el momento de cerrar el análisis de las tesis de D. Composta sobre las nociones de “restauración”. Este historiador ha rechazado ya la idea de ruptura total con la tradición o “revolución”, y también rechaza la idea de una “restauración”, que significaría aceptar que el movimiento era una “repetición o retorno reaccionario a un pasado idealizado”, representada -de modo extremo, pero no único- en las tesis del sociólogo canadiense Pierre Thibault.

No es gratuito que toda la ira del profesor salesiano, y con él la de los “defensores” de la *Aeterni Patris*, se descargue contra el texto del canadiense cuya tesis -a pesar de las fuertes debilidades históricas señaladas repetidas veces por sus críticos, y de su tono que raya a veces en el panfleto anticlerical- no puede ser sin embargo descalificada tan fácilmente en el plano del análisis sociológico de las formas de poder institucional. He aquí la página conclusiva de Thibault:

“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. Su discurso se situaba en algún punto entre una visión del mundo implícita y sincrética, y un discurso programático explícitamente político”.¹⁵⁰

[...]

“A fines del siglo XVIII, el tomismo era inexistente, se le asimilaba a oscurantismo medieval y a ultramontanismo jesuita. Fueron la caída en desgracia del racionalismo y

¹⁴⁹ Los historiadores del neotomismo destacan, además de las Academias tomistas, tres instituciones estrictamente educativas en el espacio francófono, que serían la Sociedad de Santo Tomás fundada por monseñor Maurice d’Hulst en el Instituto Católico de París (1884-1885), el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina (1889), y la Facultad de Teología de Friburgo, confiada a los dominicos (1890); en Estados Unidos de América, la Catholic University of Washington (1887). Sobre la tradición neotomista norteamericana, AHERN, P. *The Catholic University of America, 1887-1896*. Washington, [s.e.], 1948, [s.p.]; MCCOOL, Gerald; S.J. “The Tradition of St. Thomas in North America: At 50 Years”. En: *The Modern Schoolman*. Washington, Fordham University Press, No. 65, (1988), p. 185-206.

¹⁵⁰ THIBAUT, P., *op. cit.*, p. XXV.

el desmantelamiento del poder monárquico, como consecuencia de la revolución, las causas de su reaparición al alba del siglo XIX.

“Sus partidarios se interesaban, en primer lugar, en la teoría del conocimiento. Preconizan el retorno a un peripatetismo a la vez *empírico* (que invita la razón a la modestia) y *dogmático* (la objetividad postulada permite abrir la vía a una eventual coerción). Tal epistemología exigía y justificaba *a priori* la intervención de un magisterio carismático institucional.

“Su interés por esta doctrina surgía esencialmente de lo que hay que llamar bien una política del poder clerical. El “naturalismo” tomista rebaja las pretensiones de las inteligencias tanto como de los poderes bajo la cobertura del respeto a la naturaleza, y los sujeta a la autoridad sacerdotal concentrada entre las manos del Papa: desembocaba sobre la teoría del “poder indirecto”.¹⁵¹

“La corriente neotomista no ha nacido pues de la intervención de León XIII; el tomismo de Joaquín Pecci era tributario [de esta corriente jesuítica]. Iniciada medio siglo antes de la *Aeterni Patris*, hubiera permanecido marginal, sin embargo, si este pontífice no la hubiese sancionado con su autoridad erigiendo el tomismo en ortodoxia. *En él hallaba la base doctrinal de la política que debía permitirle restablecer la influencia romana en una Europa laicizada.*

“El contexto en el cual se efectuó esta *restauración* del tomismo, era singularmente similar a aquel de su nacimiento en el siglo XIII, a cinco siglos de distancia. En el siglo XIX como en la Edad Media, el tomismo ha sido elaborado por clérigos consagrados a los intereses de la Santa Sede; su éxito ha coincidido con el de las ambiciones pontificales, y se ha asociado ante todo a las intervenciones romanas en su favor. En las dos épocas, el tomismo ha querido ser la respuesta, de una parte, a las corrientes iluministas permanentes en la historia de la Iglesia, y a la pretensión correspondiente de los príncipes cristianos a regentar la vida religiosa; por otra parte, al racionalismo filosófico y a las aspiraciones de los poderes civiles laicizados, que pretendía desembarazarse de la tutela clerical.

“En las dos épocas, ha buscado recuperar las fuerzas libertarias (en el siglo XIII el misticismo, el aristotelismo, el movimiento comunal; en el XIX, el romanticismo, el

¹⁵¹ Tomás de Aquino dice en *De regimine principum*. “...in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti” (I, 14). Lo cual es interpretado por Thibault como “la sujeción tomista del poder civil a la regla del bien común, del cual el poder religioso es garante por la intermediación de una especie de consentimiento popular”. *Ibid.*, p. 227. Thibault cita a Gilson: “En la Edad Media, no había ninguna razón para que la Iglesia gobernase los pueblos de otro modo que gobernando a los príncipes” (GILSON, É. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. p. 78). Después de la Reforma, y más tarde aún, con el advenimiento del Estado laico moderno, “son los pueblos los que sostienen a la Iglesia sin los príncipes, y ya no son los príncipes los que perpetúan la fidelidad de los pueblos a la Iglesia.[...] Y es aún la Iglesia la que conduce (la misma lucha) pero en condiciones nuevas donde su acción se ejerce más eficazmente por los fieles sobre los gobiernos, que por los gobiernos sobre los pueblos”. THIBAUT, P., *op. cit.*, p. 206-207. El canadiense agrega: “El tomismo iría a permitir al pontífice controlar a los príncipes por el pueblo”, -escribió Gilson- y le permitiría controlar los profetas por el catecismo. La Iglesia sabrá apreciarlo en el momento de la Reforma. Y hará del tomismo su filosofía oficial por decreto pontifical en el siglo XIX, cuando los príncipes y profetas escapan del todo a su autoridad, y ella querrá reafirmar ésta sobre los fieles y los teólogos”. THIBAUT, P., *op. cit.*, p. 222.

cientismo, la democracia) de modo que pueda hacerles servir al reforzamiento del poder clerical, tanto espiritual como político”.¹⁵²

“El neotomismo ha sido fiel, no sólo a la letra, sino al espíritu del tomismo medieval. Como él, tendía al reforzamiento de la autoridad sacerdotal, por la asimilación de elementos virtualmente subversivos, de los cuales sólo retiene aquello que pudiera servir a limitar las ambiciones de las inteligencias y de los poderes, en beneficio de la supremacía pontifical”.¹⁵³

Y cierra Thibault su obra con una anotación, que si no es original ni matizada, tiene la virtud de sintetizar los elementos que componen un dispositivo ideológico de gestión social moderno. Halla el sociólogo canadiense

“una notable homología de estructura entre dos sub-productos filosóficos. El otro ejemplo contemporáneo que se articula según el modelo eclesiológico extraído del análisis de la ideología neotomista, ¿no se halla en la asombrosa escolástica que constituye el avatar llamado Stalin en el pensamiento marxista? El mismo tipo de epistemología, a la vez empirista y dogmática (abstracción o reflejo) apoyándose sobre los llamados demagógicos al sentido común, acompañados de denuncias contra el escepticismo, el subjetivismo, el relativismo, el idealismo, y el positivismo (protestante o burgués). Una misma afirmación de una teleología del universo y de la historia, (cuya interpretación está reservada a un magisterio institucional, órgano de la revelación divina o de la consciencia del proletariado). La misma insistencia sobre la distinción entre los dos poderes, con subordinación de lo político a lo “espiritual”. La misma intolerancia, a nivel mismo del estilo, la misma casuística de la tesis y la hipótesis; el mismo moralismo del error, la misma impotencia a iniciar la mínima liberalización que no sea por la vía de la intervención de la autoridad...”.¹⁵⁴

Lo único que escapa a esta enumeración de similitudes es -¡vaya olvido!- la centralidad de la prensa y sobre todo del sistema escolar en tales dispositivos de saber-

¹⁵² Otro matiz sobre el “poder clerical” lo aporta Dupront, analizando la constitución del “absolutismo romano” en el contexto de la Contrarreforma: “Trento va a devolver a los clérigos la exigencia de su especificidad social y de sus deberes de Iglesia. Hasta caer tal vez en el exceso contrario, donde la Iglesia tenderá a confundirse con el mundo del clero y las jararquías eclesiásticas. Pero esta diferenciación del clero era indispensable, como un tiempo de re-creación de la Iglesia. [...] había que arrancar al sacerdote, y en particular al prelado, a las servidumbres o a los honores de la vida temporal... El otro aporte, negativo en apariencia, no es menos positivo de hecho. Históricamente el Concilio de Trento no definió ni doctrina de la Iglesia, ni doctrina del Estado [...] El hecho, en este caso, valdrá más que el derecho o el principio. Pero sus consecuencias se desarrollarán a lo largo de la historia moderna, las de una Iglesia condenada a no sostener con el poder temporal más que relaciones empíricas, en realidad, la separación moderna de los poderes”. DUPRONT, A. “Le Concile de Trente...,” p. 202-203. La cuestión aquí sería, para matizar el análisis de Thibault, explorar qué nuevas condiciones históricas determinaban la coyuntura de restauración alrededor del Concilio Vaticano I, en cuanto a la relación clero-laicos y a las relaciones .poder temporal-poder espiritual. Terreno en el que me propongo avanzar, introduciendo en su momento, las nociones de “intelectual orgánico” - propuesta por Antonio Gramsci-, y de “tecnologías de *poder pastoral* y de *poder político*” acuñada por Michel Foucault.

¹⁵³ THIBAUT, P. *Savoir et Pouvoir...*, p. 231.

¹⁵⁴ *Ibid.*

poder, y la importancia estratégica que en éste se asigna al uso masivo de manuales tanto para las escuelas que formarán los futuros cuadros como entre los círculos de obreros y trabajadores, destinados a masificar jerárquicamente la respectiva cosmovisión y asegurar su ortodoxia a través de un lenguaje codificado de definiciones y nociones.

Pero en fin, valga lo que valiese un análisis con tal nivel de imprecisión histórica y de fácil abstracción sociológica, “no todo es falso en la tesis de Thibault”, ha sostenido el canónigo Aubert,¹⁵⁵ ante el escándalo de autores como Composta y Rolandetti. Pero el argumento de Aubert en favor de la tesis de Thibault, viniendo de un historiador, parecería recaer de nuevo en la discusión casuística, salvo por un cierto guiño de ojo:

“El hecho [...] de que en Roma, la campaña por el retorno al tomismo fuera animada por los *condottieri* del ultramontanismo integralista que constituía el equipo de la *Civiltà Cattolica*, mucho más que por los doctos profesores de la Minerva, da sin duda alguna, mucho que pensar. Y que haya habido en el gran proyecto de León XIII alcances que pudiésemos calificar de clericales, me parece cada vez más cierto [...] León XIII soñaba, -y ese será no sólo el sueño de Pío X sino también el de Pío XI-, con una “nueva cristiandad” diferente con seguridad de la medieval, pero reposando sobre los mismos principios”.¹⁵⁶

Lo interesante de la contra-argumentación de Composta -el artículo citado es una respuesta directa a la intervención de Aubert en el Congreso tenido en la Pontificia Universidad S. Tomasso d’Aquino de Roma en noviembre de 1979 en lo tocante al centenario de la Encíclica *Aeterni Patris*- es que a pesar de la debilidad factual del argumento del profesor benedictino, su postura teórica de defensa de la política papal, es la del justo medio: Aubert había citado a uno de los biógrafos más autorizados de León XIII, Eduardo Soderini,¹⁵⁷ para probar el “aspecto ‘conservador’ de la restauración tomista, [...] su carácter de defensa social contra las doctrinas subversivas

¹⁵⁵ Roger Aubert ha reconocido recientemente la potencia de esta hipótesis para abrir nuevos caminos de investigación: “Hay que ir por ello [por el carácter de restauración social] 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*” AUBERT, R. “Le contexte historique ...,” p. 48. Cfr., “La encíclica *Aeterni Patris*...,” p. 292.

¹⁵⁶ AUBERT, R. “La encíclica *Aeterni Patris*...,” p. 292; “Le contexte historique...,” p. 48.

¹⁵⁷ De quien dice Aubert “vivió muy cerca de León XIII y debe ser considerado, no sólo como su historiador, sino como una fuente de su pensamiento, ya que en una serie de puntos recibió opiniones directas del Papa. AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 291.

de los valores tradicionales de la familia, la sociedad y la política”.¹⁵⁸ Composta, apoyándose sobre la misma página de Soderini, riposta:

“León XIII se mantiene por fuera de las dos interpretaciones opuestas del tomismo: la rígida de los escritores de la *Civiltà Cattolica*, y la “liberal” de los anti-tomistas o los falsos tomistas”.¹⁵⁹

Tal respuesta parece rezumar tanta ponderación que, a mi modo de ver, Aubert mismo, en una versión más reciente del mismo texto, lo ha matizado así: “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”.¹⁶⁰

2. Una clave de bóveda

Ante este nuevo impasse nos resta examinar la tesis del “resurgimiento”, que es la que Composta defiende como propia, y la que fundamenta su idea de que el Papa está por encima de los extremos. Lo significativo es que el autor no sustenta su interpretación del movimiento neotomista con un verdadero análisis histórico -salvo por vía negativa, pretendiendo haber refutado las tesis precedentes- pero en cambio argumenta con una gran seguridad doctrinal:

“Resurgir significa renovar la tradición por profundización; mientras que el restaurador no crea, y el revolucionario destruye, el innovador recrea y hace reverdecir la verdad sobre el germen fecundo de los principios inmutables”.¹⁶¹

¹⁵⁸ SODERINI, E. *Il Pontificato di Leone XIII*. Milano, 1932, V. I, p. 281; cit. por AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 23, y “Le contexte historique...”, p. 47.

¹⁵⁹ SODERINI, E. *Il Pontificato di Leone XIII*. Milano, 1932, V. I, p. 280-290; cit. por COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 34, nota 44.

¹⁶⁰ AUBERT, R. “La encíclica *Aeterni Patris...*”, p. 292.

¹⁶¹ COMPOSTA, D.; S.D.B.: “L’Enciclica “*Aeterni Patris*” di Leone XIII...”, p. 31. D. Composta señala que el sentido del término latino *instauranda* que figura en el título de la *Aeterni Patris*, no significa *restaurar* sino *erigir, construir, renovar*. COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 31, nota 3. En la versión italiana de la encíclica, se traduce *instauranda* como *introdurre*. Cfr., LEONE PP. XIII. “Enciclica sulla filosofia cattolica da introdurre nelle scuole cattoliche secondo il pensiero del Dottore Angelico San Tommaso d’Aquino”. 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. 287-319. El argumento de la renovación (y el eclecticismo) aparece en registro psicológico en A. Masnovo, al lanzar una hipótesis sobre la “conversión” de Liberatore al tomismo: “Muy reservado respecto al tomismo, Liberatore se ocupa al modo ecléctico de las doctrinas modernas o contemporáneas, y es su examen directo el que le lleva, sin saberlo, hacia su tomismo futuro, posterior a 1850; sin que él sea consciente, dos corrientes, la una innovadora y la otra renovadora, atraviesan así su espíritu”. Cfr., PELZER, A. “Les initiateurs italiens...”, p. 240.

Allí, Composta -y he ahí la astucia- se halla claramente citando el argumento de la Encíclica de León XIII, pues afirma que el tomismo proporciona un método válido no sólo para la defensa racional de la fe, sino “un método realista para el impulso de las ciencias y para la política”¹⁶² dado que

“el método experiencial del tomismo es la filosofía natural de la mente humana”.¹⁶³

Estamos de nuevo como al comienzo de la Querella, sólo que esta vez, parece que hemos llegado al corazón del argumento neotomista: resulta evidente que la tesis del “resurgimiento” representa la única postura aceptable desde la ortodoxia institucional, pues es la postura del “término medio”. De ahí el uso de una expresión clave, la de “principios inmutables”: ella es la que permite superar los contrarios. Aceptar el argumento de Composta, que es el mismo de León XIII, implica aceptar la existencia de una *Philosophia Perennis* que está más allá de lo Nuevo y lo Viejo, aceptar una teoría del conocimiento que busca un fundamento racional para la apologética postulando la existencia de un conjunto de “verdades naturales”, universales, tal vez bajo la forma de un *sentido común*, espontáneo y universal para todos los hombres. Sin entrar, por ahora, en los diferentes matices que acabo de enumerar -y que encierran diferencias considerables entre sí- observemos que sea cual fuere el estatuto asignado a la *philosophia perennis*, sólo aceptando su existencia se hace posible una “postura de vía media” tal como la sugiere la idea de “resurgimiento”, la única definición ortodoxa -autodefinición- que puede aceptar de sí el movimiento neotomista.

Se puede empezar ahora a comprender teóricamente, lo que la información empírica nos ha hecho ya sospechar: que León XIII utilizó el modus operandi de ambos polos, que apoyó tanto a los “rígidos” de la Civiltà como a los “abiertos” de Lovaina, y también a los moderados de otros lugares, y que así como reprimió a muchos toleró a otros tantos.¹⁶⁴ Pero su postura no se puede describir simplemente diciendo que era moderada o acomodaticia: hay que creer que se mantuvo a distancia de todas, preservando el principio pontifical de la unidad trascendente.¹⁶⁵

¹⁶² COMPOSTA, D., *op. cit.*, p. 35.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Dice C. Basevi que “entre las posibles interpretaciones [del “alcance que León XIII quiso dar a la ‘vuelta a Santo Tomás’] estarían “la más ‘rígida’ como la de la *Civiltà Cattolica* [sin concesiones a la filosofía contemporánea], la más “liberal” de Lecanuet [que sigue a Besse y la línea de Mercier], y la “moderada” como la de Soderini [que defiende la ‘equidistancia del Papa’]. Nos parece que es la última la que tiene más elementos en su favor”.. BASEVI, Claudio. “León XIII y la redacción...” p. 29.

¹⁶⁵ Aún Basevi: “nos parece que la distinción entre tomistas “romanos” y tomistas no romanos (alemanes, franceses, lovanienses, etc.) [...] corre el peligro de desvirtuar el valor y la fuerza de la *reforma leonina*. Si hay algo claro, es que León XIII nunca quiso crear una escuela cerrada, un “tomismo oficial” o un grupo de teólogos que fueran “representantes oficiosos” de las ideas del Papa. [...] el gran ideal que el Pontífice perseguía estaba muy por encima del triunfo de una u otra escuela, así como de la afirmación del centralismo teológico o de la autonomía local. León XIII quería volver a cristianizar la

Hasta cierto punto, no hay allí nada muy diferente a otros momentos de la historia del Pontificado y de su función institucional, la política de conciliación (recordemos el *Considerare bene*) no era en absoluto nueva: se puede decir, sin ir más lejos, que ella ha sido el secreto de todo sincretismo y de la asombrosa supervivencia del catolicismo. Pero sería demasiado fácil quedarse con esta explicación, pues por otra parte, eran nuevas las fuerzas que la modernidad introducía (la subjetividad, la historicidad, la democracia, la ciencia positiva...) y era nuevo entonces el reto de integrarlas o reconducirlas.¹⁶⁶ Y más nuevo fue, por paradójico que parezca, el tratar de hacerlo con la filosofía escolástica, proclamada como *philosophia perennis*: Pero, ¡ah! lo perenne era en este momento, no sólo una idea religiosa, sino que se presentaba ante todo como una filosofía, un sistema racional que podía -y por tanto *debía*- estar al alcance del “hombre moderno”, del “hombre de la calle”. Con él, el Pontificado pretendió cumplir su misión pastoral -que debía trascender todos los extremos- procurando no sólo a sí mismo sino sobre todo al hombre de a pie, a “los sencillos”, un método para integrar y conciliar los contrarios: por ello, la imagen romántica del equilibrio de fuerzas de la arquitectónica gótica y la supuesta eficacia del método escolástico de conciliación de contrarios, proporcionan una forma tentadora para explicar el proyecto que León XIII y su equipo quisieron poner en obra.

¿Será descabellado proponer la idea de que el neotomismo habría puesto en acción una doble racionalidad institucional e intelectual, inspirada en dos imágenes reconstruidas, la de la arquitectónica gótica y la del método escolástico, con los que se pensó capaz, como ya había hecho en el pasado, de gobernar las nuevas tensiones? Edwin Panofsky ha puesto en evidencia con eficacia admirable, a partir de las investigaciones de Martin Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*. Fribourg, 1909), los dos “principios reguladores” de la *forma mentis* (o *modus operandi*) de “la escolástica”: el principio de *clarificación* (o manifestación) y el de *conciliación de contrarios*. Sobre el primero; comenzando por una cita del Aquinate, explica que

“La doctrina sagrada, -dice Tomás- se sirve también de la razón humana no para probar la fe, sino para clarificar (*manifestare*) todo lo que es propuesto por esa doctrina”(*Summa Theologiae*, I, q.1, a.8, ad.2). Ello significa que la razón humana no puede proporcionar una prueba directa de los artículos de fe. como la composición tri-personal de la Trinidad, la Encarnación o la temporalidad de la Creación, etc., pero ella

sociedad [y la eliminación de los errores filosóficos y sus funestas consecuencias]”. BASEVI, C., *op. cit.*, p. 530, 522.

¹⁶⁶ “León XIII fue por lo menos tan *anti-moderno* como Pío IX su predecesor, y como Pío X su sucesor: su aporte determinante es la manera como renovó la crítica tradicional de la modernidad, y volvió esa crítica socialmente operante, históricamente eficaz. Habiendo hecho el balance de los obstáculos puestos a la acción de la Iglesia por las sociedades modernas, y analizado sus mecanismos, León XIII se mostró atento a las posibilidades que ellas le creaban naturalmente, primero en virtud de su constitución, y luego, pensaba, por su simple interés. Después de haber deplorado, para instrucción de todos, que el mal engendra lo peor, quedaba por hacer que la reacción al mal produjese lo mejor”. POULAT, E. *Église contre bourgeoisie...*, p. 175.

puede en efecto elucidar o clarificar esos artículos. En primer lugar, la razón humana puede proveer una prueba directa y completa de todo lo que puede ser deducido de los principios que no sean los de la revelación, es decir, de las doctrinas éticas, físicas y metafísicas, incluidos los *preambula fidei*, como el de la existencia (pero no el de la esencia) de Dios, que puede ser probada remontando hasta la causa primera. (*S.Th.* I, q.2, a.2, C). En segundo lugar, la razón puede elucidar el contenido de la revelación misma: por la argumentación, incluso de modo del todo negativo, ella puede refutar todas las objeciones contra los Artículos de Fe, objeciones que son necesariamente o falsas o poco concluyentes (*S. Th.*, I, q.1, a.8, C); y de modo positivo, si no puede proceder por argumentación, puede al menos proporcionar semejanzas (*similitudines*) que “manifiesten” los misterios por vía de analogía, asimilando por ejemplo la relación entre las tres personas de la Trinidad a la relación que se establece en el espíritu humano entre ser, conocimiento y amor [...] Pero, a fin de poder aplicar este primer principio regulador en el plano más elevado -la elucidación de la fe por la razón- había que aplicarlo a la razón misma: si la fe debe ser “manifestada” en un sistema de pensamiento completo y autónomo al interior de sus propios límites, aunque situado fuera del dominio de la revelación, se hace necesario manifestar la plenitud, la autonomía y los *límites* del sistema de pensamiento. Y esto no puede hacerse sino por medio de un esquema de presentación literaria capaz de elucidar para la imaginación del lector los recorridos mismos del razonamiento, de la misma manera que el razonamiento se supone debe elucidar por su intelecto la verdadera naturaleza de la fe. De allí el esquematismo o formalismo (a menudo convertido en irrisión) de los escritos escolásticos que culmina en la *Summa*, con sus imperativos de totalidad (enumeración suficiente), de organización conforme a un sistema de partes, y de partes de partes, homólogas (articulación suficiente) y de distinción y de necesidad deductiva (interrelación suficiente), realzando el conjunto por el equivalente literario de las *similitudines* de Tomás de Aquino: terminología sugestiva, *parallelismus membrorum*, y rima. [...] Hoy nos parece natural que las obras científicas [...] se organicen según un esquema de división y subdivisión susceptible de ser condensado en una tabla de materias o un índice donde todas las partes designadas por cifras o letras del mismo rango se ubican en el mismo nivel lógico [...] un tipo de articulación sistemática desconocido antes de la escolástica”.¹⁶⁷

Esto es ya más o menos un lugar común, pero lo que se olvida con frecuencia es el segundo principio clave de la escolástica -y del gótico-: que la Unidad se logra por la Conciliación de Contrarios. Panofsky lo explica así:

“Mientras que el primer principio *-manifestatio-* permite comprender qué es el gótico clásico, el segundo *-concordantia-* puede ayudar a comprender cómo se constituyó. Todo lo que el hombre medieval podía saber sobre la revelación divina y mucho de lo que tenía por verdadero en otros dominios, le venía de las autoridades (*auctoritates*), es decir, en primer lugar, de los libros canónicos de la Biblia que proponían argumentos “intrínsecos e irreductibles” (*proprie et ex necessitate*), y en segundo lugar, las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, que le ofrecían argumentos “intrínsecos” pero solamente

¹⁶⁷ PANOFSKY, E., *op. cit.*, p. 91-92. Una discusión reciente de ciertos aspectos de esta tesis se halla en: PARDO, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Pre-textos, Valencia, 1992, p. 203-210.

“probables”, y las de los filósofos que le proporcionaban argumentos “extrínsecos” (*extranea*) y por lo mismo, solamente probables (*S. Th.* I, q.1, a.8, ad. 2). Pero era ineludible percibir que esas autoridades, e incluso los diferentes pasajes de la Biblia, están a menudo en contradicción. Sólo quedaba pues, admitirlas a pesar de todo, e interpretarlas y reinterpretarlas sin cesar, hasta que pudiesen ser reconciliadas. Esto es lo que han hecho siempre los teólogos, pero esta operación no había sido erigida en principio antes de que Pedro Abelardo (1079-1142) escribiera su *Sic et Non* [...]. Observando con sagacidad los orígenes diversos de este método, Roger Bacon descubre tres componentes: “la división en múltiples partes a la manera de los dialécticos; las consonancias rítmicas al modo de los gramáticos, y las armonizaciones forzadas (*concordiæ violentes*) al modo de los juristas. Es esta técnica para reconciliar los datos en apariencia más inconciliables, la que elevada al rango de un arte por la asimilación de la lógica aristotélica, ha determinado la forma de la instrucción escolar, el ritual de las *disputationes de quolibet*, y sobre todo, el método de argumentación mismo utilizado en los propios textos escolásticos. Cada tópico (por ejemplo el contenido de cada artículo de la *Summa Theologiae*) debe ser formulado como una *quaestio*; en la discusión de esta *quaestio* se comienza por alinear un conjunto de autoridades (*videtur quod...*) contra otro (*sed contra...*), se encamina hacia la solución (*respondeo dicendum...*) y por fin, se critica uno a uno los artículos rechazados (*ad primum, ad secundum, etc.*); rechazados, claro, sólo en la medida en que es la interpretación de las autoridades, y no su legitimidad, la que se pone en cuestión.[...] Por muy combativos que fueran en sus relaciones, los escolásticos de los siglos XII y XIII eran unánimes en aceptar las autoridades, y se enorgullecían más bien de su habilidad para comprenderlas y explotarlas, que de la originalidad de su propio pensamiento”.¹⁶⁸

El neotomismo proporcionó un tipo específico de *modelo de equilibrio* en donde la tensión entre lo viejo y lo nuevo se resuelve en un nivel superior: lo eternamente verdadero o la verdad eterna, en fin, lo perenne. Esta es, simple y eficiente en apariencia, la solución neotomista a la Querrela de Antiguos y Modernos.¹⁶⁹

¹⁶⁸ PANOFSKY, E., *op. cit.*, p. 117-120. Los principios técnicos de la bóveda ojival gótica fueron recuperados por los arquitectos del neogótico a fines del siglo XIX, en especial Viollet le Duc, cuyos principios son extremados por LEMAIRE, R. “La logique du style gothique”. *Revue néoscolastique de Philosophie*. Louvain, V. XVII, 1910, p. 234-245.¹⁶⁸

¹⁶⁹ 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: *Église contre bourgeoisie...*, p. 252. Enseguida, cita unos pasajes del historiador jesuita Daniel Rops en 1956: “Lo que el humanismo cristiano proclama es que existe un tercer término, que entre el liberalismo anárquico y la tiranía totalitaria, no estamos obligados a escoger...Sabemos que existe un materialismo burgués, ligado a todo un sistema productivista, que mutila al hombre tanto como el peor materialismo totalitario” [...] Pío XII, esa síntesis viviente de lo Antiguo y lo Moderno [...] El verdadero problema, el único que interesa al alma del cristiano, sale del marco de la querrela de los Antiguos y los Modernos: es eterno... la

Henos aquí en el centro de nuestro laberinto: el punto geométrico donde el “dispositivo bipolar” es integrado y trascendido en un tercero, en la “sabiduría del Angélico Doctor”, declarada ahora *Philosophia Perennis*.¹⁷⁰

Si ello se acepta, al menos como hipótesis provisoria, puede considerarse que el Papa León XIII, mas allá de ser un hombre providencial, o el hombre coyuntural de un giro político -¿liberal, conservador?- de la Iglesia, fue el portador histórico de un complejo dispositivo que quiso, desde mediados del siglo XIX, reconstituirse una osatura gótica con técnicas y materiales de la sociedad industrial. Siguiendo la analogía, el “esquema gótico” permitía imaginar un inaudito esfuerzo de conciliación de opuestos -y no pocas veces de incompatibles- en dirección tanto a fortalecer la clave de bóveda como a multiplicar (o su inverso, dividir) progresivamente los puntos de distribución y contrapeso de las fuerzas:¹⁷¹ el *modus operandi* del tomismo, se diría, proporcionó tanto un modelo -imagen idealizada de unidad, lógica y armonía- como una técnica -las *distinciones*, que permiten racionalización y equilibrio, división y multiplicación- para reconducir primero las direcciones divergentes y gobernar luego las tensiones. Pero -¡atención!!- aquí hay que advertir de inmediato, para evitar la generalización engañosa,

verdadera batalla no se libra entre las fuerzas del pasado y las potencias del futuro; se libra sobre el único campo donde el cristiano tiene que combatir, el de la conciencia moral, de la vida espiritual, del alma...[...] la Revolución se hará, les ha dicho Clemenceau, el día en que ellos vivan su cristianismo.” ROPS, Daniel. *Tradition e innovation. La querelle des Anciens et des Modernes dans le monde actuel*. Neuchâtel, La Baconnière, 1956, p. 11-33, cit. por POULAT, É., *Ibid.* Sobre la discusión medieval, éste cita a ZIMMERMANN, Albert.; (éd.) *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein*. Berlin, Walter de Gruyter, 1974, 545 p.

¹⁷⁰ Sobre esta noción, difícil de hallar en los diccionarios de filosofía actuales, es notable 1) su origen moderno, 2) su carácter primero laico, o en todo caso, no clerical, y 3) su eclecticismo programático. Tal se desprende de la definición que propone el diccionario clásico de LALANDE, A., “Perennis philosophia”: la filosofía perenne. Expresión que recuerda la idea de que la filosofía, a pesar de las oposiciones aparentes de las doctrinas, constituye una tradición única y permanente en lo que tiene de esencial. “La filosofía cuyos principios esenciales presentamos aquí no innova nada. Es una meditación personal cuya materia proviene de esta ‘philosophia perennis’ que es la obra común de la humanidad”. (LAVELLE, L. *La présence totale*, [s.d]. p. 20).” Y acota Lalande: “El origen de esta expresión es el título de un libro de STEUCHUS O EUGUBINUS, Augustinus (Agostino Steuco, de Gubbio), *De perenni philosophia* (1540). Foucher había recomendado su lectura a Leibniz, quien le agradece en una de sus cartas. El proyecto principal de este libro, dice, es el de acomodar los Antiguos al cristianismo”; pero piensa que se puede sacar algo más, y es con esta intención que hace de la *perennis philosophia* una especie de divisa de su eclecticismo: «la verdad está más extendida de lo que se piensa, pero está a menudo aplastada, y también envuelta e incluso debilitada, mutilada, corrompida por adiciones que la dañan o la hacen menos útil. Haciendo resaltar esas trazas de la verdad en los Antiguos (o para hablar en general, en los predecesores), se sacaría el oro del barro, el diamante de su ganga, y la luz de las tinieblas; y esto sería, en efecto, *perennis quadaam philosophia*”. LEIBNIZ, *Lettre à Rémond*, 1714, Gerh. III, p. 624-625 »”. Cfr., LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, P.U.F., [1947⁵], p. 736-737, col 2,1.

¹⁷¹ “Este principio de divisibilidad (o en sentido inverso, de “multiplicabilidad”) progresiva, tendió progresivamente a afectar la totalidad del edificio hasta en el menor de sus detalles”. PANOFKY, E., *op. cit.*, p. 105.

que una cosa es -tras la interpretación del historiador Panofsky- hablar del “esquema gótico” señalando la existencia de ciertas relaciones entre arquitectura gótica y filosofía escolástica para intentar identificar una *forma mentis*; y muy otra cosa es, sabiendo que el gótico como evento histórico es muchísimo más que esto, pretender que, de un lado, tal *forma* explique el funcionamiento de toda la filosofía escolástica y aún de toda la sociedad medieval, y mucho menos que bastaría también extrapolarla a la restauración neotomista del siglo XIX para explicarla en un todo.¹⁷²

En cambio, se trata de decir más bien que fueron los propios filósofos neotomistas y los arquitectos neogóticos, por cierto, encabezados por León XIII, quienes propusieron la generalización de cierto “esquema gótico” para formular su estrategia de reconstitución institucional de la Iglesia en la sociedad moderna, y de lo que se trataría es, entonces, de saber cómo pasó y qué efectos se produjeron. Tarea que desborda en mucho el alcance de esta investigación, pero cuyo esbozo hay que intentar sobre nuestro laboratorio, la escuela y la pedagogía, asumiendo todos los riesgos. He aquí el hilo conductor, de nuevo: en uno de los textos que recuperan la arquitectura gótica - publicado en una revista neoescolástica de comienzos del siglo XX- se manifiesta la idea de que existe un principio estructurante único tanto para una civilización, como para una arquitectura:

“El espíritu de una época, sobre todo cuando ella realiza una civilización intensa y original, no se constituye de tendencias fragmentarias e independientes. Todas las manifestaciones de la actividad intelectual proceden de un principio y surgen de una tendencia dominante. Esto es especialmente verdadero para el espíritu de la edad media. A medida que empezamos a conocerla más íntimamente, vemos unificarse factores que, hasta ahora, habían parecido irreductibles y percibimos más claramente los lazos estrechos que unen la religión, la filosofía, la ciencia y el arte de esta época. En todos los dominios percibimos en el fondo, como potencia generatriz, el espíritu de lógica y de deducción rigurosa [...] Y en arquitectura, domina un principio nuevo; la determinación de la forma de cada miembro por la función que tal miembro [...] la esencia del estilo gótico está comprendida en este solo elemento: la bóveda de ojivas. [...] ésta fue el punto de partida y la razón última de todos los otros caracteres del gótico, porque, adoptándola, se ha visto conducido naturalmente, a aplicar a todas las partes del edificio, el principio de la determinación de las formas por las funciones [...] Una bóveda no es otra cosa que una división horizontal colocada sobre soportes verticales [...] Antes, en todas las bóvedas conocidas, estas dos funciones eran aseguradas por los mismos miembros, y la originalidad del cruce de ojivas es la de separar, introduciendo una distinción entre las dos funciones de la bóveda: una

¹⁷² Quiero ver una prueba de que esa “armonía del gótico” es una imagen reconstruida, en la aguda observación de Panofsky, que diferencia el hiper-racionalismo de los neogóticos, del “irregularismo” de los góticos: “Vassari denuncia cruelmente la falta de proporciones impecables en las formas góticas. [...] Cuando observa que la escala de los miembros de un edificio gótico no está determinada por consideraciones antropomórficas y que sus proporciones pueden cambiar al interior de un mismo edificio, Vassari -cuya perspicacia está aguzada por la hostilidad- toca un principio fundamental por el cual la arquitectura gótica se distingue tanto de la arquitectura clásica como de la arquitectura del renacimiento o del Barroco”. PANOFSKY, E., *ibid.*, p. 112-113, nota 43.

armadura que soporta y unos triángulos de llenado que sirven de cierre. [...] En épocas anteriores la bóveda determinaba el plano de los edificios, no se lograba cubrir con facilidad, más que el cuadrado, el círculo y sus compuestos. Ahora bastará, para cubrir cualquier espacio, dividirlo en triángulos, y ninguna complicación de plano detendrá al constructor”.¹⁷³

Fascinante y complejo texto que une la recuperación de una imagen de la arquitectónica medieval, una física de vectores, con un funcionalismo moderno (la racionalización de las relaciones forma-función), una filosofía de la historia totalizante (¿totalitaria o integral?) y un proyecto intelectualista, de reorganización del “orden social”.

Baste por ahora esta argumentación, para lanzar la hipótesis de que el “esquema gótico” racionalizado -el cual, traducido a lenguaje filosófico, postulaba un grupo de Principios Inmutables y un Método de distinciones y contra-argumentaciones- permitía utilizar con pretensión de eficacia una doble metáfora -o ecuación, si se quiere-: multiplicar o dividir, en la base, la serie casi infinita de combinaciones y oposiciones -lo dogmático y lo racional, la fe y la ciencia, la tesis y la hipótesis, lo clerical y lo laico, lo esclarecido y lo simple, lo autoritario y lo espontáneo, la tradición y la renovación, etc.- mientras se propone trascenderlas todas en la cima, o desde la cima, institucional y filosóficamente. Habrá que postular, de modo provisorio, que bajo la consigna neotomista de *Nova et Vetera* se manifiesta un “esquema neogótico” de conciliación de opuestos y redistribución de tensiones que he llamado “machinaria dogmática de conciliación”. *Quod erat demonstrandum*.¹⁷⁴

2. Clero religioso/ Clero científico

Pero queda claro también de una vez, que se trata de “filosofía” en un sentido “imprecisamente preciso”: consiste tanto en un núcleo conceptual duro para intelectuales (Poulat habla de “una metafísica para sectores profesionales”) como un sistema de pensamiento práctico de uso cotidiano para los católicos de a pie, tanto laicos como clérigos, y un instrumento de misión y cruzada para ganar a los escépticos hombres modernos. Es allí donde se dan las más fuertes tensiones y contrapesos

¹⁷³ LEMAIRE, R. “La logique du style gothique...,” p. 234, 235, 236.

¹⁷⁴ De todos modos, los términos de instauración, restauración o renovación, tienen que seguir siendo elaborados a lo largo de esta investigación. En todo caso, uso claramente el término *neotomismo* para nombrar este singular producto del pensamiento católico del siglo XIX, sin resolver aún la cuestión de su “pureza”. Acudo a la expresión *restauración o restablecimiento del tomismo*, cuando haga referencia al modo como sus propios protagonistas se autodefinían, pretendiendo reanudar una tradición original. Propongo de modo provisorio el término *introducción del neotomismo*, como término analítico para dar cuenta de su carácter de “reforma intelectual y moral”, como una política filosófica institucional que, después de 1879, se presentó como un producto intelectual a implantar y/o transplantar en las diversas instituciones culturales católicas locales. Al final emergerá con más nitidez el término de *reinención*.

provocados al catolicismo por la Modernidad: equilibrar la tensión de someter los laicos al clero, y a la vez ganar espacio formando combatientes laicos autónomos. Por ello, la tesis thibauldiana sobre el neotomismo como reforzamiento del clericalismo es cierta sólo en parte, o mejor dicho recoge parcialmente un efecto de superficie, pues olvida, primero, que algunos de los “campeones” del neotomismo -y sobre todo los más visibles en la arena política e intelectual desde los años 20 hasta hoy, como Gilson o Maritain- fueron laicos.¹⁷⁵ Y que tras de ello, eran las nuevas relaciones entre intelectuales y masas lo que estaba en juego.

En efecto, antes que como una defensa del paraíso medieval con sus privilegios de casta sacerdotal -y no puede ignorarse tal móvil en no pocos sectores clericales- los intelectuales católicos más atentos a los “signos de los tiempos” veían el problema en un horizonte más amplio y más complicado: era la relación clero-fieles, es decir, el corazón mismo del pastorado lo que estaba en juego, al menos en su modelo intelectualista, jerárquico y corporativo -*la cristiandad*- de larga tradición constantiniana. Muchos católicos, sacerdotes y laicos, comenzando por León XIII, lo señalaron alarmados. Baste por ahora una lúcida reflexión de monseñor Mercier para mostrar, de una vez por todas, el panorama tal como lo veían sus propios actores. Al presentar ante el Congreso Católico de Malinas (septiembre, 1891) un informe sobre la (polémica) fundación del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, Mercier tomaba como punto de partida la “actual situación de aislamiento de los intelectuales cristianos respecto al mundo científico”:¹⁷⁶

“Este estado de *aislamiento intelectual es fatal a la Fe y a la ciencia*. Es fatal a la Fe: porque acredita el prejuicio de que la Fe y la ciencia están en oposición mutua; y contribuye a colocar en dos fracciones antagonistas a los creyentes, a quienes se complace en prestar una piedad ciega, y a los no-creyentes, que se arrojan el monopolio del pensamiento libre y del saber; insensiblemente la Iglesia queda expuesta así, con gran peligro de la fe y de las almas, a perder aquel prestigio científico que anteriormente la rodeaba. Es el argumento de autoridad el que guía a la mayor parte de los hombres en la escogencia de sus convicciones o de sus creencias. “Es la inteligencia la que gobierna el mundo, decía hace poco Su Excelencia el Nuncio Apostólico a los profesores y a los estudiantes de la Universidad de Lovaina. Así como en el hombre individual todas las potencias no deben actuar sino según las luces de la razón, así en toda sociedad la mayoría de los miembros que la componen sigue de modo natural la dirección de sus hombres más inteligentes y esclarecidos. Los grandes acontecimientos de la humanidad, las grandes reformas sociales no han sido nunca otra cosa que el

¹⁷⁵ Respecto a ellos se habla de una “segunda ola del tomismo” a partir de la posguerra del 14, ésta ya no impulsada oficialmente por Roma. Cfr., los estudios pioneros de CHENAUX, Philippe. “La seconde vague thomiste”. En: COLIN, Pierre; (dir.) *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20. Actes du colloque Institut catholique de Paris, 23-24 septembre 1993*. Paris, Les éditions du Cerf, 1997, p.139-167. CHENAUX, Philippe. “De Mercier a Maritain. Une seconde génération thomiste belge (1920-1930)”. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. V. XCII, No. 2, (avr-juin, 1997), Louvain-la-Neuve, UCL/KUL, p. 475-498.

¹⁷⁶ MERCIER, D. *Rapport sur les Études supérieures de philosophie présenté au Congrès de Malines le 9 septembre 1891*. Louvain, I.S.P., 1891, p. 6.

cumplimiento, en el orden de los hechos, de aquello que había sido concebido y determinado en el orden de las ideas, por la fuerza invisible de la inteligencia”.¹⁷⁷

Con una visión tal del orden social y del rol de la *intelligentzia católica* -clerical y seglar- en él, Mercier detectaba las peligrosas implicaciones de la modernización:

“En otros tiempos, porque la élite de la sociedad era creyente, el pueblo creía; hoy, porque muchos de los que pasan por representantes de la ciencia se han hecho indiferentes o incrédulos, el respeto de la verdad católica esta corroído deplorablemente, y la autoridad de la Iglesia se pone demasiado en cuestión. ¿Quién dirá cuánto ha perdido de eficacia la acción del clero sobre la sociedad, desde que se ha hecho hábito el verla como formando una casta aparte, eminentemente respetable por otras razones, pero del todo extraña a la ciencia?”.¹⁷⁸

Y he aquí el nudo de la cuestión, la “crisis de la relación pastoral”: el pastorado se hallaba socavado, de un lado, por los nuevos principios de autoridad y verdad, el orden científico; pero, de otro, no debe olvidarse, se hallaba en permanente combate con “los poderosos de este mundo”. No puede aparecer más clara la relación entre las discusiones epistemológicas y la “cuestión social” que en este diagnóstico de Mercier:

“Hay hoy en día dos aristocracias poderosas, la de las finanzas y la del saber. La fuerza del sacerdote respecto frente al pueblo, es que él no pertenece a la primera; su debilidad es que él no está, según la apreciación general, colocado lo suficientemente alto en la segunda. Nos equivocáramos grandemente, Señores, si nos imagináramos que, incluso en las capas inferiores de la sociedad, la ciencia no tiene un prestigio seductor. Hace poco, un joven apóstol, deseoso de conocer por sí mismo los sentimientos íntimos de los que vive el pueblo obrero, quiso, antes de consagrarse al cuidado de sus intereses, colocarse el blusón de los trabajadores y mezclarse, durante dos años, en Berlín y Hamburgo, a su vida, a sus labores y a sus fiestas. Es cosa de asombro -escribe- cuánto esas masas de manos encallecidas, que la materia pareciera aplastar, se alzan orgullosamente ante el ídolo de la ciencia, y vibran al unísono cuando se articula delante de ellos el nombre fatídico de “Wissenschaft...”. El hecho de que la Iglesia haya perdido mucho de su prestigio científico, es pues, fatal, Señores, para la Fe y para las almas, y es fatal también *para la ciencia misma*”.¹⁷⁹

En tiempos de nuevos dioses, había que hacer como los israelitas en tierra de egipcios, había que aprender su lengua, vestir sus galas y usar sus vasos sagrados... para continuar fieles al Camino y al Pastor.¹⁸⁰ Hasta dónde llegar, cuál era el límite infranqueable... ese era el riesgo a tomar, el laberinto a sortear... Pues la cuestión crucial, que Mercier presentaba desde el punto de vista católico, era la crisis de la doble relación constitutiva de la “casta sacerdotal”: relación con sus pares, los intelectuales

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 6-7.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁸⁰ Cfr., *infra.*, nota 178.

esclarecidos, *les clercs* -tanto clérigos como laicos-; y relación con los “sencillos”, sus ovejas, fieles o descarriadas... Saber si de la crisis de esta doble articulación con los “esclarecidos” y los “sencillos”, la “casta sacerdotal” saldría transformada o fortalecida era uno de los mayores desafíos de la Modernidad al poder espiritual católico.

La clave del misterio se revela al poner en paralelo este texto de Mercier con otros dos autores que se ocuparon del mismo asunto, pues a pesar del aparente anacronismo, la coyuntura de fondo era la misma. Valga, para comenzar, constatar el paralelismo -y la diferencia- entre el diagnóstico de Mercier y éste, de pluma del Sumo Sacerdote de la Religión de la Humanidad y creador de la filosofía -y religión- positivista, Augusto Comte, sesenta y seis años antes:

“Basta haber constatado que, desde la época en que la filosofía teológica de la Edad Media había llegado a producir completamente la organización social correspondiente, su actividad ha sido esencialmente defensiva; y que un nuevo orden espiritual ha venido a nacer por el desarrollo de las teorías naturales, las cuales han atraído naturalmente desde entonces las grandes fuerzas intelectuales; que los conocimientos positivos han penetrado cada vez más en la educación general; en una palabra, que los sabios, mantenidos por fuera del poder espiritual, han adquirido poco a poco todo el imperio perdido sucesivamente por el clero. ¿Qué les resta, pues, para constituir, a su turno, *un nuevo poder espiritual*, [cursiva O.S.] 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* [cursiva O.S.]. [...] Los *savants*, habiendo alcanzado a construir su filosofía propia, se incorporarán de nuevo a la sociedad para ser sus directores espirituales, según un modo absolutamente diferente del modo teocrático. [...] No podría ser asunto de imprimir a los sabios el carácter de una generalidad que les falta aún, por una universalidad de trabajos análoga a la aquella de las castas sacerdotales, y que sería evidentemente imposible, dada la extensión actual de cada orden de conocimientos [...] es por el contrario, por una aplicación más completa del principio de la división del trabajo, como este perfeccionamiento indispensable puede ser obtenido...”¹⁸¹

La definición comtiana de ese *nuevo poder espiritual* no puede ser más precisa y lacónica: será “el asentimiento voluntario y moral acordado por cada uno a una *doctrina social común*”,¹⁸² y su ámbito propio no puede ser sino el de *la educación*.¹⁸³

¹⁸¹ 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].

¹⁸² ID. “Considérations sur le pouvoir spirituel” [1825]. *Ibid.* p. 294.

¹⁸³ “El poder espiritual tiene pues por destinación propia el gobierno de la opinión, es decir, el establecimiento y sostén de los principios que deben presidir las diversas relaciones sociales. Esta función general se divide en tantas partes como existen clases distintas de relaciones; porque no hay, por decirlo así, ningún hecho social sobre el cual el poder espiritual no ejerza una cierta influencia cuando está bien organizado, es decir, en armonía exacta con el estado de civilización correspondiente.

Y ahora permítaseme extender el paralelo un siglo adelante, hasta topar con este análisis del marxista italiano Antonio Gramsci, en 1930:

“Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una *élite* de intelectuales: una masa humana no se “distingue” y no se hace independiente “por sí misma” sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se precise concretamente *en un estrato de personas “especializadas” en la elaboración conceptual y filosófica* [cursivas, O.S.]. Pero este proceso de producción de intelectuales es largo, difícil, está lleno de contradicciones, de avances, de retiradas, de dispersiones y de reagrupaciones, a través de lo cual se enfrenta a veces con duras pruebas la “fidelidad” de las masas (pues la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que toma la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo entero del fenómeno cultural)... que está ligado a una dialéctica intelectuales-masa...”¹⁸⁴

En el caso del marxista sardo -y en ello coincidía con el liberalismo- eran los partidos políticos los encargados de tal proceso:

“Hay que subrayar la importancia que tienen en el mundo moderno los partidos políticos para la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran la ética y la política coherentes con ellas, funcionando por así decirlo como ‘experimentadores históricos’ de dichas concepciones”¹⁸⁵

Quiero detenerme un poco en este texto perspicaz escrito por Gramsci en 1930, desde la cárcel, por la misma época en que se daba la discusión en la academia francesa sobre la filosofía cristiana. Perspicacia explicable, considerando que el marxismo se pensó a sí mismo como el responsable histórico de culminar las tareas salutíferas de la Modernidad, así hubiese que destripar a los burgueses. Pues bien, Gramsci tenía en mente, como condición de éxito de la Revolución proletaria, una “reforma intelectual y moral” fundada en una “filosofía de la práctica” que debía operar con una estructura análoga -pero invertida y reconducida- a la del “bloque histórico católico”. Confrontado a reflexionar sobre la eficacia cultural masiva de los otros dos grandes cuerpos de doctrina del siglo XIX -catolicismo y positivismo- Gramsci renovó tanto el concepto clásico de “ideología” -teoría sobre el origen de las ideas- como el contemporáneo -que le daba los sentidos peyorativos de “imagería justificadora y anestesiante”, “reflejo

Su atribución principal es entonces la dirección suprema de la *educación*, sea general, sea especial, pero sobretodo de la primera, tomando este término en su acepción más amplia, y haciéndolo significar, como se lo debe, el sistema entero de ideas y de costumbres necesarias para preparar a los individuos al orden social en el que deben vivir, y para adaptar, en la medida de lo posible, a cada uno de ellos a la destinación particular que debe cumplir”. *Ibid.* p. 301.

¹⁸⁴ GRAMSCI, Antonio. “Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”. [1932-1935]. En: *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI Editores, [1980⁵], esp. p. 373-374.

¹⁸⁵ *Ibid.*

invertido” y “engaño”¹⁸⁶ y desarrolló una teoría compleja de ésta que reúne los elementos de “concepción del mundo” y de “modo de vida” (valoración y acción), que permite subsumir las categorías de “religión”, “arte”, “filosofía” y “moral”, pero también el “deporte”, la “fiesta” y toda actividad social que implique “movilización afectiva” individual y colectiva.¹⁸⁷ Así, el filólogo sardo llegó a plantear una relación compleja y multidireccional entre “filosofía”, “religión” y “sentido común”, una versión particular del tema decimonónico del “poder espiritual” que, en su lenguaje, era el problema de la “hegemonía intelectual y moral”:

“En este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de *toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural*, “religión”, “fe”, o sea, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como “premisa” teórica implícita, (una “ideología”, si se da al término “ideología” precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectivas) o sea, el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social cimentado y unificado por aquella ideología precisamente”.¹⁸⁸

En esta dirección, el problema clave era la crítica y enriquecimiento mutuo entre “filosofía y sentido común”, que es lo que la actual sociología estudia como el complejo puente entre los saberes y la cultura:

“Tal vez sea útil “prácticamente” distinguir entre la filosofía y el sentido común, para indicar mejor el paso de un momento a otro; en la filosofía se aguzan especialmente los caracteres de elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, por el contrario, los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de una cierta

¹⁸⁶ Cfr., CHATELET, François (ed.). “Introducción”. En: *Historia de las Ideologías*. Madrid, Akal, 1989, V. I, p. 12.

¹⁸⁷ Me parece que en ello fue pionero de los aportes más recientes de la actual sociología de la religión y de la cultura, en una versión cuyos métodos comparto en buena medida. “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. Y si todo ello fuera así, en lugar de ver “lo religioso que se va” o que “retorna”, ¿no veríamos mucho más que la apariencia de un fenómeno que, bajo esta sola apariencia, no puede ser captado ni en su función ni en su principio, y que no evoluciona además según la evolución de esta apariencia?”. 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.

¹⁸⁸ GRAMSCI, A., *op. cit.*, p. 368-369.

época en un cierto ambiente popular.¹⁸⁹ Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente, aunque sea reducido (el de todos los intelectuales). Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión o difusividad por estar conectada con la vida práctica e implicada en ella, llegue a ser un *sentido común renovado* que disponga de la coherencia y del nervio de las filosofías individuales, y eso no puede obtenerse si no se siente siempre la exigencia *del contacto cultural con “los sencillos”*.¹⁹⁰

Por ello le parecía vital a Gramsci comprender el funcionamiento social de las religiones, y en particular el del catolicismo, a lo largo de su historia:

“La fuerza de las religiones, y especialmente la de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en el hecho de que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa “religiosa”, y se esfuerzan porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en esa lucha por impedir que se formen “oficialmente” dos religiones, la de los “intelectuales” y la de “las almas sencillas”. Esa lucha no ha carecido de graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes están relacionados con el proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones; tanto más destaca la capacidad organizativa en la esfera de la cultura del clero, y la relación abstractamente justa que la Iglesia ha sabido establecer, en su ambiente, entre los intelectuales y los sencillos”.¹⁹¹

Pero ha sido justamente ese proceso histórico, continúa Gramsci, el que ha modificado la función de “intelectual orgánico” que la Iglesia perfeccionó en la Edad Media. En la modernidad, una crisis ha afectado tal organicidad, una crisis nacida de la esfera política, el nuevo espacio donde se juega el “poder espiritual” en otras condiciones:

“La relación entre la “filosofía superior” y sentido común está garantizada por la “política”, del mismo modo que la política asegura también la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los “sencillos”. Pero las diferencias entre los dos casos son fundamentales. El que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de los “sencillos” significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los “fieles”, ruptura que no puede sanar alzando a los “sencillos” hasta la altura de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, que es ideal y económicamente imposible con sus actuales fuerzas), sino *mediante una disciplina de hierro sobre los intelectuales*, para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no lleguen a hacerla catastrófica e irreparable. En el pasado esas “rupturas” de la comunidad de los fieles se curaba mediante poderosos movimientos de masas que

¹⁸⁹ Aunque enseguida Gramsci reconoce un “sentido común de los estratos más cultos de la sociedad” del cual las filosofías de los intelectuales pueden considerarse como “las puntas más avanzadas”. *Ibid.*, p. 371.

¹⁹⁰ GRAMSCI, A., *op. cit.*, p. 370. [cursivas, O.S.]

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 369.

determinaban la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a enérgicas personalidades (Domingo, Francisco), o eran reabsorbidas por ellas”.¹⁹²

Pero, prosigue Gramsci, la Contrarreforma, es decir, la reacción/adaptación católica a los primeros embates de la Modernidad, ha cambiado los datos de la relación. Y aquí parece tener sentido el rol histórico de la “nefasta, pero inteligente” Compañía de Jesús:

“Pero la Contrarreforma ha esterilizado ese pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y “diplomático”, la cual ha fechado con su nacimiento la rígida crispación del organismo católico. Las nuevas órdenes religiosas nacidas después tienen escasísima significación “religiosa” y una gran significación “disciplinaria” sobre la masa de los fieles [...] se han convertido en instrumentos de “resistencia” para conservar las posiciones políticas conquistadas, no fuerzas renovadoras ni de desarrollo. El modernismo no ha creado “órdenes religiosas”, sino un partido político, la democracia cristiana”.¹⁹³

Para el italiano, desde el punto de vista de la hegemonía intelectual y moral, el “jesuitismo” significa un juego maquiavélico, por ambivalente, entre “esclarecidos” y “simples”, y entre reacción e innovación:

“Los jesuitas han sido, sin duda, los artífices mayores de ese equilibrio [entre intelectuales y sencillos], y para conservarlo, han impreso a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que los cambios no son percibidos por los sencillos, aunque resulten “revolucionarios” y demagógicos a los ojos de los “integristas”.¹⁹⁴

¹⁹² *Ibid.*, p. 371-372.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 372.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 369. Los jesuitas serían exactamente el contra-modelo de lo que deberían ser los “nuevos intelectuales orgánicos”, los cuadros del partido revolucionario -el “moderno Príncipe” en versión gramsciana: “La posición de la filosofía de la práctica es antitética de la católica: la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los “sencillos” en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa, y no sólo de reducidos grupos intelectuales”. *Ibid.*, p. 372. Para una posición actual del problema de esta crítica cristiana del sentido común, desde una postura antagónica a la de Gramsci, y que parte de cierta “intuición” gilsoniana esbozada en su *El realismo metódico*. Cfr., LIVI, Antonio. *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Madrid, Rialp, 1995, 335 p. Según un comentarista, Livi plantea la relación sentido común-fe, así: “Por su parte la fe se legitima en nombre de una revelación que supera con creces las posibilidades de la razón, pero que a su vez acepta la posibilidad de demostrar unos *preambula fidei* que hacen razonable dicho acto de fe”. El sentido común sería este preámbulo. Cfr., ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos. “Reseñas”. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. XXXI, N° 1, (1998), p. 344.

Valga lo que valga esta última generalización política, lo que me parece valioso de retener de este análisis es que, salvando las diferencias de finalidad trascendente o utópica, las citas de Mercier, Comte y Gramsci parecen corresponder bien a tres “metafísicas modernas” -y habrá ocasión de citar otras, como el darwinismo social, o el utilitarismo- las que en un período que se extiende por más de un siglo coincidieron sobre un mismo *objeto codiciado y disputado*, un “nuevo poder espiritual”: se trata esta vez, del “*gobierno moral de la sociedad*” o “poder moral”. Ya no se trata más de la distinción clásica entre poder espiritual y poder temporal, que identificaba éstos con Iglesia y Estado; ahora se trataba de la recomposición de las “viejas” relaciones ético-políticas entre los intelectuales y las masas, exigida por las estructuras sociales de la Modernidad, las cuales instauran un nuevo *régimen de lo verdadero y de lo creíble* que produce -para apoyarse en él- un cierto sistema de autonomización económica, cultural y ética de los individuos. La teoría de este proceso ha sido refinada tanto por Michel Foucault con los conceptos de “tecnologías de poder pastoral”, “proceso de gubernamentalización” y “tecnologías del yo”, como por Michel De Certeau con la noción de “revoluciones del creer”, que detallaré al final de este capítulo.

Sea como fuere, encuentro allí la posibilidad de analizar históricamente el movimiento neotomista: como una (¿la?) gran estrategia de la Iglesia católica destinada a reconstituír el “poder espiritual” según las nuevas reglas de juego de la Modernidad, reglas que imponían la recomposición del gobierno moral de la sociedad, a través de un nuevo tipo de relaciones entre los intelectuales y los simples, de nuevos tipos de saberes y de nuevas formas institucionales: era la *cuestión de un gobierno pastoral reconstituido y gestionado por los poderes laicos*.¹⁹⁵ Pues, para decirlo de modo sumario, creo que fue este juego de fuerzas el que determinó las condiciones de posibilidad, de un lado, de la Filosofía Cristiana, dado que ésta debía integrar las nuevas relaciones asignadas a la Subjetividad y a la Historicidad en el moderno régimen de Verdad y de Credibilidad: el régimen de la razón técnico-instrumental y de la autonomía individual. Y de otro, fue condición de posibilidad de la reestructuración política de la institución católica ante la cuestión crucial del nuevo tipo de hegemonía: la llamada “*cuestión social*”.

Pero ahora, si creemos haber llegado al centro del laberinto, aún debemos descifrar el enigma tallado en su corazón: ¿Cómo fue posible usar lo Perenne para conjurar las tensiones procedentes de una civilización que, fundada en lo Histórico, no contenta con reducirle al mínimo su “poder temporal” -proceso ya sin retorno desde la toma de

¹⁹⁵ 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.

Roma por el general italiano Cadorna, el 20 de septiembre de 1870-¹⁹⁶ pretendía además arrebatarle la exclusividad de su “poder espiritual”? En esta singular coyuntura histórica de las relaciones entre el Catolicismo y la Modernidad ¿qué combinatorias posibles se pusieron en acción y cómo? ¿Cómo se conjuntaron la arquitectónica gótica y la racionalidad moderna? ¿De qué modo ese *eclecticismo* neotomista logró reconducir las fuerzas de la tradición y de la modernidad? Eso es lo hay que empezar a dilucidar interrogando, por fin, a la Encíclica *Aeterni Patris*, clave de bóveda de la Querella.

IV. 1879: *ÆTERNI PATRIS*: PERFECCIONAR LO VIEJO CON LO NUEVO

A. La Filosofía Cristiana ¿necesaria o posible?

1. *Vino nuevo en odres viejas*

Tenemos, entonces, que el movimiento de “restauración de la filosofía escolástica”, oficializado por el Papa León XIII en su Encíclica *Æterni Patris* de 4 de agosto de 1879,¹⁹⁷ se puso bajo la consigna *Nova et Vetera*. La consigna misma procede, en buena tradición escrituraria, de aquella expresión parabólica del evangelista Mateo:

“Todo escriba que entiende del reinado de Dios se parece al padre de familia que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas” (Mt., 13, 52).¹⁹⁸

Detenerse un poco sobre esta cita bíblica se hace necesario, si se quiere hacer notar que no era la primera vez que el cristianismo se veía abocado a la Querella. Más aún, desde el punto de vista de la historia de las religiones y como hecho fundador del cristianismo, muy anterior a la Modernidad, una forma particular de Querella entre

¹⁹⁶ Cfr., AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*..., p. 360.

¹⁹⁷ 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. XII, fasc. CXXXV, (1879), p. 97-115, D.S. 3135-3140] Uso también la versión popular bilingüe francesa: “Lettre encyclique de N. T. S. P. Léon XIII sur la Philosophie chrétienne”/ S.S.D.N. Leonis Papæ XIII Epistola Encíclica de Philosophia Scolastica”. En: *Lettres apostoliques de Léon XIII*. Paris, Editions des “Questions actuelles”, [s.f.], p. 42-75. La *Aeterni Patris* no ha sido reeditada en la versión castellana actual del *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger. Cfr., DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. [Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno]. Barcelona, Herder, 1963 [Versión castellana hecha sobre la 31ª edición del *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum*, publicada en 1958 por la editorial Herder, Friburgo/Barcelona; texto que seguiremos citando para otros documentos.]

¹⁹⁸ *Nueva Biblia Española. Nuevo Testamento*. [Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel]. Madrid, Cristiandad, 1975, p. 77.

Antiguos y Modernos constituye el corazón mismo del mensaje evangélico: el Nuevo Testamento viene a completar y a renovar el Antiguo, la Buena Nueva es el anuncio “de un nuevo cielo y una nueva tierra donde resida la justicia”(2Pe. 3, 8-14), mensaje de fe en el advenimiento de un Hombre Nuevo, que pasa por su nacimiento, muerte y resurrección. El mensaje de Jesús es un mandamiento nuevo, el Amor que viene a perfeccionar la antigua Ley, incluyéndola pero superándola: lo Nuevo redime lo Antiguo. Pero, por la misma razón evangélica, esta “consigna” o “misterio” es una fuente permanente de labilidad y de creatividad, un riesgo de libertad abierto a la acción histórica de los cristianos quienes deben hallar, a cada paso, en cada momento y lugar, la respuesta a cómo debe entenderse y vivirse ese “paradójico equilibrio” entre la novedad radical y siempre renovada del acontecimiento Jesús, y la lenta tradición acumulada del Pueblo en marcha guiado por sus pastores: el Nuevo Testamento indica, si no cómo hacerlo, al menos cómo no hacerlo:

“Nadie saca un retazo de un vestido nuevo para pegarlo a un vestido viejo, porque daña el traje nuevo y el retazo nuevo desgarrará el tejido viejo...Ni nadie pone vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo rompe las odres y se derrama, y las odres se pierden. No, el vino nuevo hay que echarlo en odres nuevas. Pero nadie, luego de haber tomado vino añejo, quiere probar del nuevo, porque dice: el viejo es bueno”. (Lc. 5, 36-39).¹⁹⁹

Se diría que las dos opciones evangélicas se contradicen: mientras Mateo propone las ventajas de mezclar lo nuevo y lo viejo, Lucas afirma los efectos contraproducentes de hacerlo. Sin tratar de resolver el dilema, nos concierne acá referir el modo como la Encíclica firmada por León XIII intenta armonizar los contrarios. Ya sabemos que la expresión que aparece allí, un tanto perdida en medio de una frase, es “*Vetera novis augere et perficere*”:²⁰⁰ consolidar y perfeccionar lo antiguo con lo nuevo, con lo cual se privilegia, en principio, lo antiguo, el vino añejo, pero tampoco puede decirse que esté en contradicción con la idea de que lo nuevo puede ser coronamiento de lo viejo. Ya hemos establecido también que la solución pretendía ser, no sólo apropiada al momento, sino que estimaba jugar una carta triunfadora, pues permitía demostrar al tiempo que la tradición no era incompatible con la novedad, pero que ésta sin aquella no tenía sentido. Quisiera explorar acá, cómo el pensamiento de la Encíclica resuelve esta serie de tensiones estructurales sobre este esquema triádico: en principio es ambivalente, pues apoya a la vez ambos extremos, pero domina la dualidad en la certeza de una unidad profunda en “la sabiduría perenne del Angélico Doctor”.²⁰¹ Seguiré la

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁰⁰ LEONIS XIII PONTIFICIS MAXIMI. “Epistola Encyclica de Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda”. *Acta*. Romae, Ex Typographia Vaticana, 1881, p. 278.

²⁰¹ Entre las muchas publicaciones hechas con motivo del primer centenario de la Encíclica, se destacan en especial tres: *Fé, razón y teología. En el I Centenario de la Encíclica “Aeterni Patris”*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1979 [compila los artículos de la revista *Scripta Theologica*]; 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*

organización en que algunos editores han dividido la Encíclica, reconociendo tres secciones: una primera o “teórica”, una segunda o “histórica”, y una tercera llamada “parte dispositiva o práctica”.²⁰²

2. ¿Filosofía pura o Filosofía cristiana?

La primera frase de la Encíclica invoca el fundamento inamovible -de derecho divino- que constituye la misión pastoral, el mandato universal que la Iglesia tiene de enseñar, -potestad de gobernar espiritualmente a todos los pueblos- de gobernarlos por la enseñanza, facultades que residen, ambas, en sus autoridades:

“El Hijo único del Padre Eterno, que apareció sobre la tierra para traer al género humano la salvación y la luz de la divina sabiduría, procuró al mundo un inmenso y admirable beneficio cuando, a punto de ascender a los cielos, ordenó a los apóstoles de *ir y enseñar a todas las naciones* (Mt., 28, 19), y dejó, como común y suprema maestra de los pueblos, a la Iglesia que él había fundado”.²⁰³

Pues los frutos de tal beneficio no se habrían conservado sin el magisterio de la Iglesia instituido a perpetuidad y que consiste en *enseñar la religión y combatir sin cesar el error*: van de la mano, y con prioridad, estas dos funciones que constituyen la misión pastoral, funciones que llamaremos “pedagógica” y “profiláctica”, siguiendo a E. Poulat.²⁰⁴ Todo en la Iglesia tiende hacia allá, la labor de los obispos, las leyes de los Concilios, y “mucho más la solicitud cotidiana de los Pontífices, sucesores del Primado de Pedro...”, insistiendo en su derecho y deber de enseñar y confirmar en la fe a su

d'Aquino”. (nov. 15-17, 1979), Roma, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, (15-17 nov., 1981); PIOLANTI, Antonio; (ed.) *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Città Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Studi Tomistici, 8 V., 1981-1982.. Me apoyaré también en los tres textos ya citados de R. Aubert, (*Aspects..., Le contexte..., L'encyclique...*). En: GILSON, Etienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris, Fayard, 1960, esp. Cap. IX, “La philosophie chrétienne”, p. 191-216; MCCOOL, Gerald A.; S.J. *Nineteenth-Century Scholasticism...*, Cap. 10, “*Dei Filius and Aeterni Patris*”, p. 216-240; COLOMBO, Giuseppe “Filosofía e teología nell’*Aeterni Patris*”. *Rassegna di Teologia*, Anno XXII, No. 1, (Gennaio-Febbraio, 1981), p. 1-11; No. 2, (Mai-Aprile, 1981), p. 98-107; COLOMBO, G. “L’enciclica *Aeterni Patris* e la teología”. *Teologia*, Anno VIII, (Settembre, 1983), p. 183-210; BASEVI, C. “León XIII y la redacción de la *Aeterni Patris*”. *Scripta Theologica*, Vol. 22, (1979), 491-531; COLIN, Pierre. “Le thomisme contre le kantisme”. *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, N°. 2, (Avril, 1980), p. 38-45; CHATILLON, Jean. “Les origines de l’Encyclique “*Aeterni Patris*” et la renaissance thomiste du XIXe siècle”. *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, N°. 2, (Avril, 1980), p.16-30; DUBARLE, Dominique. “Les antécédents de l’Encyclique “*Aeterni Patris*” en milieu de langue allemande” *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, No. 2, (Avril, 1980), p. 31-38.

²⁰² Cfr., D’AMORE, B. *Tommaso d'Aquino nel I Centenario...*, p. 285-286.

²⁰³ *Aeterni Patris*. A.S.S., XII, p. 97.

²⁰⁴ Cfr., *infra*, § 2.5.

hermanos.²⁰⁵ Y entra en materia, estableciendo desde el comienzo una tensión²⁰⁶ entre filosofía y fe:

“Dado que, como nos advierte el Apóstol, (Col., 2, 8), es por *la filosofía y las vanas sutilezas* como el espíritu de los fieles se deja engañar la mayoría de las veces”, y que la pureza de la fe se corrompe entre los hombres; los Papas han creído siempre que, para defender la fe, les es necesario [...] vigilar específicamente que la enseñanza de todas las ciencias humanas sea dada en todo lugar según las reglas de la fe católica, y sobre todo el de la filosofía, porque de ella depende en buena parte la sabia dirección de las ciencias”.²⁰⁷

El orden jerárquico de los saberes se afirma de inmediato: fe, filosofía, ciencias humanas y ciencias (en general). Pero el punto es delicado y crucial. El teólogo G. Colombo señala la presencia en dos lugares del texto de la Encíclica -acá, al comenzar la “sección teórica” y al final, casi cerrando la “sección práctica”- de este “principio epistemológico, propiamente de epistemología de las ciencias, que instituye la filosofía [no la Filosofía cristiana, como pretende Gilson, sino la Filosofía a secas, O.S.] como criterio regulador de todas las ciencias”.²⁰⁸ Aubert agrega que esta no era una idea ocasional del Papa Pecci, utilizada sólo en este texto: el 21 de abril de 1878 en su primera Encíclica, *Inscrutabili Dei*, donde anuncia el programa de su pontificado, ya proclama León XIII “su voluntad de conservar a la cátedra romana su dignidad *sartam tectamque*, y de ‘reforzar siempre más (*magis magisque firmemus*) la unión de los miembros a la Cabeza, y del Hijo con el Padre”,²⁰⁹ en un proyecto de “restauración de la verdadera civilización cristiana, y dando un papel central a la filosofía ‘de la que depende en gran parte la verdadera dirección de las otras ciencias, y que lejos de tender a derribar la revelación divina, debe por el contrario, allanarle el camino y defenderla de su asaltantes, como lo han enseñado con su ejemplo y escritos el gran Agustín y el Doctor Angélico y todos los otros maestros de la sabiduría cristiana”.²¹⁰

La tensión entre Filosofía (“separada”, “pura”, “tout court”, “vera”, “sana”) y Filosofía Cristiana vendrá a ser el punto de convergencia de todas las fuerzas -

²⁰⁵ *Aeterni Patris...*, p. 97.

²⁰⁶ Es tiempo de señalar que el alcance del término “tensión” debe entenderse, primariamente, de modo técnico, al modo de la semántica greimasiana, como la manifestación o efecto de contenido de una disyunción entre dos opuestos complementarios, entre “dos polos extremos de un mismo eje semántico”, que se implican mutuamente, o se presuponen recíprocamente. GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris, Larousse, 1966, p. 20-21. En un segundo nivel, se usará -previa indicación- para describir correlaciones de fuerzas en instituciones o campos intelectuales, religiosos, sociales y/o políticos.

²⁰⁷ *Aeterni Patris...*, p. 97.

²⁰⁸ COLOMBO G. “Filosofía e Teología...,” p. 7. Se leerá también al final de la encíclica, cuando se refiere al progreso de las ciencias: “Etenim a philosophia, tamquam a *moderatrice sapientia*, sanam rationem rectumque modum bonae artes mutuari, ab eaque, tamquam vitae comuni fonte, spiritum haurire consueverunt”. *Aeterni Patris...*, p. 113.

²⁰⁹ ASS, 10, (1877, sic!), p. 585-592, cit. por COLOMBO, G. “Filosofía e Teología...,” p. 7.

²¹⁰ ASS, 10, (1878), p. 590, cit. por AUBERT, R. “La encíclica ‘Aeterni Patris’...,” p. 286.

favorables u opuestas- en la introducción del neotomismo, hasta el punto de que deberá hallarse en tal tensión la razón de sus éxitos y la causa de sus fisuramientos: puede decirse, si se me acepta la imagen para expresar esta paradoja, que esta pareja de opuestos complementarios constituyó a la vez su “núcleo inquebrantable” y su “agujero negro”.²¹¹ Colombo tematiza así el asunto: la distinción fue, si no introducida, al menos teorizada por Joseph Kleutgen -cuyo posible rol en la redacción de la Encíclica ya se ha mencionado-: una breve cita suya hará ver el carácter de la operación epistemológica que liga y separa a la vez teología y filosofía, y que mantiene la ambivalencia polémica sobre la legitimidad/ilegitimidad del término “Filosofía Cristiana”. Según Kleutgen,

“Para hablar en propiedad, no existe una Filosofía Cristiana; sino mas bien una Filosofía *verdadera*, la cual anda, por cierto, de acuerdo con el Cristianismo: de resto es independiente de él, en cuanto que sus principios están fundados no en la Fe, sino en la naturaleza racional del hombre. Mas los Santos Padres habían reconocido que la filosofía cultivada por los paganos, sobre todo en la escuela fundada por Sócrates, encerraba, a despecho de no pocos errores, fragmentos de esta verdadera filosofía, de esta *manifestación natural de la verdad que Dios hace a los hombres por las luces de la razón*”.²¹²

Si de un lado, en sentido apologético, era necesario afianzar la identidad de los pensadores católicos para oponer una “sabiduría” o una “inteligencia cristiana” a los “sistemas filosóficos de los incrédulos”, era entonces no sólo legítimo sino necesario el uso de la expresión “filosofía cristiana”. Este principio fue formulado en su más alto grado de generalidad en la interpretación gilsoniana, que habla de la filosofía cristiana

²¹¹ Sólo a título de ejemplo, cito dos interpretaciones opuestas: el cardenal Poupard nota en *Aeterni Patris* “una cierta miopía: la filosofía consagrada en su rol de criada, debe ponerse al servicio de la teología, especialmente en una posición apologética. [...] los Padres mismos de la Iglesia [...] son considerados ante todo por su labor como apologistas. No sólo el acuerdo, en derecho, de la razón y la fe, en la línea del Concilio, se afirma sin cesar, sino, mucho más, parece, se reconoce que la razón debe conducir a la fe, a condición de ser bien usada. [...] es plausible que los filósofos cristianos de hoy maticen este análisis de las relaciones entre la filosofía y la teología”. POUPARD, P. “L’encyclique *‘Aeterni Patris’*...”, *op. cit.*, p. 51. Gilson, por el contrario, afirma que León XIII fue clarividente, restaurando la noción de *filosofía cristiana*: “Tal como se desprende de la encíclica *Aeterni Patris*, la filosofía cristiana es pues, el uso que el cristiano hace de la especulación filosófica en su esfuerzo por conquistar la inteligencia de su fe, tanto en las materias accesibles a la razón natural, como en aquellas que la superan. León XIII no dice que no hay otras maneras de filosofar, ni incluso que ninguna otra no sea buena, él dice que ésta es la mejor, sobretodo para un cristiano”. GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 216. Me siento tentado a decir que Gilson juega, retrospectivamente, respecto a la Encíclica *Aeterni Patris*, el rol que jugó Dupanloup respecto al Syllabus. Aunque Dupanloup mismo parecía ser más liberal al respecto, pues en carta del 8 de febrero de 1874 escribía al entonces padre D’Hulst, futuro rector del Instituto católico de París: “Sufro al escuchar decir que no hay sino *una sola* filosofía cristiana, y que es la “filosofía de Aristóteles depurada” por los escolásticos y que es a la *única* a la cual se le puede “superponer una enseñanza teológica”. *Archives de l’Archevêché de Paris*, 2-D2, 10, cit. por BERETTA, Francesco. *Monseigneur d’Hulst et la science chrétienne...*, p. 183, nota 4.

²¹² KLEUTGEN, Josef. *La philosophie scolastique exposée et défendue*. Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1868 [traduit par le R. P. Constant Sierp], Vol. I, p. viii.

como el “uso apostólico de la razón”²¹³ y el término aparece utilizado -no se sabe si exactamente en este sentido- en varios documentos pontificales.²¹⁴ De otro lado encontramos que, en sentido estrictamente filosófico, la doctrina de fondo era la formulada por Kleutgen -compartida por otro de los probables redactores de la Encíclica, Tommaso Zigliara- y que era, hay que insistir sobre ello, “el contenido de la teología *recibida* [oficial] en la época”:²¹⁵ la defensa del cristianismo en “tiempos de Ilustración” parecía requerir de una “filosofía separada” o “pura”, separada de la teología y con más veras, libre de apologética; que no apareciera contaminada por postulados dogmáticos aceptables sólo por revelación y tradición magisterial, que no tuviese que acudir a argumentos extra filosóficos, sobre todo los de fe y autoridad; una filosofía que pudiera colocarse en el mismo plano que las de “sus adversarios” y que fuera autosuficiente con sus medios racionales: a ésta se le exigía el más alto nivel argumentativo, dado que en ella parecía cifrarse el futuro del catolicismo en la sociedad adveniente. Mercier hará de esta postura el programa de su Instituto de Filosofía en Lovaina:

“Un tercer medio de hacer frente al reproche de servilismo religioso que se le hace a los científicos católicos, es el de cultivar la ciencia por *sí misma*, sin buscar directamente en ella ningún interés de apologética. [...] pocos [católicos] intentan reunir y modelar los materiales que deben servir para formar en el futuro la síntesis rejuvenecida de la ciencia y de la filosofía cristiana. Sin duda esta síntesis final se armonizará con los dogmas de nuestro Credo y con los principios fundamentales de la sabiduría cristiana, pero mientras esperamos que esta armonía brille en todo su esplendor, las objeciones que la incredulidad levanta, la velan ante los ojos de la multitud, y porque los nuestros no están siempre allí para oponerles, con la competencia y la autoridad deseadas, la respuesta directa e inmediata que aquellas reclaman, las dudas surgen y las convicciones se sacuden; los materiales son agrupados, organizados, clasificados sin

²¹³ Gilson glosa: “El Papa dice: Hablad de filosofía cristiana, si quereis, siempre y cuando entendais por estos términos la manera cristiana de filosofar, de la cual la doctrina de Santo Tomás debe permanecer para vosotros el modelo y la regla”. GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 216. Pero como se verá, antes de la postura gilsoniana, que se formula entre 1931 y 1932 (Cfr., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944), hay versiones mucho más dogmático-apologéticas sobre lo que debería ser una “filosofía cristiana”, que se hacía llamar “filosofía católica”, como lo hace explícitamente la *Civiltà Cattolica*.

²¹⁴ El canónigo Van Riet ha mostrado que este título no aparecía en la primera edición del documento, pero que la noción de Filosofía Cristiana era cara al pensamiento papal. VAN RIET, Georges. “Le titre de l'encyclique “Aeterni Patris”. Note historique”. *Revue Philosophique de Louvain*. No. 80, (1982), p. 35-63.

²¹⁵ COLOMBO, G. “L'enciclica...”, p. 199. Es cierto que el problema de una “filosofía separada de la teología” se plantea históricamente desde fines del siglo XII, con la creación de las Universidades y en ellas las famosas Facultades de Artes dedicadas al estudio de la metafísica aristotélica: hasta el punto en que puede considerarse la obra de Alberto Magno, y sobre todo la de Tomás de Aquino, como el intento de hecho de la institucionalidad católica para delimitar desde entonces los derechos respectivos de la racionalidad filosófica y de la teología revelada; pero es sólo hasta la Modernidad cuando la distinción entre estas dos ciencias constitutivas de la “sabiduría cristiana” corre el riesgo de estallar en una fatal separación. Cfr., PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 20-21.

nosotros, y a menudo contra nosotros, y la incredulidad acapara en su beneficio el prestigio científico que no debería servir sino a la propagación de la verdad”.²¹⁶

Son de notar acá, primero, la metáfora arquitectónica, segundo, el ideal de llegar a una síntesis *cristiana*, y tercero, el uso ambivalente de la noción de “ciencia”, pues parece referirse a la ciencia positiva tanto como a la aristotélica. Bajo estas circunstancias, Mercier, aunque opuesto a la postura de una “filosofía cristiana” y defensor pundonoroso de una “*philosophie tout court*” no esconde en absoluto la finalidad apologética para salvar una “sabiduría cristiana” -aunque lo pone como un fin *no inmediato*:- habrá lugar más adelante para discutir si la diferencia era simplemente de método, de ocasión o de modo de presentación, como parece sugerir Mercier, o si era una fractura profunda, con las implicaciones previsibles. De hecho, lo que se perfila acá es una segunda pareja de funciones opuestas y complementarias asignadas o exigidas como condición de posibilidad de esa filosofía cristiana, Filosofía/Apologética, que ya habíamos visto señalada por H. Donneaud: de un lado se exige no sostener o recusar ninguna tesis filosófica con argumentos de autoridad como “eso va contra la fe” o “la fe sólo permite sostener tal tesis”, es decir, garantizar y exigir el uso público de las reglas de la razón, mientras que en su fuero interior el intelectual católico está efectivamente atento a la defensa de la fe y a la expulsión de las tesis “peligrosas” o “contrarias” a la doctrina. De algún modo, la primera condición de posibilidad de esta filosofía cristiana es la de hacer de puente o de intercambiador entre razón y fe, pero siempre bajo las reglas de la ciencia filosófica. Y en este orden de ideas, aún los denominados “neotomistas dogmáticos” e “integristas” -como por ejemplo los del grupo que presionó la promulgación de las XXIV Tesis Tomistas, o “neotomismo estricto”- creían y sostenían estar afirmando en ellas una “filosofía separada”, pura y de validez científica, fundada en la existencia de una “*philosophia perennis*” formada por un núcleo de verdades naturales y necesarias para todo hombre, en cuanto ser racional.

3. La “ciencia católica”

Además, en cuanto al plano histórico, lo que los neotomistas de mediados del siglo XIX -arriesgo la generalización- tenían en mente, era el fracaso cercano y aún no bien

²¹⁶ MERCIER, D. *Rapport...*, p. 14, 16. Al final de este Informe, Mercier cita un texto del sociólogo Le Play, que no puede menos que evocarnos la idea de *Aeterni Patris*: “La verdadera fuente de nuestros males no está en el vicio, dice Le Play, ese gran observador de los hechos sociales, está en el espíritu de sofisma inculcado a nuestra raza por un siglo de revolución. La falsa ciencia que J. J. Rousseau ha enseñado a nuestros padres, los falsos dogmas de la perfección original, del derecho a la revuelta contra las instituciones coercitivas, de la igualdad providencial, he aquí las verdaderas causas de la decadencia social”. (*Le prince et les moyens de salut en France*; cit. por MERCIER, D. En: *Rapport...*, p. 27). Mercier, ya como cardenal, ante la reconstrucción de “su Instituto”, insistirá en este tipo de análisis para explicar la Gran Guerra: “La catástrofe que ha sacudido al mundo, es, si no me equivoco, la consecuencia lógica de una filosofía de disolución y ruinas”. *Revue néo-scholastique de Louvain*. Louvain, No. 22, (1920), p. 123.

digerido de la noción de “ciencia cristiana” o “ciencia católica” que había hecho cierta carrera a comienzos del siglo XIX, a partir de los medios católicos tradicionalistas. Si damos fe a F. Beretta,²¹⁷ el contenido de esa noción de “ciencia católica” contenía dos elementos del tradicionalismo de la escuela de Lamennais: la noción de *tradición* y la de *revelación primitiva*, que proceden de la teoría del vizconde de Bonald sobre el lenguaje.²¹⁸ El antirracionalismo de esta escuela, en lucha contra la duda metódica cartesiana, la lleva a afirmar la imposibilidad del conocimiento sin el auxilio divino: el Creador habría enseñado a los primeros hombres el lenguaje, que constituye el fundamento y la condición de ejercicio de la razón, la cual nada puede conocer sino una revelación primitiva cuyos contenidos son asequibles a los descendientes de Adán gracias a la tradición.

“Este antirracionalismo fideísta fue condenado por el magisterio romano en la persona de Agustín Bonnetty,²¹⁹ pero sobrevive en la noción de revelación primitiva que constituye un elemento central de la “ciencia católica”. Esa idea de revelación había sido desarrollada por el apologista católico Nicolás Silvestre Bergier²²⁰ a fines del siglo XVIII, en oposición a la religión natural de la Ilustración. Llevada a su extremo por la escuela tradicionalista, la “revelación primitiva” llegó a ser patrimonio común del pensamiento católico del siglo XIX. [...] Según la concepción tradicional, los primeros capítulos de la Biblia, redactados por Moisés, contienen la historia de la humanidad desde sus orígenes. Interpretada en un sentido tradicionalista, esta historia comienza por la revelación del lenguaje y de la verdadera religión: “La revelación primitiva había dado a nuestros primeros padres una noción exacta de Dios y del culto que le es debido, de la caída del hombre, de la promesa de un Liberador, de la vida futura”.²²¹ Como toda la humanidad ha sido engendrada a partir de Adán, las tradiciones religiosas y culturales de los diferentes pueblos deben contener los vestigios de la lengua y de la religión primitivas, lo que la “ciencia católica” se esfuerza por probar recurriendo a diferentes disciplinas científicas como la lingüística comparada, la etnología, la arqueología. La revista que Bonnetty funda en 1830, los *Annales de Philosophie Chrétienne*, se consagra a reunir y a hacer conocer las pruebas de la existencia de una tradición revelada que remonta a los comienzos de la humanidad”.²²²

Y, culmina Beretta,

“La idea de una revelación primitiva [...] pudo sobrevivir tanto tiempo como los estudiosos han admitido una duración de la historia limitada a unos cuantos milenios. Puesta en discusión desde la época de las Luces, esta concepción es socavada por la revolución antropológica de 1860: el “simio perfeccionado” que es el hombre, producto de un progreso evolutivo que ha durado decenas de miles de años,

²¹⁷ BERETTA, Francesco. *Monseigneur d'Hulst...*, p. 86 ss.

²¹⁸ BONALD, Louis Gabriel Ambroise vizconde de (1754-1840). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²¹⁹ BONNETTY, Agustín (1798-1879). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²²⁰ BERGIER, Nicolás Silvestre (1718-1790). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

²²¹ BERGIER, N. *Dictionnaire de théologie*. T. 3, Paris, 1851, col 189.

²²² BERETTA, F. *Monseigneur d'Hulst...*, p. 87-88.

reemplaza al “Adán degenerado” del relato bíblico. La “ciencia católica” es rápidamente reemplazada por una nueva antropología que aporta una “explicación natural” a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, los progresos de la crítica bíblica ponen en duda radicalmente la historicidad del *Génesis*, lo que provoca el desplome de un edificio teológico construido sobre el relato redactado por el historiador inspirado, y por tanto infalible, que se suponía había sido Moisés”.²²³

Sin ahondar en los detalles de la apasionante historia de la “revolución en los estudios bíblicos”,²²⁴ baste terminar esta referencia diciendo que la idea de revelación primitiva se convirtió en bandera de los sectores católicos intransigentes, y que aún León XIII, en su Breve *Providentissimus Deus*, de 18 de noviembre de 1893, a pesar de reconocer que los asertos de los autores de las escrituras sobre “la íntima constitución de las cosas” están escritas en “en el lenguaje vulgar y con las metáforas de su época”,²²⁵ y por ello alentar los estudios bíblicos -vía media entre la filología comparada y la “alta crítica”- fijó, por otra parte, los límites del concepto ortodoxo de inerrancia, desautorizando los avances de los métodos histórico-críticos: la “crisis modernista” se cernía en el horizonte.²²⁶

El hecho es que ese tipo de “concordismo” (búsqueda de acuerdo entre la “ciencia católica” y las ciencias naturales) entra en crisis, y da lugar a posturas más “racionalistas” como la del rector del Instituto católico de París y su círculo: para ellos, el acuerdo entre la ciencia y la fe no podía ser sino negativo -en sentido metodológico-, pues “como la ciencia es siempre susceptible de cambio, el apologista debe limitarse a mostrar que los descubrimientos científicos no contradicen la fe de los cristianos, sin querer desarrollar un acuerdo positivo entre la fe y la ciencia que es, con frecuencia,

²²³ *Ibid.*, p. 88-89.

²²⁴ Una actualizada visión de conjunto, con sus particularidades belgas, se halla en: COURTOIS, Luc. “Paulin Ladeuze (1870-1940), Jennesse et formation (1870-1898) : Vie et pensée d’un exégète catholique au temps du modernisme (1898-1914)”. *Dissertation présentée en vue de l’obtention du grade de Docteur en philosophie et lettres - Histoire*, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 321.

²²⁵ “Ahora bien, como el lenguaje vulgar expresa primera y propiamente lo que cae bajo los sentidos, no de distinta manera el escritor sagrado (y lo notó también el doctor Angélico), ‘ha seguido aquello que sensiblemente aparece’ (*Summa*, 1, q.70, a.1, ad.3), o sea lo que Dios mismo al hablar a los hombres, expresó de manera humana para ser entendido por ellos”. LEÓN XIII. Encíclica *Providentissimus Deus*. (nov’18 de 1893). [ASS, 26, (1893-1894), p. 278 ss]. En: DENZINGER, E., No. 1947, *op. cit.*, p. 460.

²²⁶ *Ibid.*, p. 121. La decepción de un neotomista comprometido con la renovación de los estudios bíblicos, como lo era monseñor d’Hulst, y sus juicios sobre la crisis de la “vieja teología” y el “carácter reaccionario” de León XIII quedan bien documentados: “se imaginan ustedes, al otro lado del Atlántico, que León XIII es el Papa del *pensamiento moderno*. Para mí, estoy persuadido que él es muy reaccionario en doctrina y que les reserva crueles decepciones. El *modernismo* del Papa está hecho de dos elementos: política y coquetería. Pero, la política de la que se trata es la más reaccionaria de todas, es la restauración del poder temporal, para la cual busca el apoyo de la República francesa (!); y el resto es el deseo de pasar por el gran reconciliador de la sociedad moderna con la Iglesia; sólo que de ambos lados no se habla la misma lengua, y se cree entenderse sobre ciertas palabras gracias a equívocos”. Carta de monseñor d’ Hulst a J.B. Hogan (Paris, mayo 7 de 1893). En: BERETTA, F. *Monseigneur d’Hulst...*, p. 401.

dudoso o efímero”.²²⁷ El riesgo lógico de querer mostrar el acuerdo racional y científico entre ciencia y revelación era que al ser refutadas -*sometidas a falsación*, diría hoy K. Popper- ciertas hipótesis científicas, las “verdades reveladas” pretendidamente avaladas por éstas perderían su valor de verdad, y con ellas no sólo el prestigio intelectual de la Iglesia sino su credibilidad pastoral. Esta es la tensión constitutiva de la “crítica cristiana de la razón”.

Los neotomistas -al menos en sus posturas oficiales- no van a querer comprometer la “Filosofía cristiana” con aquel concepto de “ciencia católica”, y defenderán la idea de que la filosofía sea más bien la síntesis metafísica general de los conocimientos positivos aportados por las ciencias particulares. Pero el fantasma del concordismo nunca será expulsado por completo de sus filas, pues la persistencia de las posturas tradicionalistas no se explica sólo por razones de conservadurismo político o institucional, sino que se trata de una coyuntura epistemológica y social de tal envergadura -se la ha comparado al momento de inserción del aristotelismo en el pensamiento occidental del siglo XII- en la que, de un lado, los saberes positivos (biología, física, química, economía política, filología, antropología, psicología, sociología...) ponían en tela de juicio una *forma mentis* “clásica” en relación a la verdad, el dogma y la credibilidad, y de otro, nuevos sujetos sociales -movimientos obreros y campesinos- reclamaban su autonomía política, intelectual y moral. Para los pastores de almas y mentes, tanto abandonar las verdades antiguas como reanudar la tradición bajo formas nuevas era fuente de incertidumbre, angustia y temor.

4. Filosofía y Teología

En todo caso, y volviendo a la Encíclica, no hay que llamarse a equívoco: la jerarquía de las ciencias que termina por perfilarse en la Encíclica, señala Colombo, no sólo no es la misma de la Edad Media (la filosofía unida a la fe, como su *ancilla*, su criada)²²⁸ sino que es su inverso: la teología aparece gobernada, estructurada por la filosofía (se verá más adelante a la Encíclica afirmar que ésta le da a la teología su carácter de ciencia). Fue Gilson mismo quien señaló el anacronismo mayor que los

²²⁷ Cfr., la postura progresista del grupo de d’Hulst a este respecto: “La Iglesia, usted lo sabe como yo, no tiene revelación, ni tiene ni siquiera inspiración. Ella no recibe sino un auxilio negativo, que no la dispensa en nada de las investigaciones y los métodos humanos”. Carta del padre Girodon a d’Hulst, (Lyon, abril 16 de 1885). BERETTA, F., *op. cit.*, p. 254-256. Mercier, también por estos años, retoma la misma postura: “La Revelación y la Iglesia no son sino una norma *negativa* para la ciencia humana, y es comprometer a la vez a ésta y a aquellas el impulsar acuerdos *positivos* entre ellas antes de que las conclusiones de la ciencia estén debidamente establecidas”. MERCIER, D. *Rapport...*, p. 14.

²²⁸ “...aunque asumiéndose por cuenta de la teología la tarea apologética, en el cumplimiento de esta tarea la filosofía no pudo más jugar el rol que jugaba en el pasado, en la época escolástica. Entonces, cuando no era filosofía “separada” podía ejercer el rol de *ancilla*, a partir del siglo XVI y hasta el siglo XIX, cuando se convirtió en filosofía “separada”, ya no pudo seguir ejerciéndolo, pues [...] desarrolló tendencialmente el de “patrona”. COLOMBO, G. “L’Enciclica *Aeterni Patris...*”, *op. cit.*, p. 190-191.

neotomistas cometían al llamar filósofos a los pensadores medievales, autocriticando su propio “error de principiante” al querer hallar en Tomás un “sistema filosófico” separado de su reflexión teológica.²²⁹ Pero ni esta precisión histórica podía cerrar el debate, pues éste se hallaba ligado al destino de dos cuestiones: la de la *posibilidad* de alguna filosofía cristiana, y la de “el tomismo” como *la filosofía cristiana posible*; doble pregunta hasta hoy dramáticamente abierta. He aquí por qué sostengo que no podríamos acercarnos a la compleja dinámica de este proceso tratando la Filosofía Cristiana como algo dado desde el origen -¿el del hombre o el del cristianismo?- sino tratándola históricamente, es decir como *una filosofía deseada*, como el objeto de búsqueda que debería hallarse en el centro -¿o al final?- del laberinto del Cristianismo en la Modernidad.

En efecto, la relación entre teología y filosofía -la dependencia de la teología respecto a la filosofía- es el debate de fondo del catolicismo, no sólo referido al restablecimiento histórico del tomismo -aunque el neotomismo sea su instrumento decisivo- sino en el sentido fundamental que permite identificar las características y límites de todo un modelo -prefiero decir *matriç histórica*- de catolicismo: ¿qué saber se privilegia para fundar el saber teológico: o la filosofía, o el conocimiento del dato revelado?²³⁰

“la Encíclica habría recibido del ambiente teológico de su tiempo la noción de que la teología era la “aplicación” de la filosofía a los “misterios” de la revelación. [...] Bajo la denuncia infatigable de J. Maritain se ha visto que esta noción de teología ha sido introducida, o al menos generalizada por Descartes, que la propuso como alternativa a la noción escolástica, y en particular a la tomista. [...] De hecho la Encíclica *Aeterni Patris*, situándose conscientemente en este contexto, asume su perspectiva. El objetivo propio de la Encíclica es la reforma de la filosofía, en el sentido de sustituir concretamente todas las filosofías por “la filosofía” de Santo Tomás, y [...] de ello lograría como resultado la reforma de la teología [...] Por otro lado, para evitar el resultado sin duda fatal para la teología, de ser “apadrinada” por la filosofía, la única solución era “producir” una filosofía verdaderamente, es decir, objetivamente

²²⁹ GILSON, E. *El filósofo...* p. 128.

²³⁰ “El viraje en el modo de concebir la teología se perfila esquemáticamente en estos términos: mientras en la época de *Aeterni Patris* se profesa -mas o menos conscientemente, porque la cuestión no es tematizada de modo explícito- que es necesaria una buena filosofía para que “resulte” una buena teología [como se lee en la Encíclica], y en este sentido la cuestión filosófica es “previa”. Para la epistemología teológica contemporánea desarrollada por el Vaticano II, por el contrario, es “previo”, no la filosofía, sino el conocimiento de la revelación. En la raíz de la “diferencia” entre las dos posiciones está propiamente el movimiento de renovación bíblica, aún en incubación al tiempo de la *Aeterni Patris*, y que estallará posteriormente de modo irresistible”. COLOMBO, G. “Filosofía e teología nell’*Aeterni Patris*...” p 8-9. Recojo este señalamiento, con la reserva que impone el método histórico, al advertir el peligro de valorar a los “dogmáticos neotomistas” a partir de los “aggiornatos” del Vaticano II. Éstos, como autores de la teología hoy vencedora, escriben como “modernos” su versión de la historia, declarando “antiguos” a los pensadores católicos del Vaticano I; del mismo modo como los neotomistas, en su momento, hubieron de reprimir a los “modernistas” en nombre de su “sana filosofía”.

“amiga”, al punto de constituir la alternativa a todas las filosofías cuya amistad resultaba ambigua o peligrosa para la teología, pues en últimas la sofocaban. Aquella, aún permaneciendo “separada” y en consecuencia, “soberana”, podía “servir” a la teología sin controlarla”.²³¹

Trataré de mostrar, inspirado en Colombo, los puntos de la Encíclica en donde esta tensión estructural y estructurante entre “filosofía separada” y “filosofía cristiana” se desdobra, dando cuenta de la presencia de otra serie de parejas de opuestos que se presuponen recíprocamente. Baste decir, por ahora, que por esta vía se puede llevar mucho más lejos la expresión de Gilson sobre la “precisión bien calculada de sus imprecisiones” asumiéndola como la presencia de una estructura tensional que la Encíclica trata de conciliar de modo fecundo, pero que a su vez hace posibles interpretaciones opuestas y en el límite, desgarradoras.

Lo que resulta decisivo en este punto de la investigación es “el hallazgo”, o mejor, la posibilidad de formular la hipótesis de que una vez reconocida tal estructura tensional, en lugar de partir del supuesto de que la “filosofía cristiana” sería un hecho cumplido o un dato adquirido -y tratarla por ende como la herencia transmitida (o restaurada) gracias a una Tradición acumulativa- la *filosofía cristiana que la encíclica propone nos revela su carácter de “filosofía que se busca”*.

5. Una “filosofía buscada”

Acá aludo sin duda al modo como Aristóteles se plantea el proyecto de la ciencia metafísica.²³² Pero si se quiere que la alusión no sea retórica, vale la pena tener en cuenta la observación del propio Filósofo: “Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar”.²³³ Y en este caso, acojo la hipótesis de G. Prouvost, quien constata el carácter aporético del proyecto de construir una “filosofía separada”, tensión constitutiva desde el proyecto mismo de Tomás de Aquino:

“Se pueden comprender desde ahora las tensiones internas que animan el pensamiento de Santo Tomás: en el seno de un proyecto teológico de conjunto, ¿no vuelve éste posible la elaboración de una filosofía diferenciada, a la vez formal y concretamente, de la *sacra doctrina*? Esta última, calificada simultáneamente de “más especulativa que práctica” y luego de “práctica y especulativa”, oscila entre la línea patristica y monástica donde ella es inteligencia contemplativa de la fe y aquella otra línea de los *magistri* quienes, por oposición a los monjes, disociaron poco a poco dogma, mística y tropología al sistematizar la instancia crítica de la *quaestio* [...] El modelo de la filosofía

²³¹ COLOMBO, G. “La Encíclica *Aeterni Patris*...”, p. 186, 191.

²³² Cfr., ARISTÓTELES. *Metafísica*. A, 982a-983a, [Traducción castellana de Tomás Calvo Martínez]. Madrid, Gredos, 1994, p. 74-79.

²³³ *Ibid.*, B, 995a-25, p. 129.

separada que acuerda a la razón -desde entonces autónoma de toda Revelación- un lugar mayor, va a estar tentada de admitir la posibilidad de un conocimiento que alcance a la quiddidad misma de Dios. Esta filosofía va a recusar así la teología negativa, la cual, al postular el principio de la infabilidad radical de la esencia divina, asigna a la razón una delimitación crítica de sus poderes. *La historia de los tomismos iría a gestionar la ambigüedad inicial de Santo Tomás de Aquino y a servir de laboratorio experimental de las tendencias secretas o impensadas de su doctrina*.²³⁴

Quisiera retomar esta idea así: estamos ante la manifestación de uno de los mecanismos claves de las relaciones saber-poder en toda configuración epistémica, a saber, la “Cuestión del Método”. Desde un punto de vista teórico, se trata de postular que el proceso de institucionalización y estabilización social de los saberes que “flotan” en una configuración epistémica no logra cierta eficacia sino hasta cuando estos saberes alcanzan un umbral definido por la capacidad práctica de producir una *forma mentis*, esto es, devenir prácticas sociales. Y ello ocurrirá cuando se dotan de un método que se pretende universal y universalizable. Pero este proceso de fijación metódica no marca sólo el umbral más alto de “cientificidad” de una epistème, es a la vez su momento más eficaz socialmente, porque todo método produce sus estrategias textuales y sus instituciones propias, desplazando o readecuando las anteriores. Gracias a él se logra la “ciencia normal” de un período, pero también con ello pueden asegurarse efectos de control y gestión social: se hace posible formar los sujetos especializados en su utilización, divulgación y normalización (sabios, científicos, profesores, divulgadores y vigilantes), se pueden reglamentar las instituciones de producción, distribución y consumo del saber: academias y escuelas, burocracias, iglesias y corporaciones, opinión pública y sentido común, y finalmente, toda una materialización textual jerarquizada: tratados, sumas, enciclopedias, cursos, ensayos, compendios, manuales escolares, catecismos, etc., etc. En el límite, son todos estos manuales los que aseguran que una configuración epistémica se convierta en un hecho social y cultural: el método, esa máquina de saber-poder.

Ahora bien, Prouvost nos pone frente a nada menos que el “momento tomista”, ese momento escolástico de refinamiento y universalización de la Lógica aristotélica: desde el *Sic et Non* de Abelardo hasta la metodización dialéctica que desembocó en la invención de esos dispositivos discursivos que fueron las *Summae*, momento en el que se fueron integrando en un orden sistemático y crecientemente complejo los tres procedimientos medievales de exposición -las *sententiae*, los *commentaria* y las *quaestiones*- momento epistémico que no puede entenderse sin la invención de esas potentes instituciones de producción y redistribución del saber que fueron las universidades.²³⁵

²³⁴ PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 32-33 [cursivas, O.S.]

²³⁵ Sobre este tema, ya lugar común historiográfico, baste citar la excelente y reciente síntesis de MARENBOON, J. *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*. London-New Cork, Routledge, 1991. p. 7-34 [versión castellana de Héctor Hernando Salinas Leal para el curso de *Historia de la filosofía medieval*. Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá]: “La técnica de la *quaestio* se desarrolló debido a las características especiales del libro de texto de la teología, la Biblia. [...] Gradualmente, la técnica de la *quaestio* se convirtió no sólo en un método para organizar las *summae* teológicas, sino también en una

Cabe recordar el famoso Prólogo de la Suma Teológica de Tomás, que no por azar fue concebida como un texto escolar:

“[...] nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes. Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios, tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido en parte a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método (*ordine disciplina*), sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes”.²³⁶

Y si esta invención permitió apropiarse y adecuar no sólo la ciencia aristotélica para el pensamiento cristiano sino el método de las *disputationes*, lo hizo al precio de establecer una incipiente brecha en la “sabiduría cristiana” que comenzó siendo una sutil separación que distribuía el terreno de las verdades entre aquellas que son reveladas por Dios y exceden las capacidades humanas (sobrenaturales), y aquellas que podían ser alcanzadas por las solas luces de la razón natural (naturales). Y entre los dos territorios, un tercer espacio, el de las reveladas pero alcanzables también por la razón.²³⁷

manera de pensamiento que podía ser usada sobre cualquier tema y que dió forma a la práctica de la enseñanza en las universidades medievales”. *Ibid.*, p. 14. Pueden verse también los artículos de PARKES, Malcolm. “Lire, écrire interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge” ; HAMESSE, Jacqueline. “Le modèle scolastique de la lecture” ; SAENGER, Paul. “Lire aux derniers siècles du Moyen Âge”. En: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger; (dirs.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris, Seuil, 2001 (Col. Points Histoire).

²³⁶ TOMAS DE AQUINO. *Summa Teológica*. Ia. Prólogo [Texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de padres dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo; O.P., obispo de Salamanca. Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez; O.P.] Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLVII, T. I, 2ª edición, p. 57. Debe precisarse que, aunque con la *Summa Theologiae* se intentó reemplazar los *Libri sententiarum* de Pedro Lombardo como texto para los teólogos, ésta no logró salir de los *studia* dominicanos sino hasta el siglo XVI, bajo efecto del movimiento de Contrarreforma coronado por el Concilio de Trento. Pero nada de ello obsta para negar el carácter generalizado de la técnica de la *questio* como método en las universidades a partir del siglo XIII. Más aún, lo que según W. Ong decidió el nuevo éxito de la *Summa* entre los humanistas del siglo XVI, fue su método -concebido por ellos como una unidad entre ciencia, disciplina, arte y enseñanza-: “El sesgo pedagógico fue también discernible en otras facultades fuera de las de artes en el siglo XVI. Así, en este clima de opinión, la más alta recomendación para los trabajos del más grande de los teólogos escolásticos, Santo Tomás de Aquino, no fue ni su lucidez ni su profundidad, sino simplemente que eran fáciles de enseñar. Esta fue la principal y prosaica razón por la cual la *Summa* fue favorecida por Francisco de Vitoria, quien lideró el movimiento que en el siglo XVI desalojó finalmente las Sentencias de Pedro Lombardo como centro de los cursos de teología”. ONG, Walter J.; S.J. *Ramus, Method, and the decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 157.

²³⁷ “No se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también de ellas otra ciencia, en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina”. *Ibid.*, Ia. q.1 a.1, p. 60 Pero, anota Prouvost “como en ninguna parte Santo Tomás dio una lista exhaustiva señalando aquello que era o no accesible a la

Separación de método que daría origen a la elaboración de dos tratados diferentes, el *de Deo uno* y el *de Deo trino*, entre el dios de los teólogos (el Dios-Trino, misterio a contemplar) y el dios de los filósofos (el Dios-Uno, el Ser cuya esencia es elucidable por la razón natural): pequeña, inocua y gobernable distinción que, al institucionalizarse en manuales, escuelas y cursos académicos, se convertiría poco a poco en el quebradero de cabeza de la segunda escolástica (siglos XV-XVII), y que nuestra “Filosofía Cristiana” del siglo XIX intentaría de nuevo resolver, sólo que ya en muy distintas condiciones.²³⁸ Pues a diferencia del momento medieval, el lugar asignado a Dios y a la *sacra doctrina* en el siglo XIX ya no eran los mismos -epistémicamente hablando, es decir, según el método- pues lo que en aquella época fue una ardua disputa entre hombres tanto de mucha fe como de cierto método,²³⁹ se había convertido ahora en una batalla apocalíptica contra toda “la civilización adveniente” cuyos métodos científicos disponían de otro modo lo acordado a la razón y a la fe.²⁴⁰

razón, la historia de los tomismos deberá comentar el silencio del maestro, lo que implica fatalmente divergencias irreductibles...” PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 20, nota 1.

²³⁸ Cfr. también, PROUVOST, G. *op. cit.*, p. 50.

²³⁹ Era la existencia de una disposición epistémica en la que el método garantizaba una estricta jerarquía entre la doctrina sagrada y la metafísica: “Puede esta ciencia (la *sacra doctrina*) tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Pero, no obstante tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes (*inferioribus et ancillis*), cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña”. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I a, q.1, a.5. p. 67.

²⁴⁰ El tema de la separación entre teología y filosofía se analiza a menudo como si hubiese sido sólo un efecto propio de la Modernidad. He aquí un ejemplo: “Desde fines del siglo XV, el médico teólogo catalán Ramón Sabunde [...] fue el primero que separó el tratado filosófico de Dios del resto de las disciplinas escolásticas otorgándole un puesto privilegiado. Su tesis era la siguiente: la *teología revelada* sólo puede ser comprendida por el clero culto. Para transmitir al pueblo sencillo los conocimientos necesarios sobre Dios y el hombre, se hace imprescindible una *teología natural* racional y segura. Los argumentos de esta teología natural deben convertirse en el fundamento de la religión. [...] La tendencia racionalista, iniciada por Sabunde, subió de tono en Christian Wolff. No se conformó, como su maestro Leibniz, con buscar la concordia entre fe y razón; se atrevió a dar el paso siguiente y terminó absolutizando la razón. La teología natural, tal como Wolff la entendía, no se circunscribía a las pruebas sobre la existencia de Dios, sino que abarcaba todas las afirmaciones filosóficas que se pudieran hacer sobre Dios. Y lo más impresionante: Wolff quería que todo lo que se trata en teología natural fuese demostrado...”. FRAIJÓ, Manuel. “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”. En: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Trotta, 1994, p.19-20. El anacronismo de un texto como este, aparte de caer en la ilusión de buscar “el primero que...”, consiste a mi modo de ver, en el desconocimiento de que la relación tensional teología-filosofía viene desde muy atrás, pero que se manifiesta de formas distintas según cada momento histórico. Y justamente, lo que permitiría caracterizar tal singularidad histórica es el (o los) Método(s) científico(s) propio(s) de cada configuración epistémica: por ejemplo, entre el momento de Tomás y el momento de la llamada “segunda escolástica”, media el salto epistémico de la *dialéctica clásica* al *more geométrico*, con las

Permítaseme, sólo a título de ejemplo de este desplazamiento, citar un texto de monseñor Dupanloup sobre la utilidad de los estudios filosóficos en el siglo XIX (1872), un texto que de inmediato remite al lector a la *Æterni Patris*:

“Afirmo que sin filosofía, la apologética cristiana cristiana es imposible, y que la ciencia teológica misma no puede ser constituida. [...] La apologética primero. En efecto, Santo Tomás nos lo ha dicho: las verdades reveladas presuponen como base, como fundamento, las verdades racionales, y en un cierto sentido incluso este orden de verdades hace parte también de la revelación. ¿Cómo traer al cristianismo a un espíritu que no cree en Dios ni en la vida futura, sin demostrarle previamente estas verdades naturales que los teólogos llaman acertadamente los preámbulos de la fe sobrenatural? Y precisamente en la actualidad nos hallamos allí. [...] Y en cuanto a las verdades sobrenaturales que son el objeto especial de la teología propiamente dicha, es aún por medio de la filosofía, del espíritu, los procedimientos y el método filosóficos, como el teólogo puede hacer sobre ellas el trabajo que constituye la teología como ciencia. Este trabajo es como sigue: [...] Primero, la filosofía es necesaria para el conocimiento *científico* del objeto mismo de nuestra fe. Este conocimiento *científico* se adquiere, en efecto, por el análisis de las verdades sobrenaturales; y este análisis no se hace ni puede hacerse sino con la ayuda de las nociones que da la filosofía; nociones de *ser*, de *persona*, de *naturaleza*, de *substancia*, de *acto*, de *causa*, de *efecto*, de *verdadero*, de *bello* y de *bueno*, etc. Ahora bien, la definición de todos esos términos es la base de una parte importante de la metafísica y de la moral”.²⁴¹

Sólo comentaré que, aunque pudiera demostrarse que no se ha irrespetado la letra de Tomás -y decir que las verdades reveladas presuponen como fundamento las verdades racionales es un tanto fuerte- podemos al menos preguntarnos si con el cambio de horizonte epistémico de conceptos como los de ciencia y metafísica,²⁴² y sobre todo con el cambio de las prácticas de método ¿guardan los enunciados de este texto el espíritu y el método de la ciencia tal como la practicaban el Aquinate y sus contemporáneos?

Así, a pesar de la buena fe de nuestros protagonistas o de sus manifestaciones de fidelidad textual al maestro, habrá que postular que a causa de esa violenta discontinuidad que impuso la Modernidad los intelectuales católicos de mediados del siglo XIX ni poseían de antemano ni recuperaban “la” *filosofía inherente a todo cristianismo*, sino que, sintiendo su urgente necesidad, más bien se preguntaban si ésta era posible, buscando en “la filosofía”, en la “ciencia normal” de su tiempo, una respuesta cristiana

transformaciones que ello implica en las respectivas prácticas de las ciencias, como lo constataremos a su vez para el “momento cartesiano” o para el “momento bernardiano”. Ver *infra*, Cap. 4 § V.B.

²⁴¹ DUPANLOUP, F. *Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie par [...], évêque d'Orléans membre de l'Assemblée Nationale*. Paris, Charles Duniol et C^{ie}, 1872, p. 245-246; lo reitera en la p. 315.

²⁴² La conversión sufrida por la metafísica aristotélica hasta llegar a ser ontología (metafísica general y especial) será objeto de análisis cuando nos refiramos a la constitución del canon de la filosofía neotomista.

a la sociedad moderna.²⁴³ Hay que decir, pues, que el proyecto e incluso la noción misma de “filosofía cristiana” no podían aparecer bajo esta forma de expresión, sino en un contexto epistemológico moderno, esto es, dicho de modo técnico, en un contexto epistémico donde la teología y la filosofía se han separado y diferenciado; y donde la ciencia positiva es el “juego de lenguaje” corriente y dominante en los circuitos de circulación de los saberes. Afirmaré entonces que, dadas las herramientas conceptuales y en especial el (¿los?) método científico disponible en la compleja configuración epistémica que nutría a estos intelectuales del siglo XIX, tal respuesta no se les aparecía viable sino bajo la forma de (una) Filosofía Cristiana. Y por ello la cuestión de fondo se planteó a estos hombres en términos que no por azar venían expresados en el lenguaje de los dos métodos coexistentes en esta epistème: ya el cartesiano (¿cómo separar el conocimiento claro y distinto, del error?) o bien el kantiano (¿cuáles deberán ser las condiciones de posibilidad de una *filosofía cristiana*?).

6. *El cristianismo como crítica de la razón*

Pero antes de avanzar hacia las respuestas históricas, hay que apresurarse a agregar que el componente central de esta hipótesis debe ser la idea de que, si la búsqueda de la *filosofía cristiana* -incluso el término mismo- tal como aparece empíricamente en la documentación tratada está en total dependencia de una coyuntura filosófico-religiosa particular, y que la aporía de la *filosofía separada* se remonta a la primera escolástica, este fenómeno es también manifestación de otra estructura profunda, ésta ya inherente al cristianismo como configuración religiosa, estructura singular que subtiende los modos de articular las relaciones entre Razón y Fe. Usando un lenguaje actual, no sería descabellado postular, como intrínseco al cristianismo, un modo de estructuración de las relaciones Razón/Fe según una singular “crítica de la razón”. Sigo aquí, en parte, la argumentación del filósofo español Gustavo Bueno Sánchez:

“En muchos casos es la propia pertenencia a una confesión como la católica aquella que arrastra por sí misma un significado filosófico. Un significado que quizá aparezca encubierto desde ciertas coordenadas de análisis, pero que se puede manifestar desde otras, principalmente desde la perspectiva de una «crítica de la razón». En efecto, creemos que puede afirmarse, en general, que el cristianismo ha sido asumido, incluso ya en sus primeros contactos con la filosofía griega, desde posiciones filosóficas [nos remitimos a la abundante colección de textos que, con comentarios pertinentes, ofrece Daniel Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos*, texto bilingüe completo. Madrid, BAC, 1950]. Y no decimos esto en el sentido ordinario (positivo, por ejemplo) según el cual el cristianismo en cuanto doctrina redundaba en algunos importantes principios admitidos por escuelas filosóficas griegas; sino que lo decimos en el sentido preciso, de carácter

²⁴³ No en balde M. Nédoncelle muestra cómo la cuestión de una filosofía cristiana *específica* sólo aparece claramente en los “tiempos modernos”. Cfr., NÉDONCELLE, Maurice. *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* [versión castellana, Andorra, Casal i Vall, 1958, p. 63-84].

negativo, según el cual el cristianismo viene a representar un cierto horizonte de «crítica de la razón» (San Pablo, *Epístola a los Colosenses*, II, 8: «Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de una filosofía *inútil y falaz*, y con vanas sutilezas, *fundadas* sobre la tradición de los hombres, conforme a las máximas del mundo, y no conforme a *la doctrina* de Jesucristo»; San Pablo, *Primera Epístola a los Corintios*, I, 22-25: «Así es que los judíos por su parte piden milagros, y los griegos *o gentiles* por la suya, quieren ciencia; más nosotros predicamos *sencillamente* a Cristo crucificado, lo cual para los judíos es motivo de escándalo, y parece una locura a los gentiles; si bien para los que han sido llamados *a la fe*, tanto judíos, como griegos, es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios. Porque lo que parece una locura en *los misterios* de Dios, es mayor sabiduría que la de *todos* los hombres; y lo que parece debilidad en Dios, es más fuerte que *toda la fortaleza* de los hombres»). Este componente crítico del cristianismo frente a la filosofía ha sido permanente, y a nuestro juicio constituye uno de los cauces más poderosos por donde se ha venido produciendo la confluencia entre cristianismo y filosofía, contemplada desde el punto de vista de la filosofía”.²⁴⁴

En efecto, añadido, el “imperativo paulino” no significa “ceguera de la razón”: por el contrario, bajo la máxima de Pedro de “estar dispuestos siempre a dar razón de nuestra esperanza a todo el que pida una explicación, pero con buenos modos y teniendo siempre la conciencia limpia” (1Pe., 3, 15-16); se ordena también liberar la razón, es decir, mostrar de alguna manera que aquella *locura* tiene, si no un fundamento, sí un *sentido racional*: la fe en la encarnación divina y en la resurrección es razonable.²⁴⁵ Ello constituye el mecanismo de *relaciones tensionales estructurales* entre razón y fe que, *en principio*, resguarda(ría) al cristianismo de los fundamentalismos o fanatismos, hecho que le permite constituirse alrededor de un núcleo de dogmas de fe y a la vez pretender una universalidad argumentable racionalmente.²⁴⁶ G. Bueno amplía así su sugestiva tesis:

“Este componente *crítico* inicial del cristianismo ante la filosofía (griega), es decir, la circunstancia de que la frontera a través de la cual el cristianismo tomó contacto

²⁴⁴ BUENO SÁNCHEZ, Gustavo. *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, p. 23, downloaded: 01-20-2001. Tesis Doctoral para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Universidad de Oviedo (España), Junio de 1989. Versión digital del original, publicada por el *Proyecto Filosofía en español*: <http://www.filosofia.org>.

²⁴⁵ Se trata de la famosa distinción entre lo racional y lo razonable, de origen kantiano, y que bien puede remontarse a Aristóteles, modernamente retomada por el filósofo LADRIÈRE, Jean “Intégration de la recherche scientifique dans la vie chrétienne”. *Lumen Vitae*. Bruxelles, V. XV, No. 3, (1960), p. 448; y el científico Lucien Morren, “Recortar lo razonable (es decir, la razón práctica), en favor de lo racional (típicamente, la racionalidad científica) constituye una tentación permanente de la cultura moderna”. Cfr., MORREN, Lucien. “Connaissance par signe et principe de complémentarité”. *Revue des Questions Scientifiques*. Paris, V. 159, No. 1, (1988), p. 222; y MORREN, L. *Dieu est libre et lié*. Paris/Bruxelles, Lethielleux/Vivre avec Dieu, 1975.

²⁴⁶ Otro texto paulino, un tanto menos pacífico, inspiraría la teología de Santo Tomás y sus coetáneos: “Deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios, y reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo. Y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta” (2 Cor., 10, 5). Para Tomás, “ el acto de fe es así, un asentimiento de la inteligencia, que como una cautiva (*Fides captivare dicitur intellectum*), se inclina delante de las órdenes de la voluntad”. Cfr., AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi*. ..., p. 55.

(filosófico) con la filosofía fuera la frontera crítica (la de la «crítica de la razón» en el sentido kantiano, frontera que, por sí misma, ya confiere -al margen de cualquier otro motivo doctrinal ontológico: creacionismo, espiritualismo, &c.- un significado filosófico al cristianismo), explica que pueda considerarse como un episodio dialéctico final de esta toma inicial de contacto, la paradójica resolución del Concilio Vaticano I, decretando lo que pudiera llamarse el «dogma de fe en la razón», es decir, la fe en la filosofía. Nos referimos a la célebre proposición de la *Constitutio dogmatica de fide catholica*, promulgada en abril de 1870 y según la cual: «Quien afirme que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» (Denzinger/Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, &1806). Esta resolución ha sido objeto, como es lógico, de múltiples interpretaciones. Bertrand Russell subrayó el carácter paradójico de este dogma, el «extraño dogma» de la fe en la razón: «That is a somewhat curious dogma, but it is one of their dogmas» (*Why I am not a Christian?*, Londres, George Allen, 1957, pág. 3). Nos parece que puede tener cierto interés recordar aquí que ya en 1860 Don Julián Sanz del Río -«patriarca del krausismo español», como le llamó [el neotomista] Fray Zeferino [González] al exponer sus doctrinas en el tomo IV de su *Historia de la Filosofía*- había advertido, a su modo, esta peculiar forma de racionalismo, cuando, refiriéndose evidentemente a los escolásticos, dice, en tono de censura, que aunque ellos toman a la razón como norma de vida, sólo lo hacen «con tal que traiga carta de pase de la fe» -lo que equivale a que, contrariando la ley natural, que es la ley divina, la razón tenga que «detener su camino, enmudecer su voz y renunciar a su propio criterio y ley» (*Ideal de la Humanidad para la vida*, Prefacio, p. XV y XVI). Aquello que, por nuestra parte, deseamos subrayar a propósito de semejante dogma paradójico, es que precisamente su mismo contenido dogmático (no escéptico, antiagnóstico) puede ser considerado como una posibilidad límite (la posibilidad dogmática) de la originaria actitud crítica epistemológica según la cual suponemos que el cristianismo se mantuvo ante la filosofía griega, ante la razón filosófica, en su concreción histórica por antonomasia. En efecto, es la misma «crítica de la razón» la que abre al cristianismo la posibilidad de llegar, según las circunstancias, a posiciones diferentes y aún enfrentadas por su orientación, como puedan serlo las posiciones más próximas al fideísmo (según el cual son interpretados a veces los textos paulinos) o las posiciones más próximas al racionalismo. La diferencia entre estas posiciones podría ser ilustrada en España precisamente por las diferencias «de estilo» y «orientación» entre las indiscutiblemente dos más grandes figuras del pensamiento cristiano español decimonónico: Jaime Balmes, en la primera mitad del siglo, y Zeferino González en su segunda mitad.²⁴⁷

Dejando de lado por ahora la alusión final a las diferencias entre Balmes y Fray Zeferino González -que ofrece una clave para el posterior análisis de los manuales neotomistas- es claro que la tensión fideísmo/racionalismo describe adecuadamente los riesgos extremos, el paso entre Scilla y Caribdis de esta odisea cristiana del siglo XIX.²⁴⁸

²⁴⁷ BUENO, G., *op. cit.*, p. 24.

²⁴⁸ Utilizo por ahora los términos “racionalismo y fideísmo”, “dogmatismo y escepticismo”, “realismo e idealismo” no en sus acepciones filosóficas precisas y técnicas -que son por demás multívocas-, sino como las parejas de *conceptos tensionales* con que los apologistas y filósofos católicos denominaron empíricamente a sus enemigos y aliados, parejas que atravesaron la epistemología implícita el

Pero yo matizaría un poco la idea de G. Bueno Sánchez en dos sentidos. El primero, de orden escriturario, es señalar que la tensión estructural/estructurante entre Fe y Razón en el cristianismo paulino -y joánico- se resuelve en una “economía escatológica del amor”, *caritas*:

“Me queda por señalaros un camino excepcional. Ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles que, si no tengo amor, no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes. Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas que, si no tengo amor, no soy nada. [...] El amor no falla nunca. Los dichos inspirados se acabarán, las lenguas cesarán, el saber se acabará; porque limitado es nuestro saber y limitada nuestra inspiración, y cuando venga lo perfecto, lo limitado se acabará.” (1Co., 13, 1-2, 8-9).²⁴⁹

El segundo sentido, de orden histórico, consiste en indicar que a este carácter de “crítica de la razón” -asumida por G. Bueno como sinónimo de Razón ilustrada- hay que añadirle al cristianismo un carácter implicado recíprocamente, y es el de ser a la vez una “crítica de la razón no-ilustrada”, entendida como una “crítica de saber de los simples”, o “crítica del sentido común”, pero que es a la vez una crítica de los esclarecidos por los simples que ya hemos visto analizada al modo gramsciano. Pero esta crítica constituye una “misión” que se había dado ya el cristianismo desde su nacimiento, segundo eje de la crítica cristiana de la razón que escapa a G. Bueno: recuérdense las palabras de Jesús según Mateo: “Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla”. (Mt., 11, 25).²⁵⁰

Sea este el momento de esbozar el juego de parejas tensionales y complementarias derivado de la relación entre filosofía y teología, que se traduce en la relación “filosofía separada”/“filosofía cristiana” tematizada por Colombo. Tal tensión, como se ha dicho, permite además situar la significación estructural de algunos de los episodios mayores, y en apariencia dispersos, del movimiento neotomista. Una primera pareja tensional nace de que la noción de *filosofía* que la Encíclica usa puede ser entendida, de una parte, en el sentido amplio y genérico de *razón* hasta extremos universalizadores: “como el uso, todo uso, que el hombre hace de su razón en orden a conocer la realidad, independientemente del carácter -profano o religioso- de la verdad a la cual se abre la

catolicismo desde el punto de vista de las relaciones posibles entre Razón y Fe. El desarrollo de la investigación nos exigirá precisar poco a poco su contenido y, eventualmente, utilizar otros términos.

²⁴⁹ *Nueva Biblia Española. Nuevo Testamento*. [Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel]. Madrid, Cristiandad, 1975, p. 434-435. Aunque el salto parezca abrupto, valga citar al teólogo neotomista Rousselot: “En el acto de fe, así como el amor es necesario para el conocimiento, el conocimiento es necesario para el amor. El amor, homenaje libre al Bien Supremo, da nuevos ojos. El ser, más visible, transporta al vidente. El acto es *razonable*, dado que el indicio percibido aporta a la nueva verdad el testimonio del orden natural. El acto es *libre* dado que el hombre puede rechazar, si lo quiere, el amor del Bien sobrenatural.” ROUSSELOT, Pierre; S.J. “Les yeux de la foi”. *Recherches de science religieuse*. Paris, V. I. T. I, No. 3, (mai-juin, 1910), p. 457.

²⁵⁰ NUEVO TESTAMENTO, *op. cit.*, p. 70.

inteligencia, y de la vía -natural o sobrenatural- para acceder a ella”.²⁵¹ Frente a ello, la idea de “filosofía separada” dejaba pensar también que se trataba de una filosofía en sentido técnico, restringido, es decir, tal o tal “sistema” o método según y como son producidos por los filósofos profesionales. En este sentido, se denuncia “el equívoco patente en el cual han caído algunas corrientes de la neoescolástica, que reclamándose de la *Aeterni Patris*, pusieron todo su empeño en la elaboración de una filosofía edificada con la fuerza de la sola razón”.²⁵² ¿Equívoco o tensión interna? Si postulamos lo segundo, tenemos un muy potente criterio hermenéutico para comenzar a entender el nacimiento histórico tanto de las varias acepciones de “filosofía cristiana” como de las varias tendencias neotomistas, ya no como fenómenos marginales o derivados, sino como desarrollos múltiples y divergentes de una misma matriz, o como combinatorias en diversas dosis de sus componentes, producidas al ser atravesada tal matriz por fuerzas históricas que nos será necesario precisar, tanto en lo global -el movimiento eclesial dirigido por Roma- como en lo local, el caso particular que nos ocupa.

7. La “filosofía separada” en cuatro episodios

Para avanzar en la identificación de los componentes de esta matriz neotomista quisiera presentar, siguiendo aún a Colombo, cuatro acontecimientos de la historia del neotomismo donde las fisuras pusieron a prueba el “sistema” y por ello mismo evidenciaron sus tensiones constitutivas. Seguiré un poco el orden cronológico, advirtiendo que no corresponde del todo con la complejidad y simultaneidad de esos eventos.

Comencemos por mencionar el ya famoso caso de la “cartografía bipolar”, la fractura entre el neotomismo lovaniense y el romano: sabemos sobre el primero que Mercier “insiste sobre la autonomía relativa de la filosofía en relación a la fe y sobre todo en relación a la teología”.²⁵³ Mientras que el neotomismo romano “aparece a menudo como hecho en función de la teología, no sólo porque sus autores desarrollan ante todo los puntos que tienen aplicación en teología y son útiles para profundizar el dogma, sino porque se colocan de entrada en una visión del mundo de la cual se está cierto por la fe y dentro de la cual se instalan para filosofar”,²⁵⁴ y “considerando exclusivamente la filosofía como la sirvienta (*ancilla*) de la teología”.²⁵⁵ Colombo propone un principio de lectura que ayudará a cortar el nudo gordiano, que avanza bien en la cuestión abierta por H. Donneaud:

²⁵¹ ILLANES, J. L. “Teología y razón humana en la encíclica *Aeterni Patris*”. En: *Scripta Theologica*, N° 11, 1979, p. 723-741, 738.

²⁵² *Ibid.*, p. 739.

²⁵³ AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 53.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁵⁵ LECANUET, P. *La vie de l'Église sous Léon XIII*. Paris, 1931, p. 472, cit. por COLOMBO, G. “L’enciclica...”, p. 203.

“la fractura entre los dos tomismos no pone en cuestión el presupuesto, incontestable para ambos, de la “filosofía separada”; también el neotomismo romano, de hecho, aunque persiguiendo el ideal de la filosofía *ancilla theologiae*, no intenta contradecir, en principio, la “autonomía de la filosofía”, buscando, en verdad no sin cuidado, las fórmulas menos comprometedoras para expresarla”.²⁵⁶

El segundo evento que Colombo halla significativo, se produjo alrededor de la llamada “crisis modernista”, y la relación que la Encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907)²⁵⁷ establece con *Aeterni Patris* en función, nuevamente, de la primacía de la filosofía sobre los métodos positivos, histórico-filológicos en teología. En su condena del “modernismo”, *Pascendi* afirma que “*Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, none sine magno detrimento esse*”,²⁵⁸ prescribiendo -en consecuencia- para los seminarios una enseñanza conforme a la doctrina de Santo Tomás. Se perfilan así dos términos del problema en los que la dificultad para hacerlos coincidir, hará nacer el “caso de conciencia”:

“Los dos términos son, de un lado, la exigencia de seguir a Santo Tomás por obediencia a la directiva del magisterio eclesiástico -propuesta, a decir verdad no sin ciertas oscilaciones-, y de otro lado, la opinabilidad del tomismo, dado el hecho de que su interpretación es controvertida, y no puede esperar apaciguarse [...] con el simple reenvío a los textos de Santo Tomás”.²⁵⁹

Este evento desemboca en un tercero, la promulgación de las famosas y controvertidas “XXIV Tesis Tomistas”, aprobadas por decreto de la Sacra Congregación de Estudios del 27 de julio de 1914²⁶⁰ y que fueron aprobadas por segunda vez bajo Benedicto XV, en 1916. Era apenas lógico que si la *Aeterni Patris* afirmaba -como se verá adelante- que “Santo Tomás ha fundado las conclusiones filosóficas en las razones y principios de las cosas [algunas traducciones añaden ‘principios universales’] que contienen en su seno gérmenes de verdad casi infinita para ser desarrollados por los maestros de épocas sucesivas...”²⁶¹ se fomentara entre ciertos neotomistas el afán de hacer lo que la Encíclica no hacía -o se resistía a hacer, según Gilson- que era enumerar la lista de tales “principios universalísimos” con el fin de “determinar el pensamiento filosófico específico de Santo Tomás, diferenciándolo del

²⁵⁶ COLOMBO, G. “L’enciclica...,” p. 204.

²⁵⁷ A.S.S., XL, (1907), 593 ss. Esta encíclica ha sido publicada casi en su integridad, en la versión castellana de Denzinger. Cfr., DENZINGER, E., *op. cit.*, 2071-2110, p. 481-508.

²⁵⁸ A.S.S., XL, (1907), p. 640, que retoma una expresión de León XIII en carta al General de los Franciscanos, (25-11-1898), A.S.S., XXXI, (1898-1899), p. 264.

²⁵⁹ COLOMBO, G. “L’enciclica...,” p. 201-202.

²⁶⁰ A.S.S., 6, (1914), p. 383-386.

²⁶¹ *Aeterni Patris...*, p. 108.

pensamiento filosófico genéricamente escolástico”: este intento es el que se conocerá como “tomismo específico”:²⁶²

“Los mismos historiadores creen poder recabar una aclaración talvez definitiva sobre las intenciones del magisterio de la Iglesia en relación al tomismo. En sustancia, para corresponder a las intenciones del magisterio, es necesario distinguir una filosofía de Santo Tomás en sentido *strictior* o específico, y en sentido *latior* o genérico. El primero expresa la posición personal de Santo Tomás, y por tanto tiene en cuenta tesis que en cierto modo le son exclusivas. El segundo en cambio, expresa las posiciones que Santo Tomás profesa en común con los otros doctores escolásticos, y por tanto recoge tesis más generales. En base a esta distinción el magisterio, imponiendo el tomismo, limita la obligatoriedad al tomismo *latior*, reservando sólo la preferencialidad al tomismo *strictior*”:²⁶³

¿No se tiene un poco la sensación de que ya aquí la “machinaria neotomista” no sólo comenzaba a perderse en el laberinto de la multiplicación y división de las cuestiones disputadas, sino que además, empezaba a devorarse a sí misma?

De hecho hay un cuarto evento reseñado por Colombo en este conjunto -que insisto, tiene la potencia (y el límite) de sugerir a la vez una lectura histórica y un análisis estructural-. Se trata del ya mencionado debate suscitado en 1931 ante la Sociedad francesa de filosofía, sobre la legitimidad del concepto de “filosofía cristiana”:²⁶⁴

“No es para nada casual, que, de un lado, la disputa se haya abierto, no en el surco de la Encíclica *Aeterni Patris*, entonces ignorada más que olvidada, sino bajo una

²⁶² SACRA STUDIORUM CONGREGATIO. “Theses quedam in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, approbantur” (Vingt-quatre thèses thomistes). *Revue Thomiste*. Toulouse, V. 22, [s.e.], (1914), p. 513-515; GIACON, Carlo. “Il ‘Cursus Forojulienensis’ e les XXIV tesi del Tomismo specifico...” p. 157-158; DEZZA, Paolo; S.J. “La preparazione dell’Enciclica *Aeterni Patris*. Il contributo della Compagnia di Gesù-*l’Aloysianum*”. En: *Atti VIII Congresso Tomistico Internazionale Enciclica Aeterni Patris*. V. I, Città Vaticano, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1981, p. 51-65; GIACON, Carlo. “Per una prima genesi delle XXIV tesi del tomismo specifico”. En: *Doctor Communis*. V. XXXIV, Vaticano, (n.d.), 1981, p. 186-188; MATTIUSI, Guido; S.J. LEVILLAIN, Jean.; (trad). *Les points fondamentaux de la Philosophie thomiste. Commentaire des vingt-quatre (XXIV) thèses approuvées par la S. Congrégation des études*. Turin/Rome, Marietti, 1926, 394 p; SARANYANA, Josep Ignasi. “Sobre la recepción de las XXIV Tesis Tomistas”. En: *Atti IX Congresso Tomistico Internazionale*, V. VI, Città Vaticano, Pontificia Academia di S. Tommaso, 1992, p. 275-289; FORMENT, Eudaldo. “La redacción de las XXIV Tesis Tomistas”. *Cristiandad*, Barcelona, N° 763, (Ene, 1995), p. 19-22; CANALS VIDAL, Francisco. “Génesis histórica de las XXIV. Tesis tomistas. Una investigación importante para la historia de la Iglesia”. *Sapientia*. Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, Vol. LIII, No. 203, (1998), p. 97-110.

²⁶³ COLOMBO, G. “L’enciclica...,” p. 202.

²⁶⁴ MARITAIN, Jacques; BREHIER, Émil; et al. “La notion de philosophie chrétienne (Séance du 21 mars 1931)”. En: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. T. 31, (mars., 1931), Paris, Max Leclerc, p. 37-93; el gran texto producido entre 1931 y 1932 para las *Gifford Lectures* por GILSON, Etienne. *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin, [1948⁴], 447 p. Un reseña eficaz de esta discusión se halla en PROUVOST, G. *op. cit.*, p. 43-48.

provocación externa; y que de otro, rápidamente filtrada al interior del mundo católico, haya dejado completamente indiferentes a *los teólogos*; porque les era de todo ajena. En todo caso, dio la ocasión a Gilson y a Maritain, sin mencionar a Blondel, de proponer sus propias posiciones, que intentan de modo notorio superar la de la “filosofía separada”, para sostener la posibilidad, sobre el plano histórico y el plano teórico respectivamente, de la “filosofía cristiana” entendida como filosofía elaborada a partir de la fe”.²⁶⁵

En esta discusión se “oficializó”, por decirlo de alguna manera, la divergencia de posiciones entre los defensores de la “filosofía cristiana” (Gilson y Maritain, seculares) y los defensores de la “filosofía separada” (filósofos laicos como É. Bréhier y L. Brunschvicg, y religiosos como el dominico Pierre Mandonnet, director del *Bulletin thomiste*, y en especial, los de la “escuela de Lovaina”, Mgr. Noël, discípulo directo de Mercier, y F. Van Steenberghe). Éste último, quien fue varias veces víctima de la dura ironía de Gilson -y hay que decirlo, de una injusta falta de reconocimiento de su labor intelectual por parte del francés- recordaba en 1987 cuál había sido la línea fundamental señalada por el fundador del Instituto Superior de Filosofía y mantenida en la polémica:

“Ni san Agustín, ni san Buenaventura, ni Santo Tomás pensaron nunca en elaborar filosofías (en el sentido estricto del término) que fuesen específicamente cristianas. La escuela de Lovaina, fiel al pensamiento de su fundador monseñor Mercier, siempre ha defendido esta posición, con un doble propósito: mostrar que el pensador cristiano puede practicar la ciencia y la filosofía en el riguroso respeto de los *métodos científicos*; y en consecuencia, mantener un terreno de encuentro entre pensadores cristianos y pensadores incrédulos”.²⁶⁶

Mientras, Gilson acusaba al “neotomismo” de Lovaina y a todos los neotomistas autores de manuales de reconstruir una filosofía tomista según el canon aristotélico -en otros momentos precisaba que era el canon suareciano-wolffiano- y en todo caso una filosofía independiente de la teología, o a lo sumo, destinada a servir de “preámbulo” a la exploración teológica. Prouvost resume así las críticas gilsonianas: “La [neo]escolástica invierte de hecho el pensamiento mismo de Tomás, cuya problemática filosófica y más exactamente metafísica nace según el orden que el *intellectus fidei* le asigna. El mayor escollo de una tal inversión es que se corre el riesgo de desconocer el sentido auténtico del pensamiento metafísico de Tomás, dado que al separarlo de sus amarres teológicos se ignoran su origen y su finalidad”.²⁶⁷

En conjunto, de todo esto resulta evidente el carácter profundamente aporético de esta discusión -que no es lo mismo que estéril, como otros comentaristas han dicho-. Y de ahí también la radical valoración final que hace el teólogo Colombo sobre la empresa

²⁶⁵ COLOMBO, G. “L’enciclica ...,” p. 204.

²⁶⁶ VAN STEENBERGHE, Fernand. “Étienne Gilson et l’école de Louvain”. *Revue philosophique de Louvain*. No. 35, (1987), p. 5-21.

²⁶⁷ PROUVOST, G., *op. cit.*, p. 47.

delineada por la Encíclica: una paradójica -¿o aporética?- combinación entre inactualidad teológica y necesidad histórica:

“En la perspectiva de León XIII era históricamente necesario abandonar las filosofías modernas para volver a la filosofía de Santo Tomás. Por otra parte, era inactual proponer la renovación de la teología mediante la filosofía de Santo Tomás, no porque éste no fuera actual, sino porque, más radicalmente, ya no era actual -en el sentido de viva y vital- la filosofía. Bajo este perfil se debe concluir que la directiva de León XIII fue lanzada con medio siglo de retardo, por lo menos: el terreno ya no era receptivo (como en la primera mitad del siglo) y se habría resecado fatalmente. Los tiempos ya no eran aquellos de la filosofía, como en la primera mitad de siglo, sino aquellos más positivistas de la crítica y de la historia, pero no aquellos de la historia del espíritu, como en la época de Hegel, sino de la historia de “los hechos”, del reconocerse en su factualidad. En esta situación la directiva de León XIII, de renovar la teología mediante la restauración de la filosofía de Santo Tomás no podía tener delante de sí ningún futuro”.²⁶⁸

8. La “*vera Philosophia Cattolica*”

Con el fin de extraer de esta laberíntica discusión algún provecho para nuestro análisis, propongo, para cerrar este parágrafo, examinar la definición de “verdadera filosofía católica” acuñada en el “manifiesto neotomista” publicado en 1853 por “el órgano oficial y oficioso” de la restauración, la revista *Civiltà Cattolica*, para observar cómo se gestionan allí estas aporías y se elaboran sus “mezclas”, en particular aquella del *método*:

“La verdadera filosofía católica, según nosotros, es aquella que, comenzada con los escritos de los primeros Padres, ampliada y extendida por sus sucesores, circunscrita en estos confines por los Concilios, toma bajo la mano de los escolásticos una forma *geométrica*, rigurosa, científica, y se convirtió en doctrina verdaderamente enciclopédica para aquellos tiempos, cuya expresión más perfecta se conserva en la Suma Teológica de Santo Tomás: la cual por muchos siglos fue el oráculo de las escuelas católicas y también en nuestro tiempo es considerada por los sabios como obra única e incomparable. Ciertamente que la filosofía no es el objeto principal de ese trabajo, pero la ciencia teológica, conforme al método usado en aquellos tiempos, no podía venir expuesta sin el concurso de la filosofía, que como criada de la reina le acompañaba los pasos y le allanaba la vía”.²⁶⁹

²⁶⁸ COLOMBO, G. “Filosofía e teología...,” p. 98.

²⁶⁹ CALVETTI, J. “Del progresso filosofico possibile nel tempo presente”. En: *Civiltà Cattolica*. Serie II, Vol. III, (agosto, 1853), p. 268. [Subrayo el deslizamiento que, con apariencia inocua, atribuye indebidamente a la *Summa* el *more geometrico* del racionalismo, en apoyo de mi hipótesis sobre el arraigo del neotomismo en la epistémica clásica.]

Mi explicación de esta definición implica que no basta conformarse con términos imprecisos como “mezcla” o “eclecticismo”. Veo en esta singular conciliación ya no sólo un juego bipolar, sino la tensión entre cuatro elementos contradictorios y a la vez complementarios: uno, la *filosofía católica* es filosofía *separada*, pero a la vez tiene valor *dogmático y doctrinal*; dos, ella es antigua pero a la vez es apreciada en el presente: -se insinúa su carácter *perenne*-; tres, es la *ancilla* de la teología pero tiene *autonomía de métodos*; y cuatro, quiere recoger *todas las escuelas* católicas pero a la vez es una y única y se identifica *exclusivamente con la Summa* de Tomás.

Debo, pues, concluir que lo que se ha llamado sincretismo o mezcla es en verdad un mecanismo destinado a la acción: está dirigido conscientemente a defender fines no negociables pero a la vez es flexible, tratando de gestionar sus tensiones para evitar que se conviertan en fisuras: éste es el dispositivo buscado, la *machinaria* dogmática de negociación, una matriz de cuatro elementos en estado de tensión recíproca y necesidad mutua. Y lo más importante es que ya no se puede sostener que ésta ha sido típica sólo del “neotomismo romano”: es el corazón mismo de todo(s) el(los) proyecto(s) neoescolástico(s). La elucidación de esa matriz y sus funcionamientos paradójicos es lo que, por sucesivos rodeos, va constituyéndose en el objeto de análisis de esta investigación.

Digamos entonces para sintetizar, que este primer análisis de la(s) función(es) de la filosofía en la Encíclica ha permitido mapear el tipo de conflictualidad propio de la reforma intelectual y moral neotomista lanzada por el pontificado de León XIII, ha permitido establecer, aún de manera esquemática pero inequívoca, cuál fue el dispositivo cuadripolar que, situado como clave de bóveda, permitió pensar que era posible a la vez conciliar las tensiones en la cima a la par que se multiplicaban las tensiones en la base. Y ha posibilitado avanzar un poco en la dilucidación del contenido positivo de esas tensiones estructurales que atravesaban el “esquema neogótico” que presidió la estrategia de “restauración de la filosofía tomista”: la búsqueda de la Filosofía Cristiana, a través de los varios alcances -“*latior o strictior*”, “*separada o católica*”- que este concepto parecía recubrir y conciliar. Pero dejemos por ahora el enigma en este punto, que el laberinto de la historia nos hará pasar varias veces sobre él. No sobra advertir al lector que la única garantía en este recorrido parece ser la paciencia.

B. Ratio et Fides

1. Un cuerpo ordenado de verdades

Esbozado así este “*mysterium fascinans tremendumque*” de nuestro laberinto, retomemos bajo esta luz el hilo del texto pontifical, reteniendo que esta concepción histórica del rol

estructurante de la filosofía fue la que condujo también el diagnóstico de la Encíclica sobre “la causa de los males presentes”. Sin embargo, una primera tensión que debe conciliarse aparece de inmediato, entre los “métodos” (o reglas) de la fe y de las “ciencias humanas”:

“Hoy las circunstancias Nos obligan a tratar de nuevo con Ustedes, sobre la naturaleza de una enseñanza filosófica que respete al tiempo las reglas de la fe y la dignidad de las ciencias humanas. 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”.²⁷⁰

La observación con la cual el canónigo Aubert cierra esta introducción, debe ser retenida:

“A partir de este momento se percibe cuál es la perspectiva del Papa, que se sitúa más allá del simple punto de vista intelectual de la búsqueda de la verdad y se inspira propiamente en una preocupación social, señalando las consecuencias prácticas para la sociedad de una mala filosofía”.²⁷¹

Y, subrayo, que es social también por su percepción del mecanismo que está en obra: “malas escuelas de filosofía” que difunden *opiniones*, y la *credibilidad* masiva y creciente que éstas ganan: he ahí el terreno actual de la misión. Y enseguida, un curioso cambio de tono: sin preámbulo, el texto inicia una explicación filosófica de cómo se produce el conocimiento -y el error- en el hombre y cuáles son *sus efectos sociales*:

“Como en efecto, es natural al hombre tomar su propia razón por guía de sus actos, ocurre que los desfallecimientos de la inteligencia encadenan fácilmente los de la voluntad; es así que la falsedad de las opiniones, que tienen su sede en la inteligencia, influye sobre las acciones humanas y las vicia. Al contrario, si la inteligencia está sana y

²⁷⁰ *Æterni Patris*. A.S.S, Vol. XII, p. 98. AUBERT, R. “La encíclica ‘Æterni Patris’ y las otras posiciones pontificias...,” p. 286 [no hay mención sobre cuál versión castellana de la encíclica usaron los traductores del artículo original en alemán. O. S.]

²⁷¹ AUBERT, R. “La encíclica ‘Æterni Patris’ y las otras posiciones pontificias...,” p. 286 [no hay mención sobre cuál versión castellana de la encíclica usaron los traductores del artículo original en alemán. O. S.]. Sin que ello impida más adelante a Aubert reiterar que “en su exposición sobre *I grandi temi dell’enciclica* presentada durante el congreso del primer centenario de la Encíclica, J. de Finance insistió sobre el intelectualismo de León XIII en el sentido de la “convicción de la importancia determinante de las ideas como principio y medida de la acción”. AUBERT, R., *Ibid.*, p. 290, nota 40. Gilson, por su parte, acota que “El pensamiento profundo de León XIII se anuncia desde el comienzo de la encíclica, y es un pensamiento social, estando bien entendido que el orden de toda sociedad reposa sobre el conocimiento de la verdad aceptada *por aquellos que gobiernan el cuerpo político*”. GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 202.

apoyada de modo firme sobre principios verdaderos y sólidos, ella será, para lo público como para los particulares, fuente de innumerables beneficios”.²⁷²

Si es cierto que el tema es la lucha eterna de la Iglesia contra el error, hay aquí una “psicología” o “teoría del conocimiento” bien específica en su formulación, que se puede glosar así: la razón guía la voluntad y la acción, luego el error intelectual vicia los actos. Un enunciado tal es incomprensible por fuera del doble contexto, por una parte, de la polémica “tradicional”, o mejor, heredada del aristotelo-tomismo contra el neo-platonismo o neo-agustinianismo que sostenían la independencia de la voluntad respecto al entendimiento -debate que produjo la controvertida condena del tomismo por el obispo de París, Etienne Tempier y su apresurado equipo de teólogos, en marzo de 1277;²⁷³ y por otra, de la polémica moderna con el cartesianismo, el cual sostiene que es la voluntad la que garantiza finalmente el buen entendimiento. Pero la formulación del tema está hecha en cierto lenguaje moderno, empapado de una matriz epistemológica que nos resta aún explorar y entender. El teólogo G. Colombo la retoma en los propios términos históricos de la Encíclica: “es una concepción antropológica según la cual la raíz del mal de la sociedad y de la persona debe ser buscado en la naturaleza racional del hombre y en particular en su inteligencia: en efecto, en ella se encuentra el principio del error y correlativamente el de la verdad. Ampliamente difundida en la cultura de la época, [...] esta concepción puede caracterizarse con el término de “intelectualismo”, y en la Encíclica, es la que dirige el tema de la filosofía y sus relaciones con la fe”.²⁷⁴ A la espera de que el texto pontifical nos proporcione más claros elementos de identificación, retengamos esta “tensión antropológica” entre el intelecto y la voluntad, que se resuelve no “hacia abajo y adentro” en la experiencia subjetiva, sino “hacia arriba y afuera” en los principios racionales. Aunque aún no se nos dice de dónde proceden éstos. Pero el contraste viene enseguida, poniendo en marcha la “crítica de la razón”:

“Sin duda, no le concedemos a la filosofía humana tanta fuerza y tanta autoridad como para juzgarla capaz, por sí misma, de rechazar o de destruir completamente todos los errores. Dado que, desde la fundación de la religión cristiana, fue la admirable luz de la fe, esparcida *no por las palabras persuasivas de la sabiduría humana sino con manifestación de espíritu y virtud* (Cor. 2,4) la que reconstituyó el mundo en su dignidad primera. Así mismo en los tiempos presentes, no debemos esperar sino de la potentísima virtud y auxilio divino el retorno de las mentes de los mortales, arancadas por fin de las tinieblas del error”.²⁷⁵

Y enseguida, un nuevo vaivén del péndulo hacia la razonabilidad:

²⁷² *Aeterni Patris*. A.S.S, Vol. XII, p. 98.

²⁷³ GILSON, É. *La philosophie au Moyen Age*, [Versión castellana, Madrid, Gredos, 1976] p. 711; TORRELL, A. *Introduction à la vie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf, 1993, p. 436-443.

²⁷⁴ COLOMBO, G. “L’enciclica *Aeterni Patris* e la filosofia”. p. 185.

²⁷⁵ *Aeterni Patris*..., p. 99.

“Pero no debemos despreciar, ni descuidar los recursos naturales puestos al alcance de los hombres por la divina sabiduría, la cual dispone *con toda fuerza y suavidad*, y de todos ellos, el más poderoso, sin duda, es el recto uso de la filosofía”.²⁷⁶

Este recto uso de la filosofía era su regulación por la fe, la cual “en vez de disminuir el vigor de la inteligencia, perfecciona y aumenta sus fuerzas y la hace apta para las más altas especulaciones”. Con ello, la Encíclica alcanza un momento de equilibrio y síntesis:

“Está por tanto absolutamente dentro del orden de la divina Providencia el que para llamar a los pueblos a la fe y a la salvación, se busque también el concurso de la ciencia humana [...] es por ello que los antiguos llamaron a la filosofía, *institución preparatoria a la fe cristiana, preludio y el auxilio del cristianismo, preparador a la doctrina del Evangelio*”.²⁷⁷

Como señala Colombo, no se trata de teología en primer lugar, no es ella la que tiene precedencia, se trata por el contrario “del servicio que la filosofía debe dar a la fe: antes del acto de fe, debe *ella sola*, la sola razón, demostrar los *preambula fidei* (existencia de Dios, y su sapiencia y veracidad), y luego de la adhesión de fe, y ya iluminada por ella, hace más lúcida la inteligencia y puede desarrollar sus funciones apologeticas y críticas.²⁷⁸ Respecto a la Constitución *Dei Filius*, afirma el teólogo italiano, *Aeterni Patris* habrá desarrollado el tema de las relaciones filosofía/fe “no en la perspectiva de la fe, sino en la óptica correlativa de la razón en función de la fe y por tanto, en función propiamente de la filosofía”.²⁷⁹ Hay, se diría, una racionalización funcional, si se me permite la metáfora, en estilo neogótico: la filosofía forma como la nervadura de la ojiva, el soporte, y la teología cierra y corona la cima.

²⁷⁶ *Ibid.*, Pío IX había fijado la dirección en la encíclica *Qui Pluribus* de 1846: “Si bien la fe está por encima de la razón [...]de tal manera se prestan mutua ayuda que la recta razón demuestra, protege y defiende la verdad de la fe, y la fe libra a la razón de todos los errores y maravillosamente la ilustra, confirma y perfecciona en el conocimiento de las cosas divinas” (Aexq 5 ss). Cfr., DENZINGER, E., *op. cit.*, No. 1635, p. 383. Enseguida, afirma el texto pontifical que “a la verdad, como quiera que nuestra santísima religión no fue inventada por la razón humana, sino manifestada clementísimamente por Dios a los hombres, a cualquiera se le alcanza fácilmente que la religión toma toda su fuerza de la autoridad del mismo Dios que habla, y que no puede jamás ser guiada ni perfeccionada por la razón humana”. Encíclica *Qui Pluribus*. (Aexq 5 ss). DENZINGER, E., *op. cit.*, No.1636. Y en la Constitución dogmática sobre la fe, del Vaticano I, se amplía el alcance de esta última sentencia: “En efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. “Crezca pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, paciencia y sabiduría de todos y cada uno, [...] pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia”. Concilio Vaticano, 1869-1870. *Constitución dogmática sobre la fe*. (ASS 5), (1869), 462 ss. En: DENZINGER, E., *op. cit.*, No. 1800, p. 418-419.

²⁷⁷ *Aeterni Patris...*, p. 99.

²⁷⁸ COLOMBO, G. “Filosofía e teología...,” p. 3.

²⁷⁹ COLOMBO, G. “L’encíclica...,” p. 185.

Prosigue la Encíclica, y vuelve a hacer aparición el tema epistemológico, esta vez ya para explicar el origen o los tipos de verdades que hay en la mente humana. Con ello se introduce el tercer elemento, el que permite asegurar *la racionalidad de las verdades religiosas* en un mundo sin fe: es el tema del carácter universal, natural y común a todos los hombres, de ciertas verdades racionales:

“y en efecto, en su extrema bondad, Dios, en el orden de las cosas divinas, nos ha manifestado por la luz de la fe, no sólo esas verdades que la inteligencia humana no puede alcanzar por sí misma, sino aún *muchas otras que no son absolutamente inaccesibles a la razón, (nonnullas...rationi non omnino impervias)* a fin de que, confirmadas por la autoridad divina, puedan, sin *ninguna mezcla de error, ser conocidas por todos*. De allí viene que ciertas verdades, propuestas además a nuestra creencia por la enseñanza divina, o que se relacionan con lazos estrechos a la doctrina de la fe, hayan sido reconocidas y convenientemente demostradas y defendidas por los filósofos paganos mismos, iluminados únicamente por la razón natural...”.²⁸⁰

Y, diseñada con toda nitidez -y con belleza bíblica- se declara la táctica de recuperación católica de esas verdades naturales reconocidas por los filósofos paganos; lo cual, expresado en el lenguaje analítico que vengo explorando, equivaldría a fijar el modo correcto de hacer el eclecticismo:

“es de toda oportunidad hacerlas girar [las verdades naturales] en ventaja y utilidad de la doctrina revelada con el fin de hacer ver con evidencia cómo la sabiduría humana, ella también, como el testimonio mismo de nuestros adversarios, certifican a favor de la fe cristiana. Esta táctica (*agendi rationem*) no es por cierto de introducción reciente, sino bien antigua, y de uso frecuente entre los Padres de la Iglesia. Más aún, estos venerables testigos y guardianes de las tradiciones religiosas han reconocido como modelo, casi como una figura de este proceder, en el hecho de que los Hebreos, quienes, a punto de salir de Egipto, recibieron la orden de llevar con ellos los vasos de oro y plata y las ricas vestiduras de los Egipcios, con el propósito de que esos despojos, que habían servido hasta entonces a ritos ignominiosos y a vanas supersticiones, fueran, *por un cambio inmediato*, consagrados a la religión del verdadero Dios”.²⁸¹

Luego de citar algunos de estos Padres (“Gregorio Nacianceno y Gregorio de Niza elogian este método de discusión”), la Encíclica llega a la conclusión de que si “la razón natural ha podido producir cosecha tan rica, desde antes, incluso, de ser fecundada por la virtud de Cristo, con mayor razón lo hará luego que la gracia del Salvador ha restaurado y aumentado las facultades de la mente humana. Y dice (en un pasaje sobre este “modo cristiano de filosofar”, del cual Gilson nota que “ha sido piedra de escándalo para tantos filósofos, cristianos o no”²⁸²).

²⁸⁰ *Aeterni Patris...*, p. 100.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 205.

¿Y quien no vería el camino cómodo y fácil que este método filosófico (manera de filosofar, *genus philosophandi*) abre hacia la fe?²⁸³

Antigua sabiduría sobre la relación entre medios y fines, materialidad y finalidad, instrumentos y sentido... A partir de allí, el Papa muestra las utilidades de este “procedimiento filosófico”, enumerando cuáles son las verdades que la razón humana demuestra naturalmente. Se trata de una epistemología realista, expresada en el lenguaje filosófico del principio de evidencia, cuya negación sería la negación de la razón misma, razón tan natural que ha de llamarse *locura* su desconocimiento: “los oráculos de la sabiduría divina dirigen graves reproches a la locura de esos hombres que viendo las obras, no reconocen al autor”²⁸⁴. Aquí se siente, como se verá, la presencia de aquella distinción que gobierna todas las “filosofías del sentido común”.

Pues bien, según la Encíclica esas verdades naturalmente racionales son: primero, la existencia de Dios, enseguida, sus perfecciones -ante todo su sabiduría infinita y su justicia soberana-. Luego, la razón nos hace comprender que “Dios no es solamente verídico, sino que es la verdad misma” [...] y “de allí resulta de toda evidencia que la razón humana procura a la palabra de Dios la fe entera y la más grande autoridad”.²⁸⁵ Del mismo modo la razón también nos declara la verdad del Evangelio, así que quienes le otorgan su fe, no lo hacen por “apego a fábulas especiosas”, sino por la “sumisión de su propia inteligencia y su juicio a la autoridad divina por una obediencia enteramente conforme a la razón”.²⁸⁶ Y por fin, la razón pone en evidencia

“cómo la Iglesia instituida por Jesucristo nos ofrece, (así como lo establece el Concilio Vaticano) en su admirable, en su eminente santidad, y la fecundidad inagotable que ella revela en todo lugar en su inalterable estabilidad, un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de la divinidad de su misión” (Const. dogm. de Fide cath., cap. 3)²⁸⁷

A partir de estos “fundamentos así sólidamente colocados” se pueden sacar, continúa León XIII, aún mayores ventajas de la filosofía pues “es de ella de donde la teología sagrada debe recibir y revestir la naturaleza, la forma y el carácter de una

²⁸³ *Æterni Patris...*, p. 101.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.* Esta breve frase sale al encuentro, en dirección ‘racionalista’ (o mejor intelectualista), de las posiciones del tradicionalismo sobre la revelación primitiva y el rol no-racional del lenguaje en ella.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 101. Esta sería la continuidad de la herencia apologética del cardenal Dechamps en la Constitución *Dei Filius* hallada por McCool. G. Alves, quien ha preparado la edición crítica de la encíclica, anota la errata que ha cambiado la expresión conciliar original *in omnibus bonis*, por la de *in omnibus locis*: “el texto corregido evita la repetición de la referencia a la expansión de la Iglesia y pone de relieve un aspecto importante: su inagotable fecundidad en toda clase de bienes”. ALVES DE SOUZA, G. “Anotaciones a la encíclica *Æterni Patris*.” En: PIOLANTI, A.; (ed). *L’Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale...*, T. II, p. 154.

verdadera ciencia”.²⁸⁸ Es una noción de ciencia como cuerpo ordenado de verdades deducidas de principios, que la carta describe en detalle:

“Es, por cierto, de toda necesidad, que en esta última ciencia, la más noble de todas, las partes numerosas y variadas de las doctrinas celestiales sean reunidas como en un solo cuerpo, de manera que, dispuestas con orden, cada una en su lugar, y deducidas de los principios que le son propios, se hallen bien ligadas entre sí; es necesario, en fin, que el conjunto y en el detalle, sean confirmadas por pruebas apropiadas e inamovibles.[...] y es, en efecto, el pensamiento del Concilio Vaticano, cuando enseña que esta inteligencia de los dogmas sagrados debe sacarse “tanto de la analogía de las cosas que son conocidas naturalmente, como del nudo que liga los misterios entre ellos y con el fin último del hombre (Const. cit., cap. 4)”.²⁸⁹

Una tercera función de las ciencias filosóficas es agregada por la Encíclica: la de defensa y bastión de la fe, atacada por sus enemigos: “y no debe creerse que es un mediocre triunfo para la fe cristiana que las armas tomadas contra ella, por sus adversarios, que a los artificios de la razón humana (*humanae artibus*), la misma razón las rechace con tanta fuerza como facilidad”.²⁹⁰ Al final del párrafo, la metáfora se hace más guerrera: la filosofía es como la espada que “David ha arrancado de las manos de Goliath, su orgulloso enemigo”, y de la cual “se sirve para cortarle la cabeza”.²⁹¹

Continúo con R. Aubert: “En esta triple función, la razón humana, al ocuparse de las verdades relativas al orden sobrenatural, debe saber reconocer su debilidad [...] y “cumplir sus funciones de servidora de las ciencias celestes”.²⁹² Pero, si se trata, dice la Encíclica,

“de puntos de doctrina que la inteligencia humana puede comprender por sus propias fuerzas naturales, es justo, en estas materias, dejar a la filosofía su método, sus principios y sus argumentos, con tal de que no tenga jamás la audacia de sustraerse a la autoridad divina”. [...] el filósofo católico debe saber que violará los derechos de la razón, tanto como los de la fe, si admitiese una conclusión que él supiera ser contraria a la doctrina revelada”.²⁹³

Añade Aubert que “este último punto, el control exterior que la libre investigación intelectual puede y debe encontrar en la fe, es comentado muy ampliamente,

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 102. Colombo destaca que “esta es la única precisión agregada que introduce *Aeterni Patris* en la enseñanza del Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, y más exactamente sobre la ayuda que deben prestarse mutuamente. La precisión, que difícilmente podría haber tenido lugar en la constitución *Dei Filius*, no podía, por el contrario, estar ausente de la encíclica”. COLOMBO, G. “Filosofía e teología...,” p. 8.

²⁸⁹ *Aeterni Patris...*, p. 101.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 103 [San Jerónimo, *Epist. ad Magnum* (Ep. LXX, 2, PL 22 – 665)].

²⁹² AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 287.

²⁹³ *Aeterni Patris...*, p. 101.

inspirándose sobretodo en las ideas desarrolladas por monseñor Salvatore Talamo...”²⁹⁴ Esos comentarios se centran alrededor de dos temas: uno, frente al racionalismo -que en el fondo lleva a la locura y a la ingratitud, cuando sostiene que, sometida a la autoridad divina, la razón retarda e impide su marcha hacia la verdad-, la sumisión a la fe cristiana evita “caer en las redes del error y errar entre opiniones inciertas” [...] Será excelente filósofo pues, quien deje “penetrar su alma por el esplendor de las verdades divinas, que viene en ayuda de la inteligencia, y no le quita nada de su dignidad, antes bien, le aumenta en nobleza, en penetración y firmeza”²⁹⁵. Sol que las ilumina a todas, la filosofía -o “filosofía cristiana”, ¿es la “ciencia sagrada” de Santo Tomás?- puede pretender así, ser la “ciencia de las ciencias” que dotará al creyente fiel al magisterio eclesiástico de los más altos poderes para combatir por elevar el sitio de la Iglesia en el mundo moderno.

El otro tema resalta los beneficios de este *genus philosophandi* -aquél que consiste en refutar las opiniones contrarias a la fe y probar las que la apoyan-: “Esta aplicación, este arte, este ejercicio, aumentan los recursos del espíritu y desarrollan sus facultades; quien lo negara pretendería lo absurdo, que discernir lo verdadero de lo falso no sirve para nada al progreso de la inteligencia”²⁹⁶. He aquí fundado el nexo entre la forma -básicamente apologética- de concebir el filosofar católico, y la pedagogía inherente a la doctrina de las facultades mentales arriba señalada: la inteligencia -y su desarrollo- se conciben como la mayor o menor cercanía a la verdad, la filosofía dota los contenidos -argumentativos- de una pedagogía que consiste en el ejercicio continuo de las facultades mentales, un método y una disciplina intelectual destinados ante todo a evitar el error y obtener la verdad. El carácter del texto pontifical no nos permite ir más lejos, pero no se puede evitar la sensación de un “aire de familia” filosófico: nos hallamos ante la formulación de un problema en términos tales que se acentúa la sospecha de que el esquema triádico está siendo aplicado, de un modo que aún resta por establecer, sobre un material filosófico proveniente de la matriz epistémica clásica, la del “racionalismo” de los siglos XVI a XVIII.²⁹⁷

²⁹⁴ AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 287.

²⁹⁵ *Aeterni Patris...*, p. 104.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Michel Serres ha identificado dos métodos de separar lo verdadero y lo falso en el racionalismo clásico: el “modo cartesiano”, que *excluye* de un solo tajo y *a priori*, todo aquello que pueda contener la más mínima sospecha de falsedad, y el “modo leibniziano”, que *incluye* todo aquello en que pueda hallarse cualquier brizna de verdad, para filtrarlo gradualmente, lo cual implica un procedimiento *a posteriori*. SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris, P.U.F., [1968³], p. 117-127. Esta distinción -que, de otro modo, puede remitirse al texto evangélico propuesto de dos maneras: “Quien no está conmigo, está contra mí” (Mt., 12, 30), o bien, “Quien no está contra nosotros, está por nosotros” (Mc 9, 40)- resulta fecunda para explicar las diferencias, a partir de una misma matriz epistémica, entre los “integristas” y los “progresistas”. Para los primeros se trataba de la “pureza de la verdad en totalidad” en combate frontal contra el error, para cerrarle la puerta en lo inmediato; para los segundos, de esperar con paciencia casi atemporal a que la historia fuera separando trigo de cizaña: “La Iglesia no se da por misión la de salir al paso a los errores desde que salen a la luz del día; ella sabe esperar a menudo que un error caiga delante de sus propias consecuencias, persuadida como está, que el error puede ser el precursor y es con frecuencia el compañero de la verdad, y que para arrancar un

Termina así esta primera sección sobre la función de la filosofía en el cristianismo con la gran afirmación de que “el hombre prudente no debe acusar a la fe de ser enemiga de la razón ni de las verdades naturales”²⁹⁸: Este enunciado condensa la función de esta primera parte de la Encíclica: es una puesta a punto de las relaciones entre fe y razón en el terreno doctrinal fundada en ciertas nociones filosóficas sobre la naturaleza del conocimiento, de la certeza y del psiquismo humano que parecen estar organizadas en función de una estructura intelectual, una *forma mentis* que llama a ser esclarecida a nivel de la historia de las ideas, en el registro estrictamente filosófico, que se halla del todo comprometido con el campo epistémico contemporáneo de los autores. Que ello se deba a que se haya apropiado la configuración epistemológica dominante -“el paradigma”- o porque se utilice su lenguaje “para mejor combatirlo racionalmente”, es un aspecto que queda para ser resuelto más adelante.

Por otra parte, en el nivel lingüístico del documento, el análisis semántico puede servir para distinguir, en estos conceptos sobre el hombre y la verdad propuestos por la Encíclica, el despliegue de dos registros discursivos, diferentes y articulados a la vez: concomitante al movimiento argumentativo, hay además un registro narrativo o dramático, donde los conceptos son traducidos, con fines pastorales, en imágenes plásticas, o en personajes de una saga metahistórica: imágenes de batalla perpetua, de edificios armónicos y equilibrados, de ejércitos disciplinados y monolíticos. Puede decirse que la Encíclica misma propone ver las cosas, tanto en términos de un drama cosmogónico -romántico- como en los de un combate intelectual -racional- entre la Fe y la Razón, en un mundo donde la segunda quiere dominar -y acaso eliminar- a la primera.

Tenemos ya una idea de cuál es el combate racional: la lucha por la Unidad, el Orden y la Verdad: la búsqueda de la Filosofía Cristiana. Y, leída en el registro narrativo, ¿cómo concebía la Encíclica su propio relato? La Encíclica nos ha desplegado hasta ahora dos imágenes, dos referencias veterotestamentarias que no deben ser despreciadas como mera retórica: son teología bíblica: una, más religiosa, se inspira en la espiritualidad del Éxodo; y la otra, más guerrera, se inspira de la espiritualidad de los Reyes; y en su diferente tonalidad se aloja una fuerte ambivalencia o tensión: que se pudiese tomar los tesoros sagrados del imperio para *-mutato repente usu-* hacer un uso católico de ellos, se puede entender como un trabajo que los antropólogos contemporáneos llamarían de “resignificación cultural”, alguno de los tipos de “*sincretismo*” sugeridos por Boff. Pero que había que tomarle su propia arma al filisteo y eliminarlo, supone, en el fondo, una solución no de enseñanza sino de desconfianza, una guerra de cruzada, -un tipo aún no analizado acá- de *intransigentismo*. ¿Cómo podía

parcela de verdad a lo desconocido, el espíritu humano debe pasar a menudo por largos y penosos senderos donde, a primera vista, parecería que se ha perdido”. MERCIER, D. *Rapport sur les Études supérieures...*, p. 12. Quedará por establecer, poco a poco, cuál de estos dos métodos usan los filósofos neotomistas.

²⁹⁸ *Æterni Patris...*, p. 104.

resolver la Encíclica la línea a seguir? Como ya empezamos a habituarnos al *modus operandi* de la “machinaria neotomista”, habrá que plantear la pregunta en tríptico de fuerzas: ¿Era necesaria la segunda para asegurar la primera, o bien la primera para la segunda, o aún, las dos se complementarían mutuamente bajo una forma mayor?

Pues, por una parte, bien puede comprenderse que para defender la fe con la razón, las nociones *filosóficas* tengan que proceder del “enemigo”, dado que no podía haber batalla -y por consiguiente triunfo o derrota reales- si no se las tomaba en su propio terreno y tener la seguridad de no entablar un combate contra molinos de viento. Sobra decir que en esta capacidad de resematización ha residido siempre la clave de la longevidad del catolicismo. Pero, la pregunta es la que siempre se ha planteado al pueblo elegido: ¿Cómo asegurarse de que los dioses paganos no continuarán habitando agazapados en los nuevos altares? Y más grave aún, ¿cómo evitar que el pequeño David, en la ebriedad del triunfo, se mimetice con su adversario, duplicando su soberbia y su furia homicida?²⁹⁹ ¿Se prevenían los riesgos de tales tácticas ancestrales, es decir, se advertía hasta dónde poder usar los medios del enemigo sin empezar a identificarse con él, sin devenir neo-pagano o neo-filisteo?

En el nivel más teológico, no se trata acá de juzgar si ese era el modo correcto de plantear las relaciones entre razón, fe y sociedad; pero tampoco puede eludirse la querrela. Colombo, de nuevo, lanza un duro cargo: la Encíclica no pudo evitar finalmente los “dos errores opuestos, el “fideísmo y el racionalismo” sino que, por el contrario, los instituyó como tensión estructural, pues aparece a la luz de este análisis que son opuestos complementarios. Y por el mismo camino se hace explicable estructuralmente la cuestión del “mito” que acabo de esbozar:

“hay que reconocer que en el neotomismo la filosofía resulta aún “separada” de la fe y este es su presupuesto [...] En sustancia, “separándose” de la *ratio*, la fe se condena a sí misma a ser un “mito” que debe profesarse y transmitirse de modo fideísta; y permanece así también si se afinca en una filosofía “amiga”, poniéndose en sus manos, piadosas pero patronales. Estamos lejos de la noción católica de fe, en consecuencia, estamos lejanos de la noción de fe que tenía Santo Tomás.[...] lejos de su proyecto teórico, pero por carencia en la fe, antes que en la *ratio*, es decir en la filosofía”.³⁰⁰

2. El problema del acto de fe

Valga acá, con la indulgencia del lector, ampliar este excursus sobre el estado del problema del acto de fe, a partir del trabajo clásico de Roger Aubert, quien ha

²⁹⁹ El referente de esta reflexión es el análisis de las relaciones entre la violencia y lo sagrado propuesto por Girard, en especial GIRARD, René. *Les choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1972 ; ID, “Violence et reciprocité” En: *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Desclé de Brower, 2001, p. 15-43.

³⁰⁰ COLOMBO, G. “Filosofía e teología...,” p. 107.

identificado las líneas dominantes entre los teólogos católicos de fines del siglo XIX. Lo que a éstos preocupó fue el hallar respuestas sobre las “novedades” que señalaban dos puntos críticos en el acto de fe, es decir, en la fundamentación de los criterios de la credibilidad: la psicología individual y la historicidad de la cultura, que ponían en nueva tensión la experiencia religiosa histórica y la perdurabilidad de los dogmas de la Iglesia. Y ello buscando una postura equidistante tanto de las posiciones “subjetivistas”, “sentimentalistas” o de “experiencia interior”, de corte kantiano o protestante, como del “racionalismo” o “intelectualismo” condenado en cabeza del teólogo Hermes.³⁰¹ Se trataba, a la vez, de justificar el acto de fe ante la razón humana, sin abandonar la definición eclesial ortodoxa, defendida también por la escuela tomista, que enseña que el acto de fe y los actos que lo preparan, son de carácter sobrenatural.³⁰² “Dos soluciones quedaban excluidas: aquella que negaría a la gracia toda actividad de conocimiento, y aquella que afirmase como necesaria una revelación interior objetiva perceptible en cada uno”.³⁰³

³⁰¹ La encíclica *Qui Pluribus* de Pío IX (9 de noviembre de 1846), que fijaba posición frente a las relaciones fe/razón, fue interpretada a su favor por los hermesianos dando pie a una reprobación y condenación, el 25 de julio de 1847, de las obras de Hermes, confirmando el *Breve* de Gregorio XVI, de 26 de septiembre de 1835. Cfr., DENZINGER, E. *El magisterio...*, p. 384.

³⁰² En 1910, el teólogo jesuita Pierre Rousselot (1878-1915), reputado como uno de los iniciadores, junto con J. Maréchal, del “neotomismo trascendental”, describe con lucidez la modificación moderna que el tratado clásico del acto de fe debía asumir: “El problema más restringido del *acto de fe*, que no es, en manera alguna apologetico sino puramente teológico, [...] implica una filosofía religiosa, es decir, una teoría de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural. El punto central es aquí, de nuevo, para usar un término expresivo de la lengua escolástica, la *connaturalidad* de la gracia celeste con un símbolo dado. Pero lo que se debe explicar, para explicar el acto de fe, es cómo se opera *en el individuo* la conjunción de los dos términos. Si la confesión de los dogmas de la Iglesia es la expresión natural y normal de la nueva naturaleza que Dios ha puesto en nosotros, de la vida de la gracia, ¿cómo esta nueva naturaleza *halla* su expresión? ¿Cómo se une aquella a las ideas religiosas que prestamos al medio social, cómo se suelda a éstas? He allí la cuestión”. Luego de citar a Tomás, quien introduce los términos opuestos de “*hábitus infusus*” y “*credibilium determinatio*”, concluye: “¿Cómo se reúnen? Pues la gracia se halla ahí donde está la voluntad santa, pero es, o bien según la visión de la razón natural, o bien según los azares de la vida fenomenal, como las creencias parecen nacer y organizarse”. ROUSSELOT, Pierre; S.J. “Les yeux de la foi”. *Recherches de science religieuse*. Paris, V. I. T. I, No. 3, (mai-juin, 1910), p. 241-242. En este texto visionario, Rousselot lanza un alegato a favor de la recuperación del papel de la gracia, acudiendo tanto a la teoría tomista del conocimiento por modo de atracción, como a la doctrina kantiana del carácter de actividad sintética (y no-representativa) del entendimiento. Desde ellas, pone en tela de juicio las teorías “autoritistas” acerca de la fe, tanto las silogísticas como las de homenaje, corrientes desde mediados del siglo XIX. Sobre Rousselot, además del trabajo citado de R. Aubert, ver: MCCOOL, Gerald A.; S.J. *From Unity to Pluralism...*, p. 59-86; MCCOOL, Gerald A.; S.J. *The Neo-thomists*. Marquette University Press, 1994, p. 97-116.

³⁰³ ROUSSELOT, P., *op. cit.*, p. 244-245. Cfr., sobre la posición de *Dei Filius* contra el doble error del racionalismo y el falso pietismo, AUBERT, R. *Le problème...*, p. 165. La impresión que se tiene sin embargo, es que los documentos vaticanos, condenando con igual énfasis ambos errores, dedican mayor cuidado al “sentimentalismo” que al “racionalismo”: lo llaman “falso pietismo, que hace un llamado exclusivo a la experiencia interna, al testimonio interior del Espíritu Santo o a la certeza inmediata”. AUBERT, R., *op. cit.*, p. 165. Puede pensarse que con el racionalismo se podía aún dialogar, y en el límite, había posturas comunes de respeto a cierta “autoridad de lo razonable”, mientras que el

En tal contexto, se desarrollaron explicaciones teológicas en beneficio del aspecto de sumisión voluntaria a la autoridad del Dogma revelado, con fundamento en la veracidad y autoridad de su Autor, ya se concibiese como fundamento de esta obligatoriedad bien la adhesión a una “evidencia racional”, o bien como la “confianza total en la autoridad de un testigo a causa de su competencia y veracidad habituales”.³⁰⁴ Estos teólogos afirmaron el carácter de conocimiento intelectual de la fe, pero un tipo de conocimiento no apoyado, como la ciencia, en la inmediatez demostrable de su objeto, sino en una afirmación basada en la dignidad y la autoridad de su autor, Dios: “el espíritu humano puede probar filosóficamente que Dios es la verdad suprema, y por ello, que todo lo que Él revela es verdadero, la conclusión inexorable es que tales verdades deben ser creídas.[...] Una vez reconocida esta obligación moral por la inteligencia, la voluntad es autorizada a intervenir y a ordenar al espíritu dar a esas verdades un asentimiento tal como si éstas le hubiesen sido demostradas: es el *pius credulitatis affectus*, el cual es seguido entonces del acto de fe propiamente dicho”.³⁰⁵ Rousselot definió de un solo trazo sintético la “psicología” inherente a esta noción:

“una percepción de la verdad o de la credibilidad que tendría lugar por las solas fuerzas de la naturaleza, y a la cual un acto libre debería transformar enseguida en adhesión sobrenatural”.³⁰⁶

Sea como fuere, Aubert distingue, en el seno de esta compleja situación, varias posiciones. La primera, en la cual coinciden

“tomistas, escotistas, jesuitas, la gran mayoría de los teólogos de entonces, estiman que [...] se debe tender normalmente a poseer [...] en tanto la cosa es posible en el orden de

solipsismo iluminado era totalmente rebelde a cualquier imposición exterior, pues exaltaba el carisma individual, tal como Weber lo definió, como se verá más adelante.

³⁰⁴ Fueron soluciones que, según sus críticos, terminaron por deprimir desde el punto de vista teológico, ya fuese el papel de la gracia, ya el de la razón, ya el de la libertad. En efecto, el papel sobrenatural de la gracia se trataba mas bien como un supuesto no necesario de explicitar -para Billot, por ejemplo, “el acto sobrenatural de fe no difiere como acto psicológico, como acto de fe, del acto natural de fe”-(AUBERT, R. *Le problème...*, p. 243). Rousselot sintetiza la postura “en la que están de acuerdo las escuelas de teólogos más diversas: admiten la existencia posible, incluso necesaria, en el creyente, de la “fe científica”, o en términos más precisos, de una fe adquirida naturalmente y legítimamente cierta.[...] Señalemos que la concepción en cuestión, bajo su forma más rigurosa, ha penetrado en la enseñanza corriente: entre los fieles que tienen alguna cultura, entre los jovencitos inteligentes, en los colegios católicos, etc., muchos se representan el acto de fe como un acto que encierra un acto de ciencia natural”. ROUSSELOT, P., *op. cit.*, p. 245, nota 1. Esa “evidencia intelectual”, si salva la razonabilidad de la fe, implica deprimir su libertad: “Algunos (sobre todo quienes conciben la fe sobre el modelo del silogismo) reconocen que el conocimiento evidente del hecho de la revelación divina suprimiría la libertad de la fe. La fe libre requiere pues lo que estos llaman la *inevidentia attestantis*: si la Virgen y los apóstoles hubiesen tenido la evidencia de que lo que creían era la palabra de Dios, ellos no habrían creído con esa fe libre de la que nos hablan los Concilios. Tal extraña conclusión bastaría para hacer sospechosa la explicación”. *Ibid.*, T. I, No. 5, (sept-oct., 1910), p. 447, nota 2.

³⁰⁵ AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi...*, p. 229.

³⁰⁶ ROUSSELOT, P., *op. cit.*, T. I, No.5, p. 470.

las verdades contingentes e históricas, la evidencia del hecho de la revelación, y que en consecuencia la certeza de fe puede alcanzar, incluso en el plano natural, una infalibilidad comparable a la de la ciencia, [...] *evidencia racional* capaz de conducir al racionalista, con naturalidad, de razonamiento en razonamiento, hasta la fe”.³⁰⁷

Una variante significativa, o segunda tendencia que llegó a ser la dominante en las escuelas de teología a comienzos del siglo XX, fue la introducida por C. Pesch en 1884 y sobre todo por el cardenal jesuita Louis Billot, alargando un tanto las definiciones del capítulo III de la Constitución *Dei Filius*.³⁰⁸ Pesch postuló la idea de que no era necesario poseer una evidencia racional como preámbulo, o de otro modo, que “cuando se busca la causa intelectual del acto de fe, no hay que hacer intervenir sino la *autoridad objetiva* de Dios, y no el *conocimiento subjetivo* que de él tenemos”,³⁰⁹ tesis que permitía afirmar el carácter de infalibilidad y certitud absoluta de la fe, que ya no dependería de los conocimientos previos o preámbulos, pero al precio de enfatizar en el carácter extrínseco de la autoridad divina. Para sus críticos coetáneos -que Aubert acoge- tal solución que pretende resolver la objeción moderna a la credibilidad -que

³⁰⁷ AUBERT, R., *op. cit.*, p. 230. Todo ello produjo el doble efecto de que el tema de una “psicología de la gracia” no se desarrollaba teóricamente, ni tampoco ocupaba un lugar muy visible en las polémicas apoloéticas, se prefería no hablar de ello ante el público ilustrado, so pretexto de no dar pie a posturas “intimistas”. Señala agudamente Aubert: “En esta teología muy raramente se describe -porque estas cuestiones de psicología casi no interesan- en qué consisten los efectos de la gracia. Y cuando se lo hace, se toma el cuidado de evitar todo lo que pudiera evocar la mínima idea de iluminismo: “no vamos a hacer de cada cristiano un profeta experimentalmente consciente de las iluminaciones del Espíritu Santo, de quien la revelación nos hace conocer la existencia” (SCHIFFINI, Santo. *De virtutibus infusis*, p. 267-268); ni a “confundir la *suavidad* del consentimiento de la que habla el Concilio de Orange, con una gracia sensible, a riesgo de caer en el subjetivismo y el pseudo-misticismo” (DIDIOT, J. *Mor. surn.spéc.*, p. 183-184). “Ver también la viva reacción de S. Harent contra toda idea de un llamado a la experiencia, *Expérience et Foi*. Rev. *Études*, 1907, T. CXIII, p. 221-250 y en el art. *Foi*, DTC, c. 142-144”. AUBERT, R., *op. cit.*, p. 234. Un primer efecto de esta disminución del papel de la gracia, hará que, como se verá en su momento, para el trabajo pastoral de acceso a la verdad se llegue a utilizar, por otras razones, la misma técnica o ascética del conocimiento que los filósofos racionalistas, inspirados en las reglas del método cartesiano, usaban para evitar el error: cuidar paso a paso la formación de las facultades intelectuales, evitar saltos abruptos en los razonamientos, separar y ordenar bien los elementos de la materia a considerar, etc.; y por otro lado, un cuidadoso trabajo sobre la voluntad y la atención: “Así, para el P. Harent (art. *Foi*, DTC. c. 242-245), se trata de colocar al hombre en las disposiciones morales requeridas (humildad intelectual, amor por la verdad), para que la captación de las razones de creer no se vea obnubilada por las pasiones”. AUBERT, R., *op. cit.*, p. 229.

³⁰⁸ BILLOT, Louis (1846-1932). Ver: Anexo No. 1. Diccionario Bio-Bibliográfico.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 237. Aubert anota que “el primer artículo donde Pesch propuso esta nueva solución es un ensayo que pretende recuperar el pensamiento de Santo Tomás sobre la cuestión del fundamento último de la fe. Pero dada la orientación objetiva del pensamiento de los escolásticos del siglo XIII cuando hacen la teología del acto de fe [...] no era posible hallar en ellos la solución para un problema moderno que es la consecuencia de un desarrollo de las preocupaciones críticas”. AUBERT, R. *Le problème...*, p. 239, nota 29. No está de más recordar que la *Summa Theologiae* se abre con la cuestión de la “ciencia sagrada”, donde Tomás establece que si el argumento de autoridad es legítimo y necesario en teología, ciencia que se basa en principios revelados, es “el último y más débil de los argumentos” desde el punto de vista de la razón humana, en el plano de las ciencias filosóficas que se basan en demostraciones. Cfr., *Summa theologiae*. I, q. 1, art 8.

consiste en poner en tela de juicio los criterios de certeza subjetiva, o de otro modo, en extremar el componente de experiencia individual hasta cuestionar su “objetividad”- sólo lograba esquivarla precariamente, al trasladarla al orden de lo objetivo.³¹⁰ Además, en tanto que esta solución parecía comprometer también el carácter libre y voluntario del acto de fe, Billot introducirá una distinción: en el acto de fe, hay que reconocer dos actitudes subyacentes, actitudes que el P. Bainvel tematizará como la *fe científica* y la *fe de simple autoridad*, siendo la primera esencialmente discursiva, argumentativa, pues compulsa la autoridad del testigo: “yo creo porque veo que usted dice verdad”. Mientras que la segunda, llamada también *fe de homenaje*, obra al modo de la fe de los niños o de los discípulos fieles, quienes creen porque su madre o su maestro lo han afirmado, sin poner a prueba la palabra del testigo: “yo creo porque usted lo dice”:

“La fe, que es razonable, incluso razonada, no es razonadora ni crítica en su acto mismo, aparece en verdad como un homenaje y un sacrificio de la inteligencia a Dios: a causa de la autoridad de la palabra divina, la inteligencia se deja conducir por la voluntad: *duc in altum*. El principio [tomista] que quiere que el objeto formal de una virtud teologal no pueda ser sino Dios mismo, es de este modo satisfecho, dado que el objeto formal o motivo de la fe es precisamente, no la evidencia que yo tengo del testimonio verídico de Dios, es decir, una cosa creada, sino este testimonio mismo, en otros términos, la autoridad misma de Dios que revela.³¹¹ De otra parte, como la autoridad no puede llenar su rol causal de motivo sino por intermedio de la voluntad y no por una acción lógica directa sobre la inteligencia, se ve con claridad que, así como la fe y la ciencia son dos modos de conocer esencialmente diferentes, de la misma manera la psicología de los dos actos debe ser esencialmente diferente”.³¹²

Sostuvo Billot que tal distinción entre estos dos modos de creer -que pretendía autorizarse en la distinción suareciana entre fe natural y fe teologal- salvaba las dificultades que se le objetaban a la “teoría de la fe silogística”, a la “*rationalistica conceptio*”³¹³ y satisfacía tanto las exigencias del problema del *analysis fidei*, evitando colocar la fe teologal en dependencia de razonamientos humanos, como las del reconocimiento

³¹⁰ AUBERT, R., *op cit.*, p. 239.

³¹¹ Peligro “racionalista” que la primera tendencia difícilmente podía eludir. Se trata de la dificultad clásica para los teólogos conocida como el *analysis fidei*, -considerado por Kleutgen como la *crux theologorum*, y por Rousselot *el problema capital del conocimiento de fe*- que consiste en cómo explicar la posibilidad de alcanzar de modo natural el objeto formal de la fe: “Si el testimonio infalible de Dios es admitido a causa de razonamientos basados sobre los motivos de credibilidad, ¿podemos aún decir que el motivo último y específico de la fe sea este testimonio divino, o más bien mi razón demostrando este testimonio?”. Cfr., AUBERT, R. *Le problème...*, p. 234.

³¹² *Ibid.*, p. 244.

³¹³ Rousselot -y Aubert- le reconocen este mérito, pero le objetan el volver a separar, en el acto de adhesión por autoridad, el elemento racional o razonable de la credibilidad. Cfr., ROUSSELOT, P., *op. cit.*, p. 456-457, nota 1. Aubert es aún más tajante: Billot habría dado “el primer paso para sacar al tratado de la fe del tremedal donde se había atascado desde hacía siglos”. AUBERT, R. *Le problème...*, p. 255.

de la libertad y el rol correspondiente a la voluntad: al “motivo objetivo constituido por la autoridad divina, se viene a agregar un motivo subjetivo, el empuje de la voluntad”.³¹⁴

Sin embargo, esta solución difícilmente podía evitar el doble riesgo de “fideísmo” y de “intelectualismo” -que, como Colombo y Aubert lo señalan, terminan por implicarse mutuamente-: en cuanto al primero, al reconocer que el conocimiento de fe no puede ser un asentimiento de razón, afirma que su motivo propio no es otro que la autoridad, que obra sobre la voluntad por el doble motivo de obligación -sumisión al Creador- y de atracción -hacia las promesas de salvación-: de algún modo se escinde el aspecto razonante y razonable del acto de fe, mientras que el rol de la voluntad permanece extrínseco. En cuanto al segundo riesgo, al postular que la autoridad del testimonio también debe afirmarse en la razón, en el acto previo de la certeza intelectual donde, según Billot, “la razón no puede tolerar ninguna intervención de la voluntad”,³¹⁵ se exige como condición de la fe una certeza intelectual tal, que no puede sino venir de la ciencia.³¹⁶ Argumento cuya doble debilidad había sido criticada por los “tradicionalistas” y los “ontologistas”: de una parte, no habría distinción esencial entre el acto de fe de un católico y el de un “hereje” e incluso el de un incrédulo; y de otra, la fe racional no sería accesible, en principio, sino sólo a muy pocos³¹⁷. Pero aún así, la afirmación de la autoridad objetiva no resolvía bien el punto de la certidumbre subjetiva. Así, de la reflexión de Rousselot puede concluirse que, en las nociones de fe entonces en uso, el término Razón se definía por oposición a Autoridad, bien se entendiese ésta proviniendo de la Tradición, bien de la “Iluminación subjetiva de las almas”.³¹⁸ Lo que aparece poco a poco es que tras la distinción Razón/Fe, más que una tensión maniquea entre lo racional y lo irracional, de lo que se trataba era de bloquear toda fundamentación de la fe en la *sola* experiencia individual interior o subjetiva -fuera esta científica o de autoridad, racional o sentimental- para afirmar la objetividad de los signos de la revelación y el dogma católicos, fuese por la vía de la evidencia racional o de la autoridad divina.

Por otra parte, esta concepción impone el recurso a otra distinción, con seguridad su consecuencia más cuestionable -y la más cuestionada en su época- una distinción

³¹⁴ AUBERT, R. *Le problème...*, p. 247.

³¹⁵ BILLOT, *De virtutibus infusis*. p. 292-293, cit. por AUBERT, *op. cit.*, p. 248.

³¹⁶ “La religión cristiana es susceptible de una demostración estrictamente científica: la ciencia conduce al hecho de la revelación, y una vez probado este hecho, la fe misma, la fe en el misterio se impone”. BAINVEL, J. *La foi et l'acte de foi*. Paris, 1898, p. 112; cit. por AUBERT, *op. cit.*, p. 248.

³¹⁷ Ver, en especial, las tesis del supuesto “tradicionalista” Louis Bautain (1796-1867), “Todas las pruebas deducidas, por el razonamiento, del testimonio de los apóstoles y de la Iglesia, no son, para la razón incrédula, sino testimonios humanos, discursos humanos, que no tienen ni la virtud ni la autoridad necesaria para imponer la fe. ¿Qué queda pues para traer a un incrédulo a la religión? Queda todo lo que es necesario...la gracia, ...la oración, la virtud de la palabra santa anunciada con fe y caridad, si el incrédulo es simple e ignorante; y si es ilustrado, incrédulo por sistema, queda el llamado a sus necesidades, a sus miserias interiores, a las contradicciones de su naturaleza”. Cit. por AUBERT, *op. cit.*, p. 115-117.

³¹⁸ ROUSSELOT, P. “Les yeux de la foi”, *op. cit.*, p. 473; cit por AUBERT, R., *op. cit.*, p. 115.

entre el “camino de los fuertes” y el “camino de los simples”: si se afirma el valor de esta *fe científica*, ¿qué ocurre con la fe de aquellos que no tienen o no alcanzan la ilustración necesaria? Se hace pues necesario suponer la existencia de una fe o certeza “respectiva” o “relativa” que caracterizaría la “fe de los simples”, aquella que aunque no llega a los niveles de evidencia racional científica -a donde alcanza la “fe absoluta” de los esclarecidos (los fuertes)- pero que logra su certeza a partir de conocimientos imperfectos o elementales y sobre todo, gracias a la guía -la confianza- de la autoridad intelectual y espiritual de la Iglesia: lo razonable es, en este caso, “tomar un guía cuando se ignora el camino”.³¹⁹ No está de más anotar que, en principio, no se trata de “autoritarismo”, sino de autoridad paternal, dicho en términos técnicos, de “pastorado”. Punto en donde, constata Aubert, esta noción de fe de los teólogos oficiales decimonónicos, termina por asumir una postura tradicionalista.³²⁰ He acá el segundo problema implicado en esta visión del acto de fe -a la que podríamos denominar, de modo un tanto reductor, como “intelectualista dogmática” o “racionalista-fideísta”, recogiendo esta singular combinación de argumentos de “evidencia racional” y de “autoridad del testimonio”. Punto donde se ancla también la característica que definirá las relaciones -y diferencias- entre Teología y Apologética durante el siglo XIX y buena parte del XX: el apologista no necesita disponer de un gran sistema teórico, coherente y elaborado, sino de argumentos y recursos eficaces, de ejemplos sencillos y de “demostraciones positivas”: si no es bien visto del todo el citar milagros, en cambio puede mostrarse, como evidencia, “el milagro de la longevidad, unidad y extensión de la Iglesia”.

Los puntos débiles de esta noción del acto de fe fueron no poco debatidos por sus contemporáneos, y desde distintas posiciones. Aubert distingue de esta “escolástica oficial”, otras posturas teológicas, entre ellas la tomista ortodoxa, sostenida por los dominicos, representados por el padre Ambroise Gardeil, M.B. Schwalm, E. Hugon, y

³¹⁹ BAINVEL, J., *op. cit.*, p. 115-12. Estos teólogos debían admitir que “aquellos que llegan a la evidencia perfecta de los preámbulos de la fe son una rarísima excepción, [...] dado que tal certeza debe acudir a conocimientos filosóficos y sobre todo históricos que no pueden ser sino patrimonio de unos pocos privilegiados”. Mientras que “los simples”, la mayoría, no tienen acceso a la revelación divina sino por las afirmaciones de sus padres o de algún sacerdote. Así que, siguiendo al teólogo español Lugo, se acuñó para describir este “tipo de fe”, la noción de *certeza relativa, o respectiva* (para distinguirla de la otra, que sería una *certeza absoluta*): “la certeza relativa sería una certeza fundada, bien sobre motivos que no servirían para convencer a toda clase de espíritus, bien sobre motivos válidos en sí y para todos, pero captados de una forma imperfecta y bajo una luz que no sería suficiente para todos. Tales motivos pueden bastar para legitimar un asentimiento cierto, en la medida en que sea imposible acceder a otros, y que es indispensable, sin embargo, formarse un juicio. Mas, ¿no es éste el caso de la fe de los niños o de las gentes simples? Les es imprescindible hallar una solución al problema religioso, y son incapaces de resolverlo por sí mismos. La sola vía razonable es pues, remitirse a sus educadores naturales, quienes les aseveran que estas o aquellas verdades han sido reveladas por Dios. Por cierto, estas gentes están expuestas, en tales condiciones, a creer tanto los errores que se les presenten, como la palabra divina, pero aquello no será nunca sino *per accidens*. Los más simples están pues en capacidad de llegar naturalmente a la certeza, excluyendo toda duda razonable sobre los preliminares (o preámbulos) de la fe”. AUBERT, R. *Le problème...*, p. 231.

³²⁰ *Ibid.*, p. 249.

el benedictino A. Lefebvre. La postura inspirada directamente en Tomás no sólo insistía en el papel de la gracia, sino que, en pocas palabras, sostenía que sin ella ninguna prueba o signo, por racional o evidente que fuesen, podría mover a un alma a quien la gracia no hubiese dispuesto para verlas como signos de lo sobrenatural -teoría tomista de la adhesión que, por demás, compartía Rousselot-. No había pues para ellos lugar de postular un “acto de fe natural” ni previo ni contenido en el sobrenatural. Aubert es tajante:

“hay que señalar cuán distantes de la concepción tomista de la fe están las teorías que suponen en el origen del acto de fe normal la evidencia natural del hecho de la revelación, tanto como aquellas que creen dar cuenta de la libertad del acto de fe simplemente por el hecho de que el objeto para creer no es evidente; esta inevidencia hace necesaria la intervención de la voluntad, pero esta puede ser *coacta*”.³²¹

Pero no es este el espacio para continuar los detalles de toda esta discusión teológica.³²² Terminaré por ahora con dos anotaciones del canónigo Aubert, en clave histórica. Una, que “la doctrina tomista sobre la fe se mantuvo confinada dentro de las escuelas dominicanas. Hasta la publicación en 1908 de la obra de Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, ésta no tendrá casi ninguna influencia sobre la teología de los manuales”.³²³ Y dos: Aubert abre la cuestión de si incluso estos tomistas contemporáneos “¿no se habrían contentado con introducir algunas fórmulas procedentes de Santo Tomás, en un sistema moderno de un espíritu bien diferente, y que fue desarrollado sobre todo por los teólogos jesuitas del siglo XVII?”.³²⁴

Lo que me interesa dejar abierto en este “dossier sobre el acto de fe en tiempos del neotomismo” es esta fulminante observación de Rousselot, recordada por Aubert, pues ella describe de un solo trazo el drama de la crisis de credibilidad del Catolicismo en la Modernidad, que estuvo en juego de manera crucial en la política pastoral de León XIII, ¿cómo garantizar la adhesión de fe católica de los esclarecidos, pero sobre todo de los simples, en tiempos liberales?:

“Es claro que tal doctrina [la llamada de “fe científica”] vuelve difícil de explicar la fe de los niños y de los ignorantes. Pues, para los doctos, la cosa parece simple para muchos. Los documentos de la Iglesia están ahí, exigiendo que la fe no sea nunca ciega, sino razonable, y el conjunto de los teólogos se adhiere al principio que Santo Tomás ha formulado en estos términos. “*Non crederemus, nisi videremus esse credendum*”. Pero ¿cómo hallar, en el pequeño campesino del catecismo, bien la fe científica, bien la demostración racional, o al menos la certeza perfecta de credibilidad fundada sobre razones absolutamente válidas? ¿Cómo hallarla en el negro que cree sobre la palabra

³²¹ *Ibid.*, p. 56, nota 29.

³²² En el capítulo 4 se verá como esta móvil frontera entre el dominio de la “subjetividad” y el de la “objetividad” es la gran aporía de las modernas ciencias del hombre. Ver *infra* Cap. 4 § IV. D.2. Con estas discusiones, la intelectualidad católica enganchó su antropología en el dispositivo de las ciencias positivas..

³²³ *Ibid.*, p. 256, nota 1.

³²⁴ *Ibid.*, p. 259.

del misionero? No basta una explicación *psicológica* que saque a la luz el mecanismo de la creencia o de la credulidad. Esta se aplica lo mismo a la fe del musulmán que a la del cristiano. Si el pequeño católico tiene razón de creer a su madre y a su párroco, ¿por qué el pequeño protestante está errado al creer a su pastor y a su madre? *Este caso infinitamente simple concentra lo esencial del problema.* Cuando se responde pues, con “certezas respectivas” fundadas, según el caso, en “principios prácticos reflejos” no parece descartarse la dificultad [...] *¡Qué débil fundamento para la fe sobrenatural! ¿Dónde está la diferencia con el infiel? ¿Y si el niño prefiriera el institutor al cura?*”.³²⁵

Que me sea permitido traducir esta bella intuición teológica al bárbaro lenguaje de las ciencias sociales: podría decirse, pues, que el mayor peligro de esa teología intelectualista/dogmática del *acto* de fe, era que, por responder a los esclarecidos, a los científicos, arriesgaba el dejar por fuera al pueblo, pues, desconociendo la naturaleza de la “fe del carbonero”, supuso que bastaría para suplir a ésta, una eficaz apologética parroquial, y algunos manuales “más filosóficos”... Pero, en tal caso, cualquier otra oferta laica, señalaba el ojo perspicaz de hombres como Rousselot, podría colmar las mismas expectativas....

C. La mente del Angélico Doctor

1. Tomás: doctor de doctores

Empieza a resonar ahora, con toda su potencia y sus límites, la respuesta de la encíclica a todas estas tensiones: para ella, todas las claves de bóveda se hallan en *la filosofía* de Santo Tomás, como cima de la historia de la filosofía cristiana. En este punto la Encíclica pasa a una segunda fase sobre la “tradición filosófica en el cristianismo”, que si puede llamarse “histórica” lo es porque proporciona una “filosofía antihistórica de la historia” -y de la historia de las ideas, en particular- paradoja a la cual daré sólo un tratamiento descriptivo en esta sección, para abordarla de otro modo en capítulos posteriores.

De modo coherente con el principio de la primacía filosófica, la “sección histórica” se abre, señalando en primer lugar, el método de trabajo intelectual -el *genus philosophandi*- de los primeros Padres y Doctores de la Iglesia: si “los antiguos filósofos, desprovistos del beneficio de la fe habían mezclado a algunas verdades, muchas proposiciones falsas y absurdas, inciertas y dudosas”,³²⁶ estos apologistas

“comenzaron a investigar en los libros de los antiguos filósofos, comparando sus sentencias con las doctrinas reveladas, con un prudente criterio adoptaron lo que les

³²⁵ ROUSSELOT, P., *op. cit.*, No. 3, (may-juin, 1910), p. 247-248. [Subrayados, O.S.]

³²⁶ *Æterni Patris...*, p. 104.

pareció en ellos dictado por la verdad y sabiamente pensado, y en cuanto a todo el resto, bien lo enmendaron, bien lo rechazaron”.³²⁷

Podemos conjeturar que este procedimiento se acerca más al gradualismo leibniziano, pero asimismo podía cobijar a un “cartesiano excluyente”. Es cierto que podía reclamarse de toda una legitimidad y una tradición filosófica que usaba el procedimiento del *Sic et Non* de invención escolástica para seleccionar lo verdadero a la luz de la razón natural iluminada por la fe. Pero no debe olvidarse que la recuperación de León XIII se hace cuando -por ejemplo- en Francia la “filosofía ecléctica” propuesta por Víctor Cousin ha reestructurado todo el sistema escolar de la filosofía, a partir de 1830, luego de que éste llega a ser presidente del Consejo Real de la Universidad de París.³²⁸ El eclecticismo era una filosofía espiritualista laica que se empeñaba en mantener, con fines políticos, “una especie de concordato entre la filosofía y la religión tradicional, como Napoleón había realizado uno entre la Iglesia y el Estado”.³²⁹ Su método para lograrlo sin perder su superioridad científica era “extraer la parte de verdad de todo sistema”.

La Encíclica pasa a enumerar un poco aquellas “proposiciones absurdas” que se refieren, claro, a puntos sensibles de la discusión contemporánea con la ciencia, no en general, sino contra la ciencia materialista y determinista, -mejor, determinista materialista, pues el Papa le opone un determinismo providencialista-: León XIII recuerda que esos apologistas se levantaron contra sus adversarios, sofistas y herejes, quienes

“hallando irrisorios los dogmas y los principios de los cristianos, afirmaban que había muchos dioses, que la materia del mundo no tenía ni principio ni causa, que el curso

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Cuenta Foucher que “Cousin, convertido en el gran director de la Universidad preparó de inmediato, pero lentamente y con cuidado, un nuevo programa de estudios (1832) para realizar en los liceos y colegios esa nueva enseñanza filosófica sistemáticamente descuidada bajo los regímenes precedentes, y sin unidad, y cuyos profesores sacerdotes seguían enseñando aún con el manual conocido como la *Philosophie de Lyon*, mientras que los laicos, a veces librepensadores, seguían tendencias opuestas”. Sobre “la Filosofía de Lyon”, aporta un dato a retener: “De ese viejo manual se había sacado, bajo el gobierno ultra, el *programme de 1823* para los estudios filosóficos en los liceos y colegios, que constaban de: 1º la Lógica (la de PORT-ROYAL), 2º Metafísica (ontología, y en el estudio de los seres, pruebas clásicas de la existencia de Dios y de sus atributos, estudios sobre el alma no desprendidos de la metafísica), 3º moral consecuente con la metafísica”. FOUCHER, Louis. *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle...*, Cfr., Cap. VI, “Contre-offensive de Cousin”, p. 145 ss.

³²⁹ *Ibid.*, p. 146. Sobre la filosofía ecléctica de V. Cousin y su impacto en el sistema educativo, ver el libro de VERMEREN, Patrice, *Victor Cousin, Le Jeu de la philosophie et de l'État*. Paris, L'Harmattan, 1995, considerado como un texto “fundador” de una reciente disciplina: la historia de la enseñanza de la filosofía, es decir, historia de las disciplinas escolares. Cfr., POUCKET, Bruno. *Enseigner la philosophie...*, p.7. En nuestro capítulo 4 habemos de referirnos más largamente a la filosofía ecléctica que fue importante en la “*Cuestión Textos*”, de 1870.

de las cosas no está regido por el consejo de la Divina Providencia sino movido por una fuerza ciega y una necesidad fatal...”.³³⁰

A través de Justino y Clemente de Alejandría, pasando por Orígenes -“no exento de errores”- Tertuliano, Arnobio y Lactancio, Atanasio y Crisóstomo, Basilio el Grande y los dos Gregorios, San Agustín, “la palma pertenece a ese genio potente que cultivó a fondo las ciencias sagradas y profanas”; luego en Oriente Juan Damasceno, y Boecio y Anselmo en Occidente, llegamos enseguida a la Edad Media, donde los Doctores llamados *Escolásticos*, iniciaron la colosal obra de “recoger la fecunda cosecha dispersa en los muchos libros de los Santos Padres, y colocarla casi en un solo lugar para el uso y comodidad de la posteridad”.³³¹

Para el Pontífice, las cualidades que hacen de la teología y la filosofía escolásticas,

“una tan formidable arma contra los enemigos de la verdad, como lo dice el Papa Sixto V, es esta conveniente coherencia entre las cosas y sus causas, ese orden y disposición comparables a un ejército en batalla, esas definiciones y distinciones luminosas, esa solidez de argumentación y la sutileza de las controversias, por las cuales la luz es separada de las tinieblas, lo verdadero de lo falso, y las mentiras de la herejía son despojadas del prestigio y la falacia que las envuelven, son despojadas de sus vestiduras y puestas al desnudo. (Bula *Triumphantis*. 1588)”.³³²

Son esas cualidades que la bula refiere a la teología las que se aplican, o mejor, “proceden *únicamente del buen uso* de la filosofía”. Y aquí, continúa la Encíclica,

“entre todos los doctores escolásticos destaca, como príncipe y maestro de todos, Tomás de Aquino, de quien dice Cayetano que “*por haber venerado profundamente los antiguos Doctores sacros, ha obtenido en cierto modo la inteligencia de todos*. Tomás recogió sus doctrinas, como los miembros dispersos de un mismo cuerpo, las reunió, las clasificó en un orden admirable y las enriqueció de tal modo que se le considera con toda razón como el defensor especial y el honor de la Iglesia católica”.³³³

Señala a continuación sus virtudes intelectuales, y el hecho de “no hay ninguna parte de la filosofía que no haya tratado con penetración y solidez”. Vale la pena citar aquí los temas -y su orden- retenidos por la Encíclica: en primer lugar, el tema epistemológico, y por último -pero no el último-, el moral:

“las leyes del razonamiento, de Dios y de las sustancias incorpóreas, del hombre y de las otras creaturas sensibles, de los actos humanos y sus principios, [...] son el objeto de tesis en las cuales nada falta en cuanto a orden, método, solidez de principios, fuerza de argumentos, ...estilo...[...] a lo que se agrega que habiendo tratado las

³³⁰ *Aeterni Patris*..., p. 106.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, p. 108.

³³³ *Ibid.*

conclusiones filosóficas en las razones y principios mismos de las cosas, la amplitud de sus premisas y las verdades innumerables que contienen en germen, proporcionan a los maestros de tiempos posteriores una amplia materia que dará abundante fruto en tiempo oportuno”.³³⁴

Y aquí, la Encíclica expresa el espíritu de la instauración de la filosofía según la mente del angélico doctor: el pensamiento de Tomás era el mejor instrumento por su perennidad, había ganado todas las Querellas, tanto las pasadas, como lo haría con seguridad con las por venir: no era pues la historia lo que preocupaba en principio, o si se quiere, se postulaba la Filosofía Perenne para combatir siempre los errores producidos en el Tiempo:

“Utilizando, como él lo hace, este mismo método en la refutación de los errores el gran Doctor llegó a este doble resultado, de haber *rechazado él sólo los errores* de los tiempos anteriores, y de proporcionar las armas invencibles para disipar aquellos que no cesarán de surgir en el porvenir”.³³⁵

Entonces lanza la Encíclica aquella frase sobre la eminencia del pensamiento de Tomás, que tan famosa se ha hecho, por opuestas razones, entre amigos y detractores:

“Al mismo tiempo que distingue perfectamente a la razón de la fe, las une con los lazos de una mutua amistad: conserva así los derechos de cada una y salvaguarda su dignidad, de tal manera que la razón, llevada por las alas de Santo Tomás hasta la cima de la inteligencia humana, difícilmente puede llegar más alto, y la fe apenas puede esperar de la razón ayudas más numerosas o más poderosas que las que Santo Tomás le proporcionó”.³³⁶

2. ¿Ceguera ante la historia?

En estos últimos cinco párrafos se condensa y formula el espíritu antihistórico que podemos llamar típico del neotomismo, su modo de entender “la sabiduría de Santo Tomás”: la acuciante preocupación por la unidad doctrinal y la eficacia del método racional; *forma mentis* que nunca ha cesado de generar polémicas en cada nuevo comentarista: Aubert habla de “ignorancia completa del pluralismo de la inspiración escolástica medieval, de la escolástica histórica [...] un descubrimiento de los estudios históricos ulteriores, cuya profundidad no podía imaginarse León XIII en 1879: evidentemente él pensaba que las divergencias existentes no eran más que pequeños detalles...”.³³⁷ Gilson, uno de los protagonistas de esos descubrimientos históricos,

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Æterni Patris...*, p. 108.

³³⁷ AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 19.

mostró las diferencias profundas entre los maestros medievales y aunque, en buen tomismo, él también creía que había entre ellos un principio de unidad, era de su núcleo religioso de donde les venía, mientras que la “técnica aristotélica que todos ellos usaban, recubría mal sus profundos desacuerdos [teológicos y filosóficos]”³³⁸ -dando razón de cierto modo a la objeción de Duhem-. McCool señala en cambio, que tal “ignorancia histórica” era en realidad una visión consciente que surgía de modo lógico de la metafísica aristotélico-tomista cuyo método es, por definición, antihistórico:

“*Æterni Patris* expresaba también la serena convicción de los neotomistas decimonónicos, de que la filosofía escolástica era un sistema metafísico único, común a todos los doctores escolásticos, y que la filosofía escolástica podía reunir, preservar y representar la esencia del pensamiento patristico en cual ella había sobrepasado. Como toda la ciencia aristotélica, la filosofía escolástica era independiente de la historia. No era afectada por la personalidad y el medio cultural de los pensadores individuales. Las diferencias en el tiempo, el contexto histórico y la expresión cultural, eran accidentales. La Encíclica no veía diferencia entre el escolasticismo de Santo Tomás y el de san Buenaventura, y no percibía ninguna diversidad apreciable entre sus filosofías y las filosofías de los escolásticos barrocos como el Cardenal Cayetano y el Papa Sixto V”³³⁹.

En efecto, cita McCool un famoso párrafo de la Encíclica que invita al estudio directo de las fuentes -que será por demás el punto de apoyo de un rica corriente de investigaciones histórico-filosóficas que han renovado nuestro saber sobre el medioevo-. Quisiera romper un poco el orden lineal de lectura, para citar este pasaje que se encuentra casi al final del documento pontifical, en la sección denominada un tanto arbitrariamente de “medidas prácticas y recomendaciones”; pues allí se explicita el criterio dado por el Papa a las Academias tomistas: “que se fundasen para explicar la doctrina, defenderla y emplearla para la refutación de los errores dominantes”.³⁴⁰ Esa consigna es central para la comprensión del tomismo leonino. Dice el Papa:

“Mas, para evitar que no se beba un agua corrompida en lugar de aquella que es pura, velad porque la sabiduría de Santo Tomás sea tomada de sus propias fuentes; o por lo menos, de aquellos arroyos que, salidos de la fuente misma, corren aún límpidos y puros, según el testimonio unánime y seguro de los doctores. De aquellos que, por el contrario, se pretenden derivados de la fuente pero que en realidad se han inflado con aguas extranjeras e insalubres, apartad con cuidado el espíritu de los adolescentes”³⁴¹.

Gilson mostró también, como lo ha indicado Prouvost, hasta dónde los comentaristas, comenzando por el cardenal Cayetano -cuyo comentario acompañaba la edición leonina de la *Summa*- habían introducido serias modificaciones a la doctrina del maestro. El propio Gilson apenas puede conciliar su lucidez sobre tal diversidad, con su

³³⁸ GILSON, É. *Le philosophe...*, p. 194-195.

³³⁹ MCCOOL, G. *Nineteenth-century...*, *op cit.*, p. 233.

³⁴⁰ *Æterni Patris...*, p. 115.

³⁴¹ *Ibid.*

deseo dupanloupiano de mostrar que el espíritu de la *Aeterni Patris* era abierto y nada limitado históricamente; y se ve obligado a ser más ortodoxo que León XIII respecto a los comentaristas:

“Lástima, ese fango comienza bien cerca de la fuente, y además, el acuerdo cierto de los doctores no es fácil de encontrar. Convocad a Capreolus, Cayetano y Báñez, y se negarán con frecuencia a permanecer juntos. ¿Cómo escoger?. No se podrá hacerlo sino comparando esos arroyos con la fuente misma de donde se proclaman salidos. Operación compleja, larga, donde los riesgos de desacuerdo son numerosos [...] Que no se haga ilusiones, un lector de Santo Tomás descubrirá, no sin desasosiego, que bien pesadas las cosas, debe constatar que tiene en su contra la autoridad, fundada en saber, de un Cayetano o un Báñez”.³⁴²

Conclusión gilsoniana que cierra el círculo vicioso -o abre el círculo hermenéutico- y que es una muy curiosa lectura de la letra leonina:

“...que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que quiere decir en la práctica, que en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentadores, más vale juzgar a sus comentadores por Santo Tomás”.³⁴³

De este texto de la Encíclica, anota de nuevo McCool, se deriva que :

“La norma para determinar si una doctrina era auténticamente tomista no era, como lo esperaríamos hoy, el estudio cuidadoso del texto de Santo Tomás en su contexto histórico. Por el contrario, la norma propuesta por *Aeterni Patris* fue el acuerdo unánime de los comentaristas autorizados de Tomás. Estos comentaristas, escolásticos de la baja Edad Media y del período barroco, se aproximaban a Santo Tomás como metafísicos y no como historiadores. En otras palabras, se comprometían con el análisis lógico y metafísico de las posiciones filosóficas que Suárez practicó de modo brillante en sus *Disputationes Metaphysicae* [1597], y las cuales, a pesar de su gran erudición y su escrupulosa claridad mental, lo condujeron a desconocer las posiciones que estaba analizando, por su dificultad para considerar el contexto histórico y la evolución doctrinal. Kleutgen había tomado el mismo acercamiento metafísico a la historia de la teología en su *Die theologie der Vorzeit*. Según la norma kleutgeniana de evaluación filosófica, Francisco Suárez podía ser considerado como “uno de los arroyos puros que surgen de la fuente de Santo Tomás”, y la realidad del acto de existencia, que Suárez negaba y Cayetano afirmaba, eran reducidos al nivel de puntos accidentales sobre los que los escolásticos modernos podían estar o no de acuerdo sin comprometer la pureza de su filosofía y su teología tomistas. De hecho, la metafísica tomasiana del acto de existencia, que los tomistas contemporáneos consideran como la más notable contribución del doctor Angélico a la filosofía y a la teología, no es nunca mencionada en el texto de la *Aeterni Patris*”.³⁴⁴

³⁴² GILSON, É. *Le philosophe...*, op.cit., p. 224-225.

³⁴³ GILSON, É. *Ibid.*

³⁴⁴ MCCOOL, G. *Nineteenth-century Scholasticism...*, p. 233-234.

So pena de abusar de las citas, quiero cerrar este punto sobre el contenido histórico de la Encíclica con el análisis que hace McCool, resaltando en particular las tensiones con los nuevos saberes teológicos y filosóficos -sin nombrar los filológico-históricos- que daban mayor lugar a la *subjetividad* y a la *historicidad*, dos de los puntos duros, entre otros, del combate contra -o del diálogo con- la Modernidad. McCool -quien por su parte no ve la tensión entre Filosofía separada y Filosofía Cristiana- enumera cómo la *Aeterni Patris* reflejaba las fortalezas y debilidades del neotomismo decimonónico. Sus fortalezas habrían sido, de un lado:

“La confianza del neotomismo en el poder integrador de su síntesis unificada de epistemología, antropología y metafísica, aparece en la confianza que muestra la Encíclica en la capacidad de la filosofía de Santo Tomás para manejar los problemas de la ciencia, la cultura y la sociedad modernas. La conciencia neotomista de la necesidad de distinguir los órdenes de la gracia y la naturaleza se refleja en el cuidado que la Encíclica pone en distinguir la filosofía de la teología, al tiempo que rechaza con firmeza la aceptación de una separación racionalista de las dos disciplinas. La importancia de la tradición y la necesidad del contacto con la revelación en una Filosofía Cristiana, sobre lo que todas las grandes tradiciones teológicas del siglo XIX insistían, es una de las lecciones más útiles de la *Aeterni Patris*”.³⁴⁵

Ahora bien, el teólogo jesuita halla en este punto, por otra parte, limitaciones “evidentes”:

“La hostilidad neotomista a la filosofía moderna y su ceguera a la subjetividad y a la historia no sólo deformaban la comprensión de la Encíclica sobre la naturaleza de la teología, sino que conducían a una interpretación errónea del pensamiento mismo de Santo Tomás.”³⁴⁶

Esquivando la trampa de método en que este teólogo-historiador jesuita cae -la doble ilusión de creer que, o bien, es posible restablecer sin mediaciones hermenéuticas el “verdadero pensamiento” de cualquier autor; o bien, que se puede, por medio de una hermenéutica impecable, acceder al sentido oculto y primero de un texto-; el análisis de McCool es útil en tanto hace visible la existencia de algo como un “marco” -o una “matriz” o un “método”- característico del neotomismo, y cómo éste se diferencia de otros “tomismos” posibles. En tanto investigación histórica, lo que acá interesa es la descripción de la forma y de las condiciones de posibilidad y de funcionamiento de esta singularidad, en su contemporaneidad epistemológica: hay que explicar tal “ceguera”, en lugar de suponer que ella es la explicación.

Por ahora no diré nada sobre la “ceguera a la historia”, pero sí se impone una observación sobre la “ceguera a la subjetividad”: ha de notarse cómo, desde el punto de vista semántico, es nombrado el protagonista de la Encíclica. En efecto, ha ocurrido un

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 234.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 235.

sutil desplazamiento en la identificación del “sujeto” del relato, pues como es notorio, no se trata del “cristiano” -sería demasiado particularizante para una discusión en términos universales seculares- ni tampoco del “hombre” o “el pueblo” -se arriesgarían demasiadas concesiones al pensamiento laico-: si aquí se trata del hombre -lo cual pone las cosas en un plano positivo, racional- se refiere a un aspecto en particular: el lado no-material del hombre cuya existencia podemos constatar empíricamente, su facultad de conocer. Es del hombre como *sujeto de conocimiento* de quien se habla, de ahí que el protagonista no sólo de la Encíclica, sino de todos los relatos filosóficos del neotomismo, sea precisamente “*el espíritu humano*”. La razón de esto parece casi perogrullesca, por su carácter del todo moderno que *a nosotros nos parece natural*. Mas en esos tiempos se había dinamitado la metafísica desde la crítica epistemológica, es decir, desde el rol del sujeto en el acto de conocimiento. El reto de los modernos puede esquematizarse en una frase: “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”. Así, el camino que parecía expedito -o que el “enemigo” imponía- para poder salvar la metafísica (cristiana), pasaba por salvar la epistemología. Y a la inversa, si se salvaba una epistemología apta para fundar una metafísica -una ontología- la fe se vería irrefutablemente asegurada por la necesidad, la universalidad y el determinismo del conocimiento racional.³⁴⁷ Si se lograba “probar” que la revelación y la fe eran tan 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. Una posición fuerte, en principio, pero cuyo punto débil era precisamente que podría correrse el riesgo de perderlo todo si sus adversarios “lograban probar” lo contrario.

Sea como fuere, quedaba así establecida una tríada filosófica: *Criteriología* -deshablada en Psicología-, *Ontología* -o metafísica general y especial, al modo wolfiano-, y *Filosofía Moral* -que culminaría en la “Doctrina social de la Iglesia” desde la Encíclica *Rerum Novarum*-; todas ellas con canales de intercomunicación en doble vía: he aquí esbozada la estructura de base, tanto de la discusión y la investigación teórica de los intelectuales neotomistas, como del esquema mínimo de aprendizaje que debían garantizar los manuales para universidades, seminarios y colegios.³⁴⁸ No quiero cerrar

³⁴⁷ El reto es expresado con claridad por Kleutgen en 1860: “He aquí las acusaciones más graves de las que tendremos que vindicar a la filosofía de la antigüedad cristiana: todas se resumen en este punto. Que la escolástica habría carecido de un fundamento [crítico] sólido, o de un conocimiento suficientemente distinto de tal fundamento”. KLEUTGEN, J. *La philosophe scolastique exposée...*, p. 24. La estructura de esta obra es dicente, pues no siendo un manual ni pretendiendo seguir, en principio, ningún canon, busca responder a los acusadores siguiendo el orden argumentativo que cree más eficaz frente a los ataques, orden que dispuso Kleutgen así: Tomo I: 1º. De las representaciones intelectuales; 2º. Del realismo, el nominalismo y el formalismo; 3º. De la certeza; 4º. De los principios; 5º. Del Método. Tomo II: 1º. Del Ser; 2º. De la Naturaleza; 3º. Del Hombre; 4º. De Dios.

³⁴⁸ Courtine permite hacer remontar este “canon” -o su germen- al proceso que modificó en profundidad la metafísica a partir del siglo XIV: “La aparición del concepto de “ontología” -y de “la cosa”- [...] obedece a [una] constricción paradójica, dado que el término, que viene del griego, no se ha

este punto sin mencionar el contenido de las “XXIV Tesis Tomistas”, que pretendieron fijar la ortodoxia (neo)tomista. Pero el ejemplo tal vez sea recusado por su “dogmatismo romano”, así que cito acá la posición del lovanista Maurice de Wulf, uno de los representantes emblemáticos del “tomismo progresista”: De Wulf elimina las posiciones controvertidas entre los antiguos escolásticos, enumerando las ocho bases doctrinales que él cree comunes a todos ellos, y que propuso como “definición descriptiva de la escolástica en abstracto”:

“1. La composición de los cuerpos de materia y forma; 2. La distinción de acto y potencia; 3. La distinción entre sustancia y accidente; 4. La distinción substancial de Dios y las creaturas; 5. La individualidad de las realidades sustanciales; 6. La objetividad real del conocimiento humano; 7. La diferencia substancial entre concepto y sensación; 8. La libertad y responsabilidad moral”.³⁴⁹

Este tema será objeto de análisis al ocuparnos de los manuales más de cerca. Continuemos ahora trabajando la inagotable cantera de la Encíclica. Sigue esta segunda sección, explicando cómo gracias a esas características tan notables de las obras del Angélico doctor, los teólogos y filósofos durante los siglos precedentes, se han dado a estudiar y cultivar su inteligencia con aquellas: recuerda el Papa -insistencia hace mandato- que “casi todos los fundadores y legisladores de las Ordenes religiosas han ordenado a sus hermanos adherirse religiosamente” a su doctrina, “y proveyeron a que no les fuera permitido *separarse de ellas impunemente, ni en el menor punto*”.³⁵⁰ Enumera como principales a los dominicanos, por supuesto, y luego a los benedictinos, los carmelitas, los agustinos, los jesuitas... Recuerda también las Academias, desde París hasta Coimbra, pasando por Lovaina, y las cuales eran consultadas en los negocios más importantes por su gran autoridad: en ellas “Tomás reinaba como príncipe” [...] y

impuesto sino al precio de una superación de la ontología griega clásica, en el momento en que la investigación metafísica se consagraba prioritariamente a la *objetividad*, o mejor, a “la objetividad sin objeto”, a lo posible, a lo pensable, a lo “alguna cosa en general”. Para la ontología de los Modernos, en efecto, al menos para aquella que quisiéramos poder calificar de clásica-moderna, y que Kant será el primero en socavar de manera decisiva, al precio de un refundación completa de la metafísica, es ahora la *cognoscibilidad* la que deviene el criterio último de toda *enteidad* (*étantité*). Se asiste en efecto a una inversión notable del principio platónico-aristotélico que pretendía que una cosa fuese tanto más cognoscible cuanto que más comportaba realidad ontológica, es decir de verdad también, principio del cual Tomás también se hace eco... [...] “Ontología”, pues, marca la última etapa de un proceso subterráneo de subjetivización, proceso de gran amplitud que, a partir del siglo XIV, habrá afectado todos los conceptos ontológicos supremos, devenidos así conceptos noéticos y epistemológicos...”. COURTINE, J. F., *op. cit.*, p. 535-536. Luego, si se entiende en estos términos, la “ceguera a la subjetividad” del neotomismo queda precisada: asumiendo éste la postura moderna que partía del sujeto de conocimiento, había ciertas posiciones de tal sujeto -racionalismo o fideísmo, por ejemplo- que eran incompatibles con una metafísica y una ética tal como las definía la Filosofía cristiana. En el capítulo siguiente se dirá algo sobre la “ceguera a la historia”. Cfr., *infra.*, Cap. 6, las precisiones técnicas que aporta el padre Gény sobre la formación del canon neoescolástico.

³⁴⁹ DE WULF, M. “Notion de la scolastique médiévale” *Revue néo-scholastique de philosophie*. Louvain, No. 18, (1911), p. 189.

³⁵⁰ *Æterni Patris...*, p. 108.

“todos los espíritus, tanto de maestros como de auditores, se aquietaban plenamente, y con maravilloso consenso, en el magisterio y autoridad del Aquinate”.³⁵¹

El único comentario que cabe aquí es que si se trataba de trascender las contradicciones, hay que identificar los diversos métodos utilizados por la Encíclica para hacerlo. En este caso el expediente es, simplemente, borrar su existencia idealizando la imagen de la unidad medieval. Siguen elogios a los Pontífices antecesores que honraron la “sabiduría de Tomás”. Insiste en la cita de Inocencio IV, que bien puede ser tomada como una declaración de política interna, de *advertencia profiláctica*:

“la doctrina de Santo Tomás, tiene, más que todas las otras, salvo el derecho canónico, la ventaja de la propiedad de los términos, la mesura en la expresión, la verdad de las proposiciones, *de manera que aquellos que la poseen no son sorprendidos jamás fuera del sendero de la verdad, y que aquel que la ha combatido, ha sido siempre sospechoso de error*”.³⁵²

Por este lado la Encíclica avalaba el ala rígida, o mejor, establecía el claro límite de autoridad doctrinal -es notable que este texto sea mucho menos citado por los comentaristas recientes, mientras que no fue “olvidado” en la época de la crisis modernista- texto menos citado que el párrafo opuesto, el archicitado fragmento con el se llenaban la boca los epígonos del neotomismo para probar su apertura y su modernidad:

“si se encontrara en los doctores escolásticos alguna cuestión demasiado sutil, alguna afirmación desconsiderada o algo que no coincidiera con las doctrinas probadas en etapas posteriores, o que estuviera vacío, en una palabra, de todo valor, no pensaríamos de ningún modo para que se imitara en nuestro siglo”.³⁵³

Retengamos por el momento estos dos textos como la puesta a punto de los límites de ortodoxia y apertura, pero también como los que introducen, como se verá enseguida, la perturbadora cuestión de hasta dónde admitir las contingencias históricas en la hierática catedral de la *filosofía perennis*. Continúa el texto citando a los Concilios ecuménicos, hasta repetir como cierta, dice Aubert, “la leyenda”³⁵⁴ según la cual, sobre el altar mismo del concilio de Trento, se habría colocado, abierta al lado de la Biblia [y de los decretos de los Sumos Pontífices], la *Summa* de Santo Tomás. Y por fin, sigue el texto, un último lauro ha sido reservado

“a este hombre incomparable: supo arrancar a los enemigos mismos del nombre católico [...] el tributo de su admiración; los jefes de los partidos heréticos han declarado recientemente que, una vez quitada de en medio la doctrina de Tomás, ellos

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² “Se trata en realidad de un sermón de Pedro Rogelio, después Clemente VI, y no de Inocencio VI”. [Nota de G. ALVES DE SOUZA, *op. cit.*, p. 154]. *Aeterni Patris...*, p. 110.

³⁵³ *Aeterni Patris...*, p. 289.

³⁵⁴ AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 82, nota 21.

podrían enfrentar fácilmente a todos los doctores católicos y vencerlos y anonadar la Iglesia”.³⁵⁵

Arquitectura neogótica, método neotomista, infalibilidad pontifical y eclesiología post-tridentina: para amigos y enemigos, queda advertida la ecuación y la mutua relación entre sus miembros. Algún historiador de la evangelización del Nuevo Mundo lanzó la pregunta: ¿fuera del tomismo no existe “lo religioso”?.³⁵⁶ Sin osar ir tan lejos, creo que se puede preguntar ¿fuera del tomismo existe el catolicismo?. Y no creo que sea necesario, para responder afirmativamente, haber leído a Thibault: entre los Concilios de Trento y del Vaticano II, la arquitectura tomista funda la eclesiología contrarreformada.

Por estos hechos y motivos -prosigue el Pontífice- y considerando las ventajas de esta doctrina, juzgamos que ha sido una temeridad no haber continuado “en todos los tiempos y en todos los lugares a darle el merecido honor” y agrega tres razones, en las que ojos avisados han visto las trazas del tradicionalismo:

“porque la filosofía escolástica tiene en su favor, un largo uso, mas la aprobación de hombres eminentes, y lo que es capital, el sufragio de la Iglesia”.³⁵⁷

Sea como fuere, es sin duda tradicionalista, y en todo caso antimoderna, la valoración que el texto pontificio aporta enseguida sobre la historia reciente de las ideas filosóficas, haciendo eco al diagnóstico inicial sobre la causa de los “males presentes”:

“En lugar de la filosofía antigua, un nuevo modo de filosofar se ha introducido, acá y acullá, y éste no ha dado los frutos deseables y saludables que la Iglesia y la sociedad civil misma hubiesen deseado. Bajo el empuje de los Novatores del siglo XVI, se empeñaron en filosofar sin ninguna consideración por la fe, y se dieron plena licencia para dejar ir el pensamiento a su libre antojo. Y resultó por supuesto, que los sistemas de filosofía se multiplicaron más allá de toda medida, y se presentaron las opiniones

³⁵⁵ BEZA-BUCERUS. *Aeterni Patris...*, p. 111.

³⁵⁶ “Hace algunos años, un brillante historiador de lo religioso y lo político nos había sugerido que el tomismo era lo único que ofrecía la clave de “lo religioso” [visto éste como dimensión discreta de la sociedad. O.S.] ¿Ocurrencia dirigida a nuestra ignorancia, paradoja deliberadamente reaccionaria, o evidencia demasiado cegadora para ser percibida? Como hemos intentado recordarlo y sin remontarnos a un pasado indoeuropeo, “lo religioso” es la herencia de un pensamiento occidental, clerical y medieval que le da su coherencia y le confiere su primacía ontológica. Constituye una categoría indisoluble de un largo recorrido filosófico y de la confrontación histórica con formas y prácticas culturales que surgieron en Europa y en el mundo mediterráneo. Indisoluble, así, del pensamiento de los Padres de la Iglesia, del de Santo Tomás y de un teocentrismo con pretensiones planetarias que le da a la categoría su vocación de universalidad e intemporalidad”. BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988 [Edición castellana, México, F.C.E., 1992, p. 217].

³⁵⁷ *Aeterni Patris...*, p. 111. Han señalado esta presencia del tradicionalismo, FOUCHER, *op. cit.*, p. 269; AUBERT, *Aspects divers...*, p. 21-23; MALUSA, *op. cit.*, T. I, p. 264 ss; BERGAMASCHI, *Gioacchino Ventura...*, p. 158 ss.

más diversas y contradictorias, incluso sobre los objetos más importantes del conocimiento humano. De la multitud de opiniones se pasa fácilmente a las vacilaciones y a la duda: ahora bien, de la duda al error, ¿quién no lo ve?, la caída es fácil”.³⁵⁸

Quiero citar aquí la conclusión “histórica” de Foucher, a propósito del tradicionalismo de la Encíclica: sería difícil hallar de forma más pura y ortodoxa el funcionamiento tensional del “esquema neogótico” de la *philosophia perennis*. Ya hemos mencionado que este autor demuestra en su estudio sobre los antecedentes del neotomismo en Francia, los nexos de éste con el tradicionalismo. Y bien, su conclusión es que:

“es necesaria, en la Iglesia, [...] una filosofía coordinada con la fe, íntimamente unida a ella, aunque sin confusión. Es por ello que está excluido que sea un *sistema*, una síntesis general que absorba la revelación, como está excluido también sacrificar nada de la experiencia humana científicamente constituida. Simplemente, [tal filosofía] debe buscar sus bases en la filosofía eterna, ella misma expresión de la razón común según sus principios necesarios, verdaderas constantes del espíritu y lugar social ecuménico de las inteligencias.³⁵⁹ Y bien, la Encíclica halla esta filosofía casi milagrosamente realizada en el tomismo [...] Siguiéndola, la Iglesia se salva de ser arrastrada por una sola corriente [!!!!??] y restablece su unidad intelectual por un llamado a una *tradición más profunda*, incluso más antigua que el tradicionalismo, y que le parece admirablemente representada por el espíritu del tomismo”.³⁶⁰

Acá se evidencia, de un lado, que postular una filosofía perenne implica acudir a un conjunto de conceptos teóricos que no pueden ser sino tributarios de un momento histórico de la filosofía, tales como “razón común”, “principios necesarios”, “verdades constantes”, “lugar social ecuménico de las conciencias”: Foucher hace su juicio en 1955, dejando ver además cómo se puede ser historiador y trabajar con una filosofía antihistórica de la historia. Pero de otro lado, lo más revelador es la continuación del párrafo, que evidentemente parafrasea el texto más famoso y ya citado de la Encíclica:

“El espíritu del tomismo, decimos, dado que la Encíclica ni consagra sus ideas científicas caducas, ni impone *todas* sus tesis filosóficas, ni descarta las de otros autores escolásticos que las puedan completar, ni los puntos de vista nuevos en filosofía que se puedan insertar en él [como los del padre Gratry, con seguridad nuevos respecto al tomismo], y cuya fecundidad está ante nuestra vista”.³⁶¹

Hay aún una aguda observación (¿desde la posición lovanista?!) de otro historiador del neotomismo, R. Aubert, respondiendo a los comentarios hechos a su intervención

³⁵⁸ *Aeterni Patris...*, p. 112.

³⁵⁹ Bella traducción en lenguaje casi contemporáneo del Vaticano II de la tesis lamennaisiana del “consenso universal”.

³⁶⁰ FOUCHER, L., *op. cit.*, p. 267-268 [cursivas, O.S.]

³⁶¹ *Ibid.*

en el Congreso de Bolonia en 1960 que da cuenta, otra vez, de la dificultad de moverse en esta doble estructura *strictior/latior*; que consiste en considerar la *philosophia perennis* bien como un “núcleo de enunciados básicos”, bien como un “sistema general y completo”:

“Es cierto que yo admito, también, la existencia de una *philosophia perennis*. El todo consiste en determinar cuáles son los límites de esta *philosophia perennis* y dónde comienzan las posibilidades de pluralismo de las tradiciones filosóficas. Cuando resalté el pasaje donde León XIII habla de un patrimonio filosófico a transmitir, pensaba sobre todo en el contexto donde este texto aparece y que da la impresión de que, para el Papa, se trata no sólo del núcleo que constituye la *philosophia perennis* sino de todo un sistema de filosofía elaborada. Donde yo creo estar sobre todo de acuerdo [con Mme. Vanni Rovighi] es cuando ella insiste, en tanto filósofa, sobre el hecho de que ese patrimonio debe ser, en todo caso, “reconquistado” por cada filósofo. En efecto, debe ser reconquistado por la razón que lo verifica, si no estamos pasando del terreno de la filosofía al de la fe. Pero hay evidentemente una perspectiva un poco diferente entre quien comienza por aceptar un patrimonio de confianza y lo verifica enseguida, y aquel que parte a la búsqueda y descubrimiento sin presuponer a priori ningún sistema establecido y definitivo”.³⁶²

La perpetua cuestión del “eclecticismo” regresa sin cesar, y ello al menos en dos niveles. Uno, ¿de qué material, cuál debía ser la consistencia o la mezcla conceptual de tal filosofía perenne para que, como “clave de bóveda”, pudiese digerir en sí misma el áspero juego de tensiones, sin resquebrajarse ni perder su forma? O, usando los términos de Aubert, ¿cuáles serían los enunciados que forman parte intrínseca del núcleo, y cuáles se deben situar en el contexto histórico-filosófico histórico de una cierta coyuntura? Cuestión epistemológica. Y en un segundo nivel, la pregunta es ¿cuál es la “línea media”? y ¿quién decide y cómo se decide sobre la línea divisoria entre los extremos? Es decir, ¿cómo se produce y se organiza esa política del saber eclesiástico, una “política de la filosofía cristiana” que permita un juego con todas las fuerzas y tendencias más divergentes, y pueda salir -o pretenda salir- ganadora a la postre?

3. *Coincidentia oppositorum*

Que esta es la tensión central, aparece claro al continuar con el párrafo siguiente de la Encíclica: sólo puede ser a propósito de ello que aparece la frase citada al comienzo, donde aparece el “slogan” de la restauración, la expresión “*vetera novis augere*”; pero, hay que recordarlo, ésta viene dirigida contra los filósofos católicos mismos que se dejaron llevar por “ese gusto de la novedad al que la imitación arrastra a los hombres” y que “desdeñando el patrimonio de la antigua sabiduría, prefirieron intentar cosas nuevas, que aumentar y perfeccionar lo antiguo con lo nuevo, deseo poco sabio por

³⁶² AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 98.

cierto, y que no poco daño trajo a las ciencias”.³⁶³ En efecto -vuelve el Papa a la carga contra la diversidad y el libre pensar *en el campo católico*:- “estos sistemas múltiples, apoyados únicamente sobre la autoridad y el libre arbitrio de cada maestro particular, no tienen sino un fundamento variable, y en consecuencia, en lugar de un ciencia robusta, estable y fuerte como la antigua, produce una ciencia flotante y sin consistencia”. Y atención, dice León XIII, que si esta filosofía [católica producida por los amantes de la novedad] se encuentra a veces poco capaz de resistir los ataques del adversario, “debe reconocer que la causa y la culpa le incumbe a ella sola”.³⁶⁴

Quiero contrastar aquí un poco la dureza inicial de estos textos, con la interpretación de este párrafo por Gilson. Él -con la distancia del tiempo y la independencia de postura como filósofo laico-³⁶⁵ subraya la expresión latina “*Hoc novitatis studium, cum homines imitatione trahantur*” -expresión que por cierto pocas traducciones recuperan, dejando aparecer sólo la seca condena a la pasión por lo nuevo, cosa bien distinta-. Gilson, insiste pues -con razón, si se lee en conjunto con el párrafo siguiente sobre las ciencias- en que el Papa no ataca lo nuevo como la búsqueda de originalidad o la creatividad, sino la imitación, el gusto fácil de lo nuevo por lo nuevo: -el contagio mimético, diría René Girard:- “tal es la causa del mal entre los filósofos cristianos, [...] y en el fondo es un abandono de las dos fuentes primeras, la Escritura y la tradición”.³⁶⁶

La intensidad con que Gilson comenta estos párrafos -y habiendo él mismo sido duramente criticado por no pocos neotomistas-, es su testimonio sobre la dificultad con que se vivió esta época de la historia eclesial, la de la “represión antimodernista”: sin citar caso por caso, condensa todo en un solo aliento:

³⁶³ *Aeterni Patris...*, p. 112.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Gilson confiesa no haber leído la Encíclica sino hacia 1929-30, al calor de la famosa polémica suscitada en el seno de la Sociedad Francesa de Filosofía, entre Gilson y E. Bréhier, sobre la legitimidad y sentido de la noción de “filosofía cristiana”. El estallido tardío de este nuevo episodio de la Querrela -tardío respecto a la *Aeterni Patris*, pero correlativo al momento en que ya en ciertos círculos intelectuales, incluso católicos, se empezaba a dar por liquidada o agotada la restauración neotomista-confirma, en mi opinión, ese carácter de *filosofía que se busca*, el retorno cíclico de una presencia/ausencia. En tal sentido van también las pistas de CHENAUX, Philippe. “La seconde vague thomiste”. En : COLIN, Pierre (dir.) *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20. Actes du colloque Institut catholique de Paris, 23-24 septembre 1993*. p. 166-167. Cfr., GILSON, Étienne; MARITAIN, Jacques; BREHIER, Émil; et al. “La notion de philosophie chrétienne” (Séance du 21 mars, 1931). *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. T. 31, (mars., 1931), Paris, Max Leclerc, p. 37-93. Cfr., GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 196; ID., *L'esprit de la philosophie...*; HENRY, André. “La Querelle de la philosophie chrétienne. Histoire et bilan d'un débat”. *Recherches et débats du CCIF*, No. 10, (mars., 1995), p. 35-68. La bibliografía sobre el tema es gigantesca y heterogénea; pero me han sido esclarecedores dos “librillos” de una colección francesa, interesante aunque de valor irregular, traducida por entero al castellano: NEDONCELLE, Mauricio. *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*. Paris, col. Je sais Je crois, 1956 [traducción castellana, Andorra, Editorial Casal i Vall, 1958, 160 p.]; y TRESMONTANT, Claude. *Les origines de la philosophie chrétienne*. Paris, Je Sais Je Crois, 1958.

³⁶⁶ GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 247.

“¡Cuántas figuras atormentadas de cristianos, de sacerdotes incluso, merodean aún la memoria de aquellos que vivieron esos tiempos de confusión espiritual generalizada! Los problemas que les parecieron entonces trágicos han cesado de plantearse. Muchos resignaron el sacerdocio para ceder a la voz de su conciencia de eruditos o de intelectuales...”³⁶⁷

Carácter paradójico de la *philosophia perennis* que dio lugar a experiencias dramáticas, pues como he venido señalando, no se trata de una condenación maniquea de todo lo nuevo, ni de la ciencia y la cultura moderna en bloque, sino que genera una cuestión mucho más compleja: ¿cuáles son los límites en donde aparece la sospecha de error? ¿cómo equilibrar la necesidad de renovar e investigar, con la obediencia al magisterio, a la tradición eclesial y a las Escrituras? Máxime cuando allí se conjugan de modo no simple, las dos funciones atribuidas a la filosofía cristiana: la función profiláctica (disciplinaria) -corregir y extirpar el error- y la función teórica (intelectual) de fundamentación racional y enriquecimiento de la doctrina:

“Diciendo esto, no desaprobamos por cierto, a esos hombres doctos e ingeniosos que emplean su habilidad y erudición y las riquezas de los nuevos inventos en el cultivo de la filosofía; comprendemos muy bien que esos elementos son pertinentes al aumento de la doctrina”.³⁶⁸

Sólo que, de nuevo advierte, “esa erudición no debe hacerse un objeto en sí misma”, y que como en la teología,

“es absolutamente necesario tratarla a la manera grave de los escolásticos, a fin de que, gracias a las *fuerzas reunidas de la revelación y de la razón*, ella no deje de ser el bastión inexpugnable de la fe”.³⁶⁹

Henos aquí llegando a descubrir, o mejor, a arriesgar una segunda hipótesis sobre “la Filosofía Cristiana” como “Filosofía Perenne”: que su aparente paradoja no puede entenderse si no se reconoce que ella tiene un carácter bifronte, y que no puede tenerlo, para poder sostenerse en el vértice estructural de todas las tensiones: rígida y flexible, inmutable y cambiante, ahistórica e histórica, funciona *a la vez* con la lógica racional del principio de no-contradicción y con la lógica analógica de la fe, la de la *coincidentia oppositorum*, que se expresa en el lenguaje del símbolo y el mito.³⁷⁰ Crítica de la

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 248.

³⁶⁸ *Aeterni Patris...*, p. 112.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ SERRES, Michel. “Structure et importation: des mathématiques aux mythes”. En: *Hermès I. La communication*. Paris, Minuit, 1969, p. 22-24. No sobra aclarar que uso el término “mito” no como lo opuesto de “realidad”, sino en el sentido técnico que ha adquirido desde la obra de LÉVI-STRAUSS, Cfr., *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, y como ha sido analizado luego por GREIMAS, A. J.: “Pour une théorie de l’interprétation du récit mytique”. En: *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, du Seuil, 1970, p. 185-230.

razón desde la lógica analógica, crítica del símbolo desde la lógica formal, la Encíclica propone así constituir un instrumento lo bastante complejo y flexible para afrontar la “gran política” pontifical de “reconquista católica de la sociedad”, que fue formulada en toda su amplitud por León XIII, la cual requería de una “ideología” -en sentido gramsciano- que fuese a la vez una “filosofía” de su tiempo, capaz de dialogar y discutir -negociar- con los “intelectuales modernos” sobre los problemas vitales de la ciencia, la política y la sociedad, y una “tradición” que mantuviera la continuidad del relato mítico del cristianismo para el cual la Modernidad parecía presentarse como una nueva y larga travesía por el desierto, pero como aquella del primer Éxodo, pasajera a fin de cuentas.

Pero aún una ambivalencia profunda subsiste en el modo de articular las dos lógicas: esos “principios inmutables y universales”, esas “verdades naturales” eran en efecto sostenidas por una construcción puramente racional, un método filosófico, pero una vez enunciados o “demostrados” empezaban a funcionar como “dogmas”: sus detractores o críticos no podían evitar la sospecha de que “en el principio eran los dogmas”, y que la demostración venía luego, un poco como “justificación” o “enmascaramiento” *a posteriori*. Pero lo contrario era también un grave riesgo: pretender hacer reposar o derivar todo el edificio católico sobre o de principios racionales, posición que no sólo se alejaba del espíritu de las Escrituras, sino que era débil a la postre, pues los principios teóricos eran sometibles a la duda y la crítica, como cualquier sistema filosófico, y tarde o temprano refutables o relativizables: la modernidad parecía colocar al pensamiento cristiano entre la espada y la pared, pues las dos alternativas que se le abrían, el fideísmo o el racionalismo, parecían a la larga insostenibles. La filosofía “según la mente del Angélico Doctor” parecía ofrecer el equilibrio, pero ¿hasta dónde ella misma podía evitar el dejarse atrapar entre Scilla y Caribdis, como diría un clásico, o en esta máquina de doble constricción (*double-bind*), como diría un moderno?

Termina esta “sección” de la Encíclica, con una expresión de gozo respecto a los “cultores de la filosofía” que se han consagrado a devolver su antiguo brillo y valor a la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás, y “advertimos a los otros, [es decir a los obispos y superiores que aún no han prestado su apoyo al movimiento] que no hay para Nos cosa más cara y deseable que ésta; verlos abreviar copiosamente a la juventud en las purísimas aguas de la sabiduría que manan abundantes e inagotables del Angélico Doctor”.³⁷¹ Se anuncian pues las recomendaciones dirigidas a poner en marcha medidas más específicas, aunque no prácticas, pues no es ese el objetivo de este tipo de documento del magisterio eclesiástico: Colombo nos señala que “no hay que olvidar que la Encíclica *Aeterni Patris* no es un texto dogmático, sino que ha sido concebida como un texto de política escolar (scolastica) eclesial”.³⁷² Es el alcance -corto o amplio- de esta “gran política pontifical” lo que se pone en juego en la última sección del documento.

³⁷¹ *Aeterni Patris...*, p. 112.

³⁷² COLOMBO, G. “Filosofía e teología...,” p. 106.

D. “Los motivos de tan ardiente deseo...”

La última sección, que según D’Amore puede llamarse parte dispositiva es la más corta, pues parece tratarse de las medidas con las cuales el Pontífice pasa, de cierta forma, a poner en obra su proyecto. León XIII resume en cuatro puntos los motivos o razones de ese su “ardiente deseo”, el de alimentar a la juventud con la filosofía de Tomás, pero el alcance de estos motivos sigue siendo aún objeto de interpretación. Resumo aquí la tematización que ha propuesto R. Aubert: ¿se trataba de una “política escolar” en sentido estrecho, una reforma de la educación del clero, o en sentido amplio, de una reforma general de la filosofía, que iba a involucrar además “todas las otras” ciencias? ¿se trataba de una reforma teológica, en últimas apologética, o bien se trataba de una vasta labor “que debía ser [...] la tarea de los pensadores católicos del siglo XIX: la armonización de las tesis fundamentales de la antropología cristiana con los nuevos saberes psicológicos y médicos entonces en plena florescencia”?³⁷³ ¿Y se trataba, como dice Thibault, de una “estrategia política clerical para reestructurar el *antiguo poder espiritual* de la Iglesia católica sobre las sociedades en un contexto dominado por el liberalismo”, o como matiza Aubert, “una preocupación de naturaleza eminentemente *pastoral* que intentaba reconquistar para el catolicismo el terreno perdido durante el siglo XIX?”.

Sintetizando los rasgos esenciales de los cuatro motivos, sin perder del todo el lenguaje de la Encíclica, que en la mayor parte de los comentarios se pierde, pero que en el contexto de este trabajo es importante para visualizar los tonos y matices, diríamos casi “los gestos” del proyecto:

“1) para que todos los jóvenes (*cuncti adolescentes*) y en particular aquellos que constituyen la esperanza de la iglesia [parece pues, referirse a los futuros sacerdotes] sean nutridos con una doctrina sólida para estar listos a defender (*fortiter y sapienter*) “revestidos de una armadura completa, la causa de la religión, contra las maniobras y artimañas de la falsa sabiduría”; listos siempre “a dar razón de nuestra esperanza” y a exhortar y convencer, con una sana doctrina, a aquellos que la contradicen”.³⁷⁴

2) Para reconducir al catolicismo a aquellos que han hecho de la razón su maestra exclusiva; [...] “con la fuerza y evidencia que son necesarias para doblegar los espíritus más rebeldes y los más obstinados”.³⁷⁵

³⁷³ AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 289, nota 37.

³⁷⁴ El manifiesto de la *Civiltà* daba además una razón “psicológica”, en todo caso, pedagógica: “...debemos excitar vivamente a la juventud a familiarizarse con aquel lenguaje y esas ideas...Dado que las sentencias que han hecho presa primero en el ánimo, son las más tenaces, y difícilmente se reforma en la edad madura con el estudio profundo de las antiguas, la superficialidad de la primera institución”. CALVETTI, J. “Del progresso filosofico...,” p. 270.

³⁷⁵ AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 288. COLOMBO, G. “Filosofía e teologia...,” p. 9, nota 38.

Quiero situar este tema de la reforma filosófica, según la lectura que propone C. Basevi: para éste, la Encíclica distingue dos planos: el de la investigación “teológica y científica” -diría mejor, filosófica- y el de la enseñanza. Para la primera, León XIII fija los límites, “uno de tipo negativo, imponiendo la distinción entre verdadero y falso tomismo por un lado, y entre filosofías reconciliables e irreconciliables con la fe, por otro”, y un límite positivo: “el Doctor Común es, por su mentalidad abierta, por su amor a la verdad, por su optimismo, por su equilibrio entre fe y razón, por su capacidad de síntesis, el “modelo” perfecto de lo que debe ser un pensador cristiano”.³⁷⁶ En el terreno de la enseñanza, en cambio, hay que tener precauciones más serias: “hay que transmitir a los jóvenes, una doctrina segura, sin dudas, sin vacilaciones, sin eclecticismos, evitando cuidadosamente mezclar hipótesis u opiniones personales, todavía no comprobadas, con lo que es el pensamiento tradicional, fuerte, sereno, sustancioso, de los Padres y de Santo Tomás. Aquí León XIII no admite experimentación; la filosofía debe ser expuesta *justa mentem et methodum* del Angélico Doctor”.³⁷⁷ 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” [y colegios católicos, posteriormente. O.S.] 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”.³⁷⁸

Como tercer motivo aparece lo que se ha considerado el objetivo central del movimiento neotomista, señalado por Aubert desde el comienzo: su carácter de “restauración del orden social cristiano integral, que será objeto de las grandes Encíclicas posteriores, de *Immortale Dei* y *Libertas a Rerum Novarum*”, “no sólo en el sentido de “sociedad cristiana”, una sociedad utópica conforme al “orden ideal cristiano y católico” [una *neocristiandad*], sino también en el sentido de orden social, [...] un aspecto de “defensa social”, un contra-veneno frente a las doctrinas subversivas de los valores tradicionales desde el punto de vista familiar, social y político”.³⁷⁹ Poulat trae a colación un bello texto de León XIII:

“Vemos allá lejos, en el lejano porvenir, desplegarse un nuevo orden de cosas y Nosotros no conocemos nada de más dulce que la contemplación de los inmensos beneficios que serían su resultado natural. El espíritu apenas puede concebir el potente soplo que tomaría de repente todas las naciones y las arrastraría hacia las cimas de toda grandeza y prosperidad, mientras que la paz y la tranquilidad quedarían bien asentadas, que las letras serían favorecidas en su progreso, que entre los agricultores, los obreros, los industriales se fundaría, sobre las bases cristianas que hemos indicado, nuevas sociedades capaces de reprimir la usura y de ampliar el campo de los trabajos

³⁷⁶ BASEVI, C. “León XIII y la redacción...,” p. 530.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ AUBERT, Roger. *Aspects divers...*, p. 20.

³⁷⁹ AUBERT, R. “La encíclica...,” p. 290-291; “Le contexte historique...,” p. 46-47.

útiles. La virtud de estos beneficios no estaría limitada a los confines de los pueblos civilizados...”.³⁸⁰

Y he aquí el párrafo en donde *Aeterni Patris* vuelve a insistir en el valor estratégico del sistema escolar, lo que bien vale una cita literal:

“Ciertamente, 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. Lo que él nos enseña sobre la verdadera naturaleza de la libertad, que en nuestros días ha degenerado en libertinaje, sobre el origen divino de toda autoridad, sobre las leyes y su fuerza, sobre el gobierno paternal y justo de los Príncipes, sobre la obediencia debida a las autoridades superiores, sobre la caridad mutua que debe reinar entre los hombres; todo lo que S. Tomás dice sobre estas materias y otros análogos, tiene un fuerza inmensa, invencible, para abatir todos esos principios del derecho nuevo, llenos de peligro para el buen orden y la salud pública”.³⁸¹

Y bien, además de la centralidad del sistema escolar para el éxito de toda esta restauración, hay que considerar -y es una acotación de Poulat- que ese “tomismo de manual” fue no sólo el tomismo real que llegó al pueblo cristiano, sino que además fue esta estrategia pedagógica la que intentó que el neoescolasticismo no se quedara en las bibliotecas de los eruditos y pudiera pretender pasar a formar parte de una matriz cultural. Véanse, si no, los puntos de partida del proyecto de los redactores de la *Civiltà Cattolica* enunciados ya desde 1849, e insertos, no por azar, en un discurso nacionalista, casi populista:

“la heterodoxia ha inficionado la fe católica en Italia de una manera bien especial. En las obras de Maquiavelo se encuentran sus semillas [...]. Todo ese sistema puede

³⁸⁰ LEON XIII. *Encyclique Praeclara*, 20 juin., 1894, dans *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*. Paris, Roger et Chernovitz, [s.d.], T. IV, p. 28-31. Cit. por POULAT, E. *Modernistica...*, p. 87. Poulat comenta enseguida: “Visión de utopía, como se pueden contar tantas en el siglo XIX, en un estilo de utopista que se deja datar con facilidad. No vacilemos aquí para hablar de *catolicismo utópico*, pues tiene todos sus rasgos, y tendrá sus tres formas: escrita, practicada y sobretodo, preparatoria, con su dispositivo militante [...]” equipado para hacer oposición a lo que el mismo León XIII denominaba “las utopías modernas” que pretendían modelar el hombre a su manera”. *Ibid.* Poulat sintetiza así su visión de la “triple estrategia ofensiva” de León XIII: “En primer lugar, era vano pensar en un orden social cristiano sin una estricta disciplina de pensamiento que se impusiese en todas las escuelas católicas: este fue el sentido de la restauración del tomismo, realizado con el concurso de los jesuitas italianos. En segundo lugar, dado que esta restauración de un orden social cristiano no pasaba por el derrocamiento de los regímenes establecidos, convenía precisar la norma de las relaciones entre Iglesia y Estado. En tercer lugar, importaba dar a este orden social un contenido en concordancia con los datos concretos de los tiempos, este fue, en particular, el designio de la encíclica *Rerum Novarum* (1891)”. *Ibid.*, p. 48.

³⁸¹ *Aeterni Patris...*, p 112. Aubert precisa que “lo que en esa época se entendía por “derecho nuevo” era justamente el derecho que desconocía los valores tradicionales en el plano social, el derecho que rechazaba todos los valores legitimistas y tradicionalistas en materia de organización de la sociedad y de la vida política”. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 23.

formularse en estas pocas palabras : toda grandeza civil y social de Italia será imposible si se profesa el Catolicismo a la *manera antigua*, y como ésta se halla ligada estrechamente al dominio temporal del Papa, se hallaba un nuevo motivo para querer *reformular* el catolicismo a fin de deshacerse de la influencia Papal [...]. La raíz secreta de tal sistema es un concepto pagano de la civilidad social, el cual implica haber alterado las ideas más vitales sobre el hombre público y privado. Las ideas de virtud y de vicio; de heroísmo y de patriotismo, de literatura, de ciencia y de arte; de autoridad y de sujeción; de deber y de derecho, todas estas ideas, de la forma cristiana de que estaban investidas, se están sacando a viva fuerza hacia la forma pagana. Esto lleva naturalmente a languidecer y destruir toda relación de la vida presente con una vida futura, y a estrechar el destino del hombre, restringéndolo a los angostos confines de la tierra. Planteada así tan enorme desviación intelectual, una de estas dos consecuencias es inevitable: o se cree que la institución cristiana sea en verdad lo que la Iglesia entiende por *Catolicismo*, y entonces hallándolo tan divergente y repugnante ante aquella civilidad pagana, se quiere destruirlo y anonadarlo directamente, y éste es el fin del volterianismo. Otros, y ésta es la segunda consecuencia, más hipócritas o menos osados, pretenden que el defecto no estaría en el Catolicismo sino en la manera de interpretarlo que ha adoptado la Iglesia; y quieren enderezarlo, conducirlo a acordarse con la civilidad pagana; lo que viene a ser lo mismo, destruirlo por otra vía; y este es el sistema de Maquiavelo reproducido y ampliado por Gioberti. Véase entonces todo el vastísimo campo que se ofrece al periódico bajo el influjo de esta idea: campo eminentemente católico, social y civil. La recta inteligencia, la inmutabilidad, la sobrenaturalidad del Catolicismo en toda su amplitud sería su principal objeto; su relación con todas las partes del culto civil y entonces el enderezamiento de las ideas sociales sería su objeto secundario, pero no menos grave. En torno a estos dos puntos maestros se verían germinar todas las cuestiones más vitales que ocupan la sociedad moderna y cuya solución determinará su futuro. Tales son, a modo de ejemplo: el progreso, la soberanía del pueblo, la democracia, la libertad, la igualdad, la fraternidad, la familia, la propiedad, el orden, la sujeción, la autoridad, el derecho al trabajo y su organización, la instrucción y la educación con todas las cuestiones relacionadas; la beneficencia pública y la caridad cristiana, la nacionalidad en su constitución y con su independencia, el patriotismo cristiano y pagano...”.³⁸²

No queda duda de que el sistema educativo católico pretendía formar a los laicos, divulgar una respuesta general del pueblo católico guiado por sus pastores -o como prefiere esta eclesiología, de los pastores para guiar a su pueblo- a través del paso por la Modernidad. Y en la idea de una lucha entre Civilización Católica y Civilización Pagana, en donde se ve de nuevo la conexión entre Ética, Política (ética-política), Metafísica y Epistemología, tanto como la mezcla de nacionalismo, ultramontanismo y modernidad. Etienne Gilson aporta una clave de comprensión, la de la constitución de un lenguaje de “sentido común”, en la dirección ya indicada en el primer capítulo con la cita de Renán Silva:

³⁸² “Memoria del P. Carlo Maria Curci per patrocinare la fondazione di un periodico cattolico, che fu poi la *Civiltà Cattolica*”. (Napoli, 25 dicembre 1849, Archivio *Civiltà Cattolica*, Roma): CURCI, C. M. En: DANTE, F., *op. cit.*, p. 144-146.

“Una simple mirada sobre el lenguaje corriente confirma esta observación [de que en la lengua de Aristóteles pueden expresarse casi todas las filosofías]: la *materia* de un proceso o de una estatua, el vicio de *forma* de un juicio o de una obra de arte, las *actualidades* de una cinta de cine, las *posibilidades* de un asunto por realizar, el discernimiento de las nociones de *espacio*, de *lugar* y de *situación*, y otras cien palabras del mismo género que es fácil encontrar, son otros tantos ejemplos de ello. En su fundamento mismo, el aristotelismo es ante todo un lenguaje. Algunos se lo reprochan como una debilidad, pero ello es lo que asegura su asombrosa perennidad.³⁸³

Podemos retomar ahora la cuarta razón que el Papa propone y donde -lo mencionamos en su momento- se reitera el tema de la filosofía como reguladora o moderadora:

“Todas las ciencias humanas tienen derecho a aspirar a un progreso real y deben procurarse una ayuda eficaz en la restauración que acabamos de proponer de las ciencias filosóficas”.³⁸⁴

No debe confundirse aquí la expresión de “ciencias humanas” con lo hoy conocemos bajo tal nombre. El papa usa aquí el concepto clásico: las ciencias humanas son todas las que no son divinas, por contraste con las teológicas. No sólo las ciencias no teológicas, sino las bellas artes, las artes liberales que “han decaído cuando la filosofía ha caído llenándose de errores o de ineptias”. G. Colombo refiere la posición “maximalista” -integrista- desde donde interpretaron esta tesis los autores del artículo “La regola filosofica di Sua Santità Leone P. P. XIII proposta nella Enciclica “Aeterni Patris”, los redactores de la *Civiltà Cattolica*.³⁸⁵ Allí afirmaban que, afianzado en la potestad del magisterio divino de la Iglesia,

“si el Papa desea regular la pintura, la música, la poesía, la matemática, la astronomía, la literatura, sobre las que los liberales le niegan competencia [...] éstos yerran, pues estas disciplinas todas tienen un lado común con la moral y la fe de las cuales el Papa es supremo guardián”.³⁸⁶

¿Extremizante o fiel a la Encíclica? Pues allí dice León XIII que

“las ciencias físicas, tan apreciadas en este momento y que, ilustradas por tantos descubrimientos, provocan en todas partes una admiración sin límites; esas ciencias, lejos de perder, ganarían singularmente con una restauración de la filosofía antigua”.³⁸⁷

³⁸³ GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 158-159 [edición castellana con algunos defectos de traducción, Madrid, Guadarrama, 1962].

³⁸⁴ *Aeterni Patris...*, p. 112.

³⁸⁵ *Civiltà Cattolica*, 30/X/XI, 1879, p. 165-183, 167. Cfr., COLOMBO, G. “Filosofía e teología...”, p. 2.

³⁸⁶ Comenta Colombo: “La premisa eclesiológica (su potestad para guardar la fe y la doctrina) no intenta prevenir y descartar prejuiciadamente la eventual objeción de incompetencia, que en todo caso surgirá inevitablemente en la literatura crítica”. COLOMBO, G. “Filosofía e teología...”, p. 2.

³⁸⁷ AUBERT, R. “La encíclica...”, p. 288.

Y sin poder guardárselo, la Encíclica propone a continuación el método que considera más adecuado para hacer ciencia, ciencia positiva, de un modo en que ésta, inserta en cierta estructura epistémica, pretende no sólo salvar la metafísica, sino enriquecer la física. Es un orden que acepta los métodos científicos de observación empírica –no usa el término “experimento” o “hipótesis”–, pero se coloca en las antípodas del positivismo para sostener que sí es posible remontarse de los hechos a las causas últimas, lo cual hace compatibles la ciencia positiva con la metafísica aristotélica y la escatología cristiana. El párrafo completo es notable:

“No es suficiente para fecundar su estudio [de las ciencias físicas] y asegurar su avance, no basta la simple consideración [las traducciones decimonónicas dicen *observación*] de los hechos y la contemplación de la naturaleza, ya que una vez establecidos los hechos, se debe ascender más alto por medio de una cuidadosa investigación que nos lleve a conocer la naturaleza de las cosas corpóreas, y a buscar las leyes a que obedecen, así como los principios de donde proceden su orden admirable, su unidad en la variedad y la mutua afinidad en la diversidad. No se puede imaginar cuánto podría la filosofía escolástica, si se enseña con el método adecuado, aportar de luz y auxilio a estas investigaciones”.³⁸⁸

No deberá haber, pues, solución de continuidad entre la física y la metafísica. La Encíclica prosigue afirmando -a partir de una tesis aristotélica que no era patrimonio general de todos los Padres- la compatibilidad epistemológica entre (el método de) la escolástica y (el método de) las ciencias naturales:

“Y es aquí donde conviene señalar la grave injuria con que se afirma que esta filosofía es contraria al progreso y desarrollo de las ciencias naturales. Pues cuando los escolásticos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, enseñaron constantemente, en la Antropología, que la inteligencia humana sólo puede llegar a partir de las cosas sensibles al conocimiento de los seres incorpóreas e inmateriales, claramente entendían que nada era tan útil al filósofo como investigar con diligencia los arcanos de la naturaleza y consagrarse al continuo estudio de las cosas naturales.”³⁸⁹

No bastando con esta ya bien comprometida toma de posición, la Encíclica, en tono decididamente apologético, va hasta afirmar que los maestros escolásticos como Tomás y Alberto Magno no sólo se empeñaron en conocer las cosas naturales, sino que

“muchas de sus afirmaciones en este campo reciben la aprobación de los maestros modernos, que las reconocen conforme a la verdad. Por lo demás, y ya entre nuestros contemporáneos, son cada vez más numerosos e insignes los maestros de las ciencias físicas que confiesan con toda claridad y sencillez, que, entre las conclusiones ciertas y

³⁸⁸ *Aeterni Patris...*, p. 113.

³⁸⁹ *Aeterni Patris...*, p. 114.

probadas de la física más reciente y los principios de la Escuela, no existe verdadera pugna”.³⁹⁰

¿Nostalgia de la “ciencia católica”? En todo caso, esta puerta no quedaba cerrada para los combatientes católicos de estirpe tradicionalista. Y con esta nueva ambivalencia llegamos, por fin, al párrafo donde se condensa el *modus operandi* de la “machinaria dogmática de negociación”, tal como lo describimos al comienzo:

“Nos, pues, os decimos que hay que recibir con alegría y gratitud toda auténtica sabiduría, toda invención acertada y todo descubrimiento útil, de cualquier parte que ellos vinieren. [os exhortamos a propagar la magnífica sabiduría de Santo Tomás] Decimos sabiduría de Santo Tomás, porque si se encuentra entre los doctores escolásticos alguna cosa tratada con demasiada sutileza, o enseñada inconsideradamente, si hay algo menos concorde con las doctrinas comprobadas de los tiempos modernos, o sencillamente insostenible, de ninguna manera está en nuestro ánimo proponerlo o recomendarlo para nuestro tiempo”.³⁹¹

La Encíclica se cierra en este punto, con las debidas alabanzas a Dios, “*señor de las ciencias*” y a la Virgen María, “*sedes sapientiae*”, a San José, y a Pedro y Pablo, “los apóstoles que renovaron por la verdad, la tierra infectada del contagio del error y la llenaron con los esplendores de la sabiduría celeste”³⁹²; y termina con una invitación que resume de nuevo y a la vez, el sentido de apertura que se quería dar a la “restauración” y la complejidad que tal decisión implicaba.

Apertura y complejidad -incluyendo la ambivalencia- que aparecen, al final de este recorrido, bajo la luz de una coherencia estructural y de una lógica de opuestos complementarios, de tal modo que nos ha permitido detectar sus potencialidades y síntesis osadas, sus tensiones internas, sus puntos de anudamiento y de fuga. “Tomar la parte de verdad de todo sistema”, “Aceptar toda sabiduría e invento útil de donde vinieren”: nótese la fórmula positiva -al modo leibniziano- pues no dice -al modo cartesiano- “eliminar todo lo que contenga partes falsas” ni “rechazar algunos descubrimientos en razón de su lugar de origen...”. Pero esta ambivalencia tampoco quedaba clausurada.

La Encíclica *Aeterni Patris* deja abiertos varios modos de entender (o de buscar) la Filosofía Cristiana, es decir, de asumir las relaciones entre la Razón y la Fe. Quedaban

³⁹⁰ *Ibid.* Comenta Aubert, “Afirmar que habría una distinción entre la parte filosófica o metafísica del tomismo, excelente, y la parte científica, superada; es con evidencia lo que dicen cada vez más los neotomistas ulteriores, pero el texto mismo de la encíclica deja oír otro tono.[...] En el fondo, estamos más bien en el plano que había sido en particular, el de Cornoldi, apuntando a subrayar el acuerdo entre las ciencias modernas y la enseñanza de la escolástica [...] en el plano pues, de un cierto *concordismo* que se hallará unos años más tarde en el célebre *Sistema del Mundo* de Pierre Duhem”. AUBERT, R. *Aspects divers...*, p. 24-25.

³⁹¹ *Aeterni Patris...*, p. 114.

³⁹² *Ibid.*, p. 115.

abiertas, y siempre dentro de la ortodoxia, las lecturas extremas: tanto las “fideístas” (la Fe, esto es, el dogma revelado y transmitido, es el criterio que debe imperar sobre la Razón), como las “racionalistas” (la Razón debe bastarse a sí misma sin necesidad de acudir a argumentos de Fe). Pero también eran posibles las lecturas moderadas (equilibrio entre Razón y Fe). La hipótesis que arriesgo consiste en que si, en principio, la postura Papal lógica era aquella que estaba por encima de los extremos, y tal era el sentido de acudir a Santo Tomás, León XIII no resolvía en términos prácticos o concretos el dilema, pues la relación entre ciencia sagrada y filosofía tal como fue posible en el medioevo,³⁹³ ya no se aplicaba en las nuevas reglas de juego epistemológicas. En la práctica, y dadas tanto las condiciones externas -las exigencias racionalistas de la Modernidad- como las condiciones internas -la aceptación eclesial de la separación entre filosofía y teología- la postura implícitamente recomendada por *Aeterni Patris* para los católicos, era la “racionalista”, es decir, la de la “filosofía separada”: buscar hasta donde fuera posible argumentar con la filosofía y sus métodos racionales, y sobre todo, evitar al máximo defender o atacar tesis filosóficas con argumentos de Fe, es decir, alegando su bondad o su peligrosidad para la misma, lo que debe entenderse, en el contexto de la época, en el sentido de evitar los argumentos epistemológicos basados en el dogma y la autoridad. Puede afirmarse que “el neotomismo” significó difundir, en las instituciones de formación del clero y los laicos católicos, la consigna de preferir -fuera por convicción o por táctica, por tolerancia real o aparente y con mayor o menor afán apologético- la vía de la “filosofía separada”. Pero como hemos visto, esto no podía sostenerse si no se tenían como horizonte implícito -y muchas veces explícito-, los otros tres polos, el de la “filosofía cristiana”, tanto como el de la “philosophia perennis” y el del neotomismo *strictior*.

Para refinar esta hipótesis, se hace necesario aún aclarar algunas cosas sobre las “cuestiones de hermenéutica”, es decir, sobre las decisiones de método y las opciones teóricas que toma esta investigación: en este punto salta la pregunta quirúrgica de Émile Poulat, que hace eco de las observaciones gramscianas: “¿Cómo una Encíclica pudo haberse dado los medios para crear un pensamiento?”.³⁹⁴ En otro lenguaje: ¿cómo pasó de los saberes esclarecidos a la cultura de las masas?

V. MAPAS VIRTUALES PARA RECONOCER LA *FILOSOFÍA BUSCADA*...

A. Las funciones epistemológico-políticas de la “Filosofía buscada”

Si se acepta que es posible leer la Encíclica *Aeterni Patris* a partir de una “serie de estructuras de opuestos complementarios”, hemos visto salir a la luz dos líneas

³⁹³ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Th.*, I, q.1, a.8.

³⁹⁴ POULAT, É. “L’Église romaine, le savoir et le pouvoir...,” p. 13.

constitutivas de la estrategia papal: una “política filosófica escolar” y una “restauración social cristiana”, integradas bajo el concepto de “misión pastoral”, y ésta expresada a su vez en un doble registro: en el de la finalidad última o de largo alcance, legible como el “relato mítico” de la conducción del rebaño a su meta final,³⁹⁵ y en el de la finalidad inmediata, legible como la “argumentación epistemológica” -cuyo recorrido consiste en salvar una Ética salvando una Metafísica, para lo cual el modo moderno imponía salvar primero una Epistemología-, recorrido filosófico necesario para la recuperación o reconstitución del “poder espiritual” de la Iglesia católica en las nuevas condiciones sociales. A su vez, tal doble registro se expresa en la búsqueda de una Filosofía Cristiana destinada a dos labores: proveer una “filosofía coherente y sistemática” para los intelectuales esclarecidos, y un “nuevo sentido común” para los sencillos. Creo recoger, con esto, las líneas de investigación y algunas herramientas de método señaladas hace ya treinta años por Émile Poulat, desarrollando sus pistas para el camino de regreso hacia la salida del laberinto. Lo cito *in extenso*:

“Hay, en primer lugar, a nivel académico y universitario, lo que podemos llamar el tomismo de los profesores. Vasto dominio de investigación, donde se observan numerosas resistencias a nombre de otras corrientes de pensamiento más modernas o de otras tradiciones escolásticas (como el escotismo de los franciscanos y el suarecianismo de los jesuitas), o la aparición de escuelas diferentes en la interpretación de este tomismo, o la exploración de direcciones nuevas (como las preocupaciones científicas de Mons. Mercier en Lovaina, o las históricas del P. Mandonnet en Friburgo). Pero en conjunto, estos profesores, algunos eminentes y eruditos, no dan casi la impresión de haber captado la intención del pontífice: son ante todo filósofos preocupados de refutar a otros filósofos, o teólogos preocupados por edificar un sistema cuyos pilares sean el dogma y la moral. Son apologistas de la fe católica, doctrinarios del pensamiento cristiano. Detalle significativo: los manuales de teología al uso en los seminarios tardarán mucho tiempo en abrirse a las cuestiones tratadas por las Encíclicas de León XIII, (en particular a la *cuestión social*). La filosofía *ad mentem S. Thomae* no tenía casi relación con el tomismo tal como era entendido alrededor del Papa. La escolástica reinante, en tiempos de la Encíclica, no era casi un pensamiento que se oponía a otro pensamiento, sino sobre todo una mentalidad atravesada por corrientes diversas, tradicionalismo, ontologismo o eclecticismo. *¿Cómo una Encíclica pudo haberse dado los medios para crear un pensamiento?* La fundación en Francia de cinco Institutos católicos no trajo consigo grandes cambios, y la inestabilidad del cuerpo profesoral en sus inicios revela claramente todas las dificultades de la empresa. Treinta años después de la Encíclica Gilson observará que, si había muchos tomistas, él no

³⁹⁵ Uso el término de nuevo en un sentido técnico, tal como lo operacionalizan Greimas y Rastier: “Por mor de inteligibilidad, podemos imaginar que el espíritu humano, para arribar a la construcción de objetos culturales (literarios, míticos, picturales, etc.) parte de elementos simples y sigue un recorrido complejo, hallando en su camino tanto constricciones que tiene que padecer, como opciones que le es dable de operar”. Este carácter narrativo de las actividades humanas en pos de sentido, remiten a una estructura profunda común al pensamiento lógico formal, como al pensamiento “salvaje”, mítico o simbólico. Cfr., GREIMAS, A. J.; RASTIER, François. “Les jeux de contraintes sémiotiques”. En: GREIMAS, A. J. *Du sens...*, p. 135 ss.

conocía el primero que pudiese introducirlo a un conocimiento verdadero y a una comprensión segura de Santo Tomás: todo estaba por hacer.³⁹⁶

Así, aunque Poulat señala la existencia de un límite institucional para los intelectuales católicos esclarecidos -la política pastoral- advierte que haríamos mal en subestimar su importancia:

“aún si esta formación filosófico-teológica *desembocaba poco sobre los amplios horizontes del pensamiento pontificio* y los problemas claves de la sociedad contemporánea, aún si le faltaba aliento y se mantenía reducida a una intrincada “*metafísica para (sectores) profesionales*”; de una parte sí contribuía a formar una estructura mental, a preparar cuadros intelectuales en armonía con él imbuidos de estas perspectivas, y de otra implicaba una actitud sin equívoco respecto de las producciones intelectuales de esta sociedad. En Roma, la Congregación de los Seminarios y Universidades tuvo siempre sobre ello una clara conciencia: no cesó jamás de recordar, particularmente en el momento de la llamada “*crisis modernista*”, el valor *pedagógico* y la necesidad *profiláctica* del método escolástico, por oposición a los métodos positivos. *Funciones segundas, pero tan importantes para los jóvenes letrados, como las dos funciones mayores cultivadas por sus profesores, no siendo todas cuatro sino la puesta en obra de la función lógica de base asignada al tomismo en las perspectivas más amplias de su función política.*³⁹⁷

Retengo de esta lectura sociológica lo que puede bien llamarse una visión estructural que sugiere varias ideas: una, entender el neotomismo, antes que desde sus contenidos, desde las funciones institucionales -tanto las que le fueron asignadas como las que la coyuntura le exigía-. Y ello, en los dos grandes ejes que he identificado desde el principio, el político (léase, lo *pastoral o social*) y el lógico (léase, lo *ideológico o epistémico*), subrayando el hecho de la subordinación del segundo al primero, y al mismo tiempo, un desfase crítico ambivalente entre los dos. Segunda, que en el nivel del “neotomismo de los profesores”, en el nivel del *saber*, el neotomismo habría jugado cuatro funciones institucionales: Filosóficas y Apologéticas, funciones primeras destinadas a elaborar las síntesis teóricas y la defensa de la fe, como “crítica de la razón”; y al lado de ellas, las funciones Pedagógicas y Profilácticas, funciones segundas de enseñanza y de prevención/exclusión como “crítica de y desde el sentido común”. Tercera, que estas funciones se reparten según el orden y la finalidad de los estamentos jerárquicos de la Iglesia católica, y sin olvidar las tensiones y las divergencias entre esos estamentos -en particular entre las órdenes religiosas y el clero secular, entre los clérigos y los laicos, y entre los esclarecidos y los simples, sean curas o no.

Si damos fe a tal mapa, dichas funciones habrían conformado en su conjunto un dispositivo que hace inteligible el fenómeno de que los “académicos” (el tomismo “filosófico”) y los “epígonos” (el tomismo “pedagógico” o “de los manuales”) no se diferencien estructuralmente, sino por su posición y su función en el conjunto de la

³⁹⁶ POULAT, É. “L’Église romaine...,” *op. cit.*, p. 13. [Subrayados, O. S.]

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 14-15.

estrategia general y según los espacios de aplicación. El que se consideren primeras o segundas estas funciones no debe entenderse, pues, en relación a una mayor o menor importancia, ni a la distinción entre oficiales y oficiosas, sino en cuanto a su lugar y sus objetivos en la compleja división del trabajo institucional de la iglesia, que finalmente se remite a la vieja división entre “trabajo intelectual” y “trabajo manual” (que para el caso significa trabajo de terreno, sea en colegios, catequesis, barrios populares, comunidades de base..., allí donde son de uso obligado, justamente, “los manuales”). No sobra aclarar que esta distinción es ante todo analítica en tanto estas funciones se entrecruzan y superponen: las “funciones primeras” o “segundas” se pueden considerar, en aras del análisis, como situadas más del lado del saber (teórico-epistemológico), o como alineadas más sobre el eje de lo político (pastoral-institucional), según las coyunturas históricas y según las necesidades del análisis.

Ahora bien, ¿cómo abordar la subordinación estructural del proyecto intelectual al proyecto pastoral-político, que es la base de todas las sospechas sobre el inevitable sesgo apologético que se deja ver, tarde o temprano, en los intelectuales creyentes? El lado político del proyecto, es decir, la respuesta histórica a la misión pastoral era, para el neotomismo, su “proyecto de sociedad”, el proyecto de “restauración católica de la sociedad” o de “régimen de *neocristianda*”, sostenido oficialmente hasta el Concilio Vaticano II:

“Es elocuente que León XIII no haya comenzado por crear una Escuela Normal pontificia, como Pío X fundará un Instituto Bíblico: él no escogió formar primero los profesores para que por ellos, su pensamiento descendiera hasta abajo, sino que prefirió dirigirse directamente a todos, proponiendo él mismo en sus Encíclicas una enseñanza fundamental ligada a los principios tomistas, pero que desbordaba todos los programas de seminarios y universidades católicas. Queriendo suscitar un *movimiento*, él alentó así una *pedagogía colectiva* fundada sobre la puesta en obra de esta enseñanza, y la *ejecución de su proyecto de sociedad*. El verdadero lugar donde se le discutió de modo apasionado, son los círculos de estudios y toda una literatura en parte olvidada e incluso desaparecida, destinada a los militantes de innumerables secciones. De hecho, es en el seno del movimiento social católico -católicos sociales y demócratas cristianos- donde ha sido mejor captada, según expresión del abbé Six, uno de sus animadores y teóricos, “la necesidad de una filosofía integral”. En ninguna parte la intención del Papa ha sido más rápidamente comprendida y asimilada, y sobre el alcance de la restauración que León XIII ambicionaba, nada hay finalmente más esclarecedor que esta conjunción. Los historiadores que se preguntan sobre el éxito de la *Aeterni Patris* ¿no han desconocido demasiado este canal de difusión y la amplitud de las investigaciones que hace posibles? [...] [Estos militantes] compartían un agudo sentimiento de la brecha que separaba “el estado social tal como la sana razón y la más pura doctrina teológica dicen que debe ser, y el estado social tal y como es”. Y, ¿cuál era esa doctrina? “La sociedad, a sus ojos, debe rehacerse desde los fundamentos [...]”. Como León XIII, como la mayor parte de los católicos sociales, es en las fuentes de la

Edad Media, particularmente en los escritos del más ilustre de sus Doctores, Santo Tomás de Aquino, donde irían a buscarla.³⁹⁸

Lo que me parece interesante de esta distinción de ejes, el intelectual y el político, es que, de un lado, obliga a no olvidar que en la Iglesia todo trabajo intelectual está *estructuralmente* al servicio de los fines superiores del pastorado, pero de otro, que existe también una tensión interna que los atraviesa, una crítica interna que se hacen mutuamente, un principio de equilibrio de esta tensión estructural tal como ya se ha establecido. El desfase que señala Poulat, justamente entre “intelectuales” y “pastores” - en lo cual constata empíricamente y amplía el análisis gramsciano- se puede entender por la diferencia o distinción fundamental entre “clérigos” y “seglares”, que se cruza con aquella otra entre los académicos-dirigentes y los hombres de terreno, la cual es, uno, una “división del trabajo” de larga tradición institucional, y dos, un espacio de nuevas tensiones -críticas y creadoras- desencadenadas por estas crisis de transición a la Modernidad: tensiones entre las funciones “lógico-epistémicas”, vinculadas al sistema escolar católico -funciones más “silenciosas”, tanto por rutinarias como por ser el espacio de la lenta reelaboración de la tradición de pensamiento y de formación de nuevos cuadros- y las funciones “políticas”, o mejor, “político-sociales”, vinculadas a los movimientos políticos y las organizaciones de la sociedad civil -y sometidas al “ruido y la furia” de las fuerzas políticas y las luchas sociales y pastorales-.³⁹⁹ Si por una parte queda claro que el “tomismo de manual” tiene una función institucional ineludible -y no es de ninguna manera un producto intelectual indeseado o teratológico- por otra, ¿cómo entender ese retardo de los manuales escolares de filosofía para incorporar la doctrina social de la Iglesia, tanto como para integrar las discusiones teóricas de los esclarecidos? Las respuestas están aún muy lejos de ser satisfactorias, pero la apuesta de método que hallo en Poulat y hago operativa con Foucault, De Certeau y Greimas, y que consiste en trabajar en *el nivel estructural del sistema de producción de saber institucional en la Iglesia*, puede ayudar a aclarar algunos procesos en una perspectiva de más larga duración, observando la constitución y reconstitución de esos manuales como instrumentos de lectura, selección, ensamblaje, inserción y exclusión de los saberes modernos.

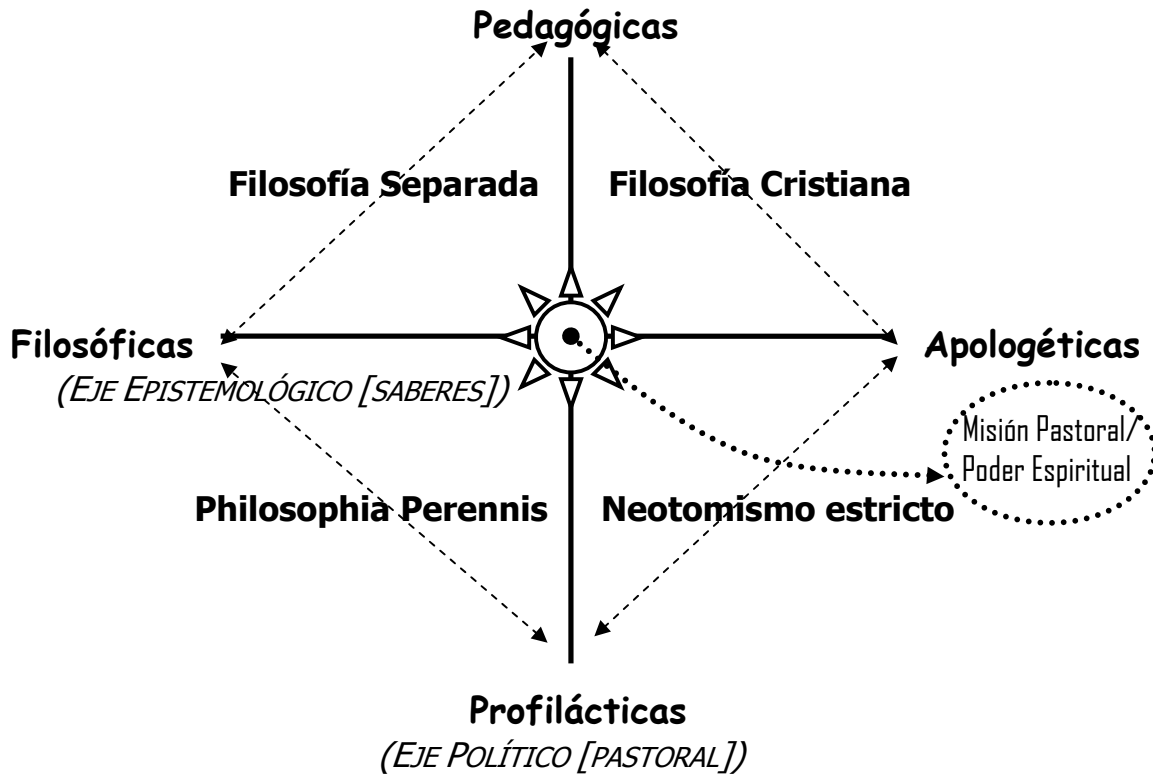
³⁹⁸ En un congreso de católicos sociales en Friburgo, se lee: “Abrimos este testamento de otra edad, y hallamos allí ciertas ideas sobre la propiedad, la riqueza, los derechos de los pequeños y los deberes de los grandes. Él enunciaba los principios de un derecho social que la época contemporánea había cesado de conocer y de aplicar. La *Summa* así revelada se convirtió en el voluminoso breviario de los católicos de buena voluntad, quienes, para curar la miseria humana, coaligaban sus excusables inexperiencias con sus admirables intenciones”. GREGOIRE, León (seud.). *Le Pape, les Catholiques et la Question sociale*. Paris, 1893, cit. por POULAT, *ibid.*, p. 16.

³⁹⁹ Aunque en teoría todos los católicos deben ser “pastores” -en el sentido de “apóstoles”- la jerarquización entre “dirigentes” y “hombres de terreno” es característica de la constitución de la “casta sacerdotal” como organización burocrática. Lo cual no se opone a que los fieles reconozcan entre sus jerarcas a algunos “más pastores” que otros. Aquí estamos asumiendo el análisis weberiano sobre la “dominación hierocrática”. Cfr., WEBER, Max. “L’État et la hiérocra tie”. En: WEBER, M. *Sociologie des religions*. [Éd. de Jean-Claude Passeron]. Paris, Gallimard-NRF, 1996, p. 241-328.

Osaré, entonces, cruzar el análisis de las funciones asignadas en *Aeterni Patris* a la “filosofía cristiana” con la hipótesis sobre “la filosofía buscada”, usando una matriz inspirada en la semántica estructural⁴⁰⁰ con la pretensión de sistematizar en un diagrama abstracto las tensiones detectadas: su valor sería el de situar analíticamente - virtualmente- las “condiciones de posibilidad” de una “Filosofía Cristiana” en sentido *latior* -que propongo llamar “Filosofía Buscada” para no confundirla con la “filosofía cristiana” *strictior*-. Es, por supuesto, una carta de navegación que la prueba del análisis documental nos hará confirmar, corregir o tal vez desechar. El procedimiento de estos grafos o matrices, consiste básicamente en graficar las funciones filosófico/apologéticas y pedagógico/profilácticas como polos tensionales, cruzados sobre dos ejes: un eje pastoral-político y un eje epistémico: en los cuadrantes así formados, es posible localizar los tipos de “filosofías cristianas” que tal entrecruzamiento pudo hacer posible y/o excluir:

⁴⁰⁰ Experimento una técnica inspirada en la semántica estructural de A. J. Greimas aplicada a las ciencias sociales. Cfr., GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. París, Larousse, 1971. A partir de allí, retomo los desarrollos metodológicos propuestos por: HIERNAUX, Jean-Pierre. *L'institution culturelle.- Méthode de description structurale*. Presses universitaires de Louvain, 1977, p. 60-65. Cfr., “ ‘Et hic tres unum sunt’. Structures croisées et théorie des réductions”. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Faculté de sciences politiques et sociales. Mimeo, 1998, 33 p. Se trata de extraer ciertas parejas de oposiciones que estructuran el sentido de un discurso, y graficarlas en forma de “estructuras cruzadas”. En dos palabras, esos grafos son “cruces” que resultan de dibujar cada una de las disyunciones como un eje de dos polos, entrecruzamiento que permite visualizar las tendencias o resultantes estructurales: esto es lo que llamo “matrices”. Para *orientarse* en su manejo y lectura, obsérvese cualquiera de los grafos que se hallan más abajo, según este diagrama: las líneas que se cruzan expresan cada una, una pareja de *opuestos complementarios o recíprocos*, unidos por un “eje semántico” que define su contenido. Entre los cuatro polos así diferenciados, se sitúan a su vez unos cuadrantes, que son sus campos de intersección, mediación o combinatoria de los polos, y donde aparecen las funciones producidas históricamente a partir de las tensiones de cada matriz en cuestión. Hasta acá, el esquema estructural ortodoxo. Pero, por mi cuenta y riesgo, he colocado en el centro un círculo que intenta graficar un doble dinamismo: de un lado, en ese punto de cruce sitúo el motor - también una tensión estructural- que dinamiza, “hace girar” los polos y a la vez se modifica con ellos; de otro lado, indica algo así como el “punto de fuga”, el “agujero negro” que expresa los límites, los umbrales de crisis y/o transformación de este equilibrio tensional. Espero que con la descripción de cada una de las matrices que ensayaré en los siguientes párrafos, sea evidente la relativa sencillez de esta “topología”. Pero uso también, como estímulo al pensamiento, la metáfora de “mapas nocturnos”, de Jesús Martín-Barbero: “Mapa nocturno: un mapa para indagar la dominación, la producción y el trabajo, pero desde otro lado: el de las brechas, el del consumo, el del placer. Un mapa no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos. Para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como tema sino como enzima. Porque los tiempos no están para la síntesis, y son muchas las zonas de la realidad cotidiana que están aún por explorar, y en cuya exploración no podemos avanzar sino a tientas, sin mapa o con un mapa nocturno”. LAVERDE, María C; REGUILLO, Rosana; (eds.) *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre, 1998.

**GRAFO N° 1: ALTERNATIVAS PARA LA “FILOSOFÍA BUSCADA”
SEGÚN SUS FUNCIONES EPISTÉMOLÓGICO-POLÍTICAS**



Sobre el eje de lo pastoral,⁴⁰¹ se sitúan las funciones opuestas y complementarias *Pedagógicas/Profilácticas*, y sobre el eje epistémico, las funciones *Filosóficas/Apologéticas*. Si el eje prioritario en el catolicismo es el eje pastoral, sus dos funciones determinarán las combinatorias como funciones Pedagógico-Filosóficas y Pedagógico-Apologéticas; funciones Profiláctico-Filosóficas y Profiláctico-Apologéticas.⁴⁰² Por su parte, las funciones Filosófica y Pedagógica representan respectivamente los polos más “teóricos” o destinados a los “esclarecidos”; y las funciones Apologética y Profiláctica

⁴⁰¹ Para evitar confusiones con el uso del término “político” generalmente referido al poder estatal o civil -sentido que también uso en este trabajo con ciertas restricciones-, asumo acá que “lo político” de la Iglesia católica es su misión pastoral, que es ella la que explica y produce en últimas su “política interior y exterior” en un juego de relaciones complejo y variable en la historia. Seguiré entonces usando el término “pastoral” con esta connotación implícita. Ver, en el numeral siguiente, el despliegue teórico de los conceptos de “técnicas de poder pastoral” y “técnicas de poder político”.

⁴⁰² La Profilaxis es indispensable para el ejercicio hierocrático de la “doble crítica de la razón”, no sólo frente a las disidencias o a las inercias de esclarecidos o simples, sino al interior de la jerarquía sacerdotal para mantener la primacía del carisma institucional (o de función) frente a los carismas individuales, que tienden siempre a escapar a la regla común de toda iglesia. Cfr., WEBER, M. “L’État et la hiéocratie...,” p. 257.

representan los polos más “prácticos” o destinados a los “simples”. Ello no excluye que pueda haber dobles cruces: funciones Apologéticas y Profilácticas para los esclarecidos, y Filosóficas y Pedagógicas para los simples: la matriz permite la lectura de las varias combinatorias posibles lógicamente, para confrontarlas con las efectivamente realizadas en el proceso histórico: los campos que la combinación de los cuatro polos hace posibles serían los “tipos de filosofía buscada” generados, o necesarios de generar, dadas tales condiciones.

Por otra parte, en el “centro” de este cruce de polos y campos (sería más bien como un vórtice giratorio, una especie de “ojo de huracán”), he querido representar una como tercera dimensión, para hacer manifiesto el “lugar” que actúa a la vez como clave de bóveda y como punto ciego de las tensiones (“vértice”/“agujero negro”): en ese lugar se define la tensión entre *misión pastoral* y *nuevo poder espiritual*. El último problema, pues, que es necesario aclarar, concierne justamente a las dos categorías que he situado en ese centro a modo de “vortex”, y que retoman a su manera las dos frases con que se ha caracterizado, al inicio, la estrategia del neotomismo: o “estrategia política clerical para reestructurar el antiguo poder espiritual de la Iglesia católica sobre las sociedades en un contexto dominado por el liberalismo”, o “preocupación de naturaleza eminentemente pastoral que intentaba reconquistar para el catolicismo el terreno perdido durante el siglo XIX”. En el párrafo siguiente se hará la discusión teórica sobre estos dos conceptos que he venido usando hasta ahora como si fueran evidentes por sí mismos o provinieran de un “lenguaje natural” sociológico.

B. Cuatro alternativas para la “Filosofía buscada”

Lo clave acá es que la matriz permite entender, al leerla usando como entrada el eje epistémico, que del lado de las funciones de dominante filosófica, las filosofías producidas o buscadas serán “filosofías (más) puras” en el sentido de separadas de toda intención apologética, y tender a constituirse -o al menos presentarse- como “sistemáticas” y “científicas” y por tanto “seculares”, “no-confesionales”, “académicas”. Aparecen pues, las condiciones de posibilidad -o exigencias- de construir una *filosofía separada*, la cual representaría el más alto nivel teórico, sometido por tanto a las leyes de la producción científica y a los “paradigmas de la ciencia normal”, y por ello mismo el nivel más experimental, más riesgoso y más individual: es casi el trabajo personal de cada pensador, y cuya exigencia y credibilidad académica siempre tenderá a absorber -o a cubrir- a las otras cuatro. Frente a la “filosofía separada”, pero en el mismo hemisferio “para laicos”, la *philosophia perennis* aparece como la producción o postulación de un núcleo compacto de conceptos filosóficos también no-confesionales, un grupo mínimo de postulados básicos, que tendrían el estatuto de “universales”, de “axiomas” o “verdades naturales” -de “sentido común” o de “cultura general” como también se les llamó-: éstas debían ser, supuestamente, los contenidos mínimos de verdad -o en otros casos, los principios de racionalidad, casi categorías- que no podían

dejar de ser compartidos por todos los hombres de todos los tiempos y condiciones, en cuanto “animales racionales”.

En el hemisferio opuesto, el de las funciones apologéticas, las filosofías buscadas o producidas son “confesionales” y “militantes” en todos los grados -desde tolerancia a intransigencia, leibnizianismo o cartesianismo-: allí aparecerían la *filosofía cristiana* en sentido *strictior*, como la filosofía apologética de más alto nivel teórico o de racionalización, frente a la cual el *neotomismo estricto* proporcionaría una serie o conjunto de máximas o principios de carácter más restringido, catequístico y defensivo, incluso dogmático.⁴⁰³ Lo interesante y paradójico de todo esto es que, no importa desde cuál de

⁴⁰³ Debo al padre Fabio Ramírez; S.J., la valiosa observación de que en el campo de la apologética, y en especial de la apologética decimonónica, los fines de defensa imponen otro tipo de leyes discursivas (¿más del orden de la retórica que de la filosofía?), hasta tal punto que en la discursividad apologética no se presenta la exigencia de sistematicidad o rigor en el método de inclusión/exclusión de lo verdadero/falso, e incluso de coherencia conceptual, sino la exigencia de eficacia en la desacreditación del (punto de vista) *contrario*, visto como *enemigo*. Se me disculpará el acudir en este punto a una larga cita de Gilson, su opinión sobre los manuales neotomistas, pero su riqueza lo amerita: “En el curso de su larga historia, de la cual una buena parte fue la de sus controversias, la escolástica moderna no sólo ha recogido, al paso, detritus de muchas de las doctrinas que ella atravesaba, sino que también contrajo allí algunos hábitos que no son buenos todos, entre otros, las malas maneras introducidas en la discusión por sus peores enemigos, los humanistas del siglo XVI. Toda conclusión que Sanseverino rechaza es absurda: *absurdus est modus quo Kantius criticam suma confirmare studet; absurdum doctrinam asserit Fichtaeus; haec enim duo sunt prorsus absurda; rosminianum sistema absurdum inse est; haec superiorum Germaniae philosophorum systemata omnino absurda esse ab iis demonstravimus satis patet...* y así sucesivamente. Es un tic. No hay como los filósofos escolásticos que escriben en latín, para considerar además el insulto como un momento de la refutación. Ellos mismos no están verdaderamente enojados, ni ven en ello malicia. Para ellos, esas son frases de estilo, elegancias literarias, un paso de la “danza del scalp” apenas esbozado ante el poste del condenado. El desgraciado se equivoca, luego ha perdido el espíritu.

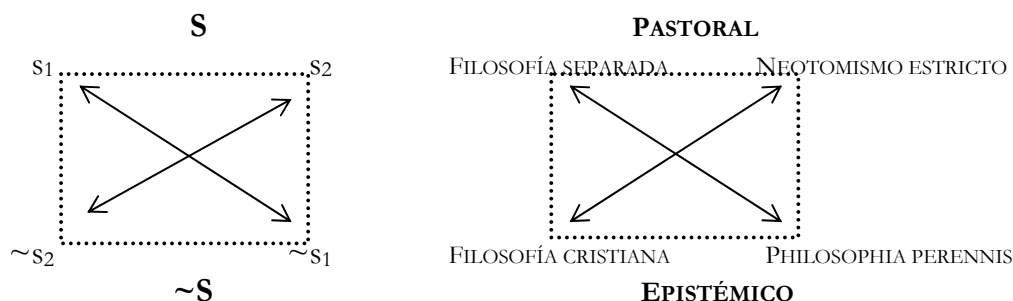
“Tales costumbres filosóficas me asombraban entonces. Incluso, me escandalizaban, tanto más cuanto que ignoraba el sentido y la causa. Nadie lee hoy un tratado de filosofía neoescolástica si no es por obligación profesional; y nos equivocamos, hay algunos bastante interesantes; pero la conciencia de ese hecho, que no les es ajeno, crea una especie de insularismo entre aquellos para quienes esta filosofía es la única verdadera. Saben que aquellos que los van a leer pensarán como ellos, y aquellos a quienes ellos tratan de modo tan basto no los leerán, ¿por qué avergonzarse entonces?. Hablan entre sí y como a puertas cerradas; la entrada es libre, pero se sabe que nadie tiene deseos de entrar.

“La verdadera razón es, por lo demás, la naturaleza misma de esta filosofía. Los autores de estos tratados se toman por filósofos, y lo son, pero todos son al mismo tiempo teólogos. Incluso, lo son de entrada, porque se es teólogo, no se puede sino serlo en primer lugar y ante todo. Todos los que escriben tales tratados han completado su formación filosófica con una formación teológica. Su formación filosófica misma estaba ya orientada hacia la teología y como informada por ella con antelación, de tal forma que, reconvertidos en filósofos, no lo logran del todo. Ahora bien, el teólogo condena, es una de sus funciones, y Santo Tomás mismo no se excluye de cumplirla: *ac per hoc excluditur error*. El condena el error en teología, pero también en filosofía, cada vez que, directa o indirectamente, las consecuencias amenazan afectar las enseñanzas de la fe. Nada más legítimo, pero los *Elementa philosophia scholasticae* [de Reinstadler] u otros semejantes, se pretenden tratados de filosofía, no de teología. Cortesía aparte, el filósofo no condena por vía de autoridad, sino que refuta por vía de razón. Lo cual es menos fácil. Recoger la doctrina de Kant en una sola “proposición” y justificar la condenación por un simple razonamiento silogístico, es el método teológico por excelencia y está en su lugar en teología, pero en filosofía, la mayor presenta dificultad. *Si* la filosofía de Kant contradice

las cuatro posiciones se esté hablando, cada una de ellas se presentará, *no puede sino presentarse*, como integrando todas las funciones: cada una de estas alternativas pretende ser, tanto un sistema de filosofía separada, una *philosophia perennis*, una filosofía cristiana, como una escuela filosófica tomista, *todas a la vez*, para evitar ser invalidada por exceso o defecto por algún costado. Pero tampoco puede evitarse que, en ciertas condiciones (¿locales? ¿globales?) que habrá que establecer, *se acentúe uno de los polos* sobre los demás, se presente o constituya en torno a uno de los “cuadrantes” en detrimento de los otros: Lo cual permitiría empezar a entender estas fuertes tensiones internas, contradicciones y contasentidos que hemos sacado a luz: esta simétrica matriz como clave de bóveda sufre de múltiples deformaciones, todas estas polémicas son su chirrido, el síntoma de sus patologías, de las cuales la institución se lucra admirablemente, pues ellas llenan la “realidad” visible, ocultando la arcaica estructura que mientras más tiembla de pánico ante los cambios en profundidad, más multiplica sus discursos.

A nivel de las posibilidades lógicas del diagrama, es también pertinente pensar en oposiciones “en diagonal” (que se definen como relaciones entre contradictorios, según el cuadrado semiótico de Greimas⁴⁰⁴): filosofía separada/neotomismo estricto, y filosofía cristiana/ *philosophia perennis*:

GRAFO N° 2: CUADRADO SEMIÓTICO DE LA “FILOSOFÍA BUSCADA”



Habrá que ver, sobre la documentación, si estas posibilidades y relaciones “lógicas” son útiles para iluminar situaciones o tensiones históricamente constatadas. Por lo pronto, esta matriz nos será útil para recoger los cabos sueltos, o mejor las tensiones

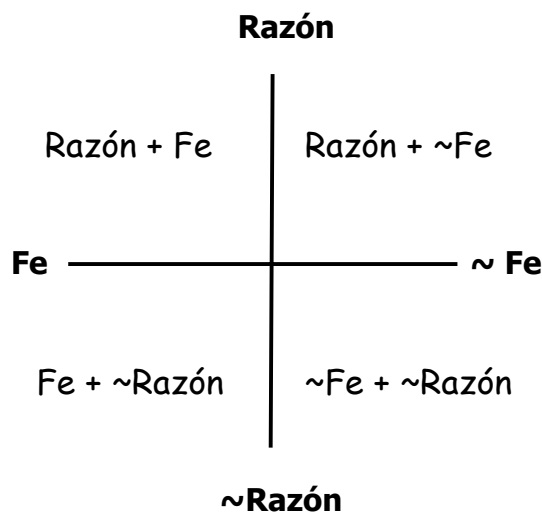
todos los principios de la razón teórica y práctica, es falsa, pero no hay necesidad de ser kantiano para ver que esta proposición misma sería difícil de probar. No he sido kantiano ni he sentido jamás la menor tentación de llegar a serlo; admito que un teólogo tenga el derecho y el deber de condenar el kantismo como incompatible con las enseñanzas de la Iglesia, pero entonces no hay que pretender hablar como simple filósofo, pues si el kantismo es una locura, es una locura bastante difundida entre los filósofos, y cuando se ven tantos locos alrededor de uno, es prudente hacerse examinar”. GILSON, E. *Le philosophe...*, p. 53-55.

⁴⁰⁴ GREIMAS, A. J.; RASTIER, François. “Les jeux de contraintes sémiotiques”. Cfr., GREIMAS, A. J. *Du sens...*, p. 137-139.

no resueltas, acerca de si el neotomismo es finalmente un “racionalismo” o un “tradicionalismo”.

Estas oposiciones autorizan, también a título virtual, a trazar la matriz de posibilidades que tenía esta “filosofía buscada” para proponer soluciones al problema de fondo, el del acto de fe, en los términos en que la teología recibida en la época lo planteaba: como una tensión entre lo racional y lo no racional, entre una fe como argumentación natural o una fe como obediencia a la autoridad. Sin perder de vista que estamos siempre en el terreno de la “filosofía” tal como Aeterni Patris la concibe y que todas cuatro son posiciones cristianas, es decir, que todas sostienen la necesidad de la fe; se presentan sin embargo en su seno tendencias 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). Interesa mapear también las posturas intermedias, fruto de las combinaciones posibles ente los polos extremos. En esta lógica estructural de posiciones, las combinatorias posibles *apriori* serían:

GRAFO N° 3: ALTERNATIVAS PARA LAS RELACIONES FE-RAZÓN

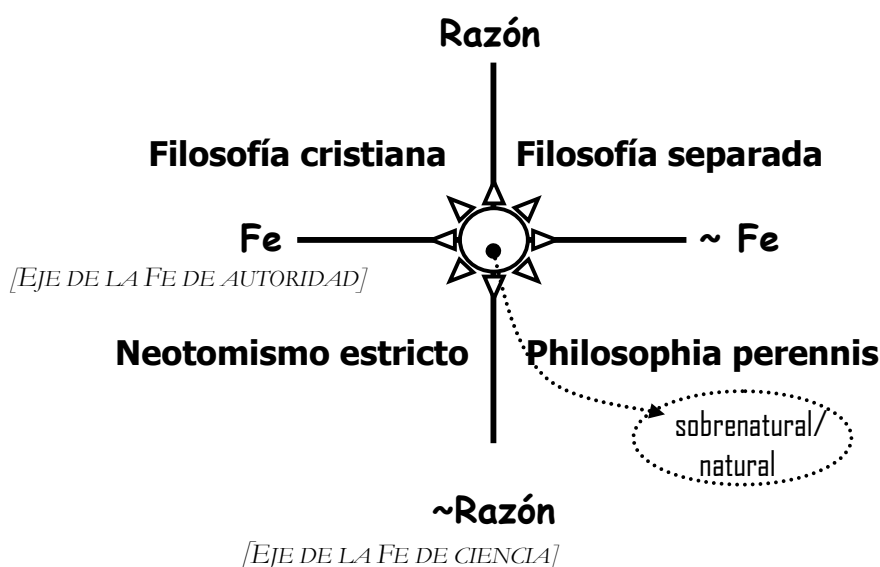


Debo insistir en el hecho de que no se trata acá del “racionalismo” y “fideísmo” tal como fueron condenados por el magisterio eclesiástico, sino de tendencias al interior de la ortodoxia.⁴⁰⁵ Así que al leer en la matriz las posturas definidas, por ejemplo, con la

⁴⁰⁵ Se aplica acá la observación del padre Roothan, general de los jesuitas, a propósito de las condenaciones de las ideas de Hermes y Bautain: “Siempre he pensado que muchos errores provienen

combinatoria *Razón/~ Fe* [con la *Razón/sin la Fe*] debe entenderse en el contexto histórico de las discusiones sobre “la Razón sola”, frente a la Fe entendida como “Autoridad” y no en sentido literal de negación de toda fe: en el ejemplo se trataría de la postura que propone defender la Fe como acto racional o razonable sin buscar apoyo en argumentos de Fe, es decir, dogmáticos.⁴⁰⁶ Si ensayamos colocar en esta matriz los tipos de “Filosofía buscada” identificados arriba, el resultado es de una sorprendente coherencia:

**GRAFO Nº 4: TIPOS DE “FILOSOFÍA BUSCADA”
SEGÚN EL ROL ASIGNADO A LA RAZÓN Y A LA FE**



de sistemas que tienden a separar lo que no debía estarlo, y que llamaré *exclusivos*. Los unos dan todo a la inteligencia y nada a la voluntad; los otros, todo a la voluntad y nada a la inteligencia; aquellos se apoyan sobre la razón sola, y éstos sobre la revelación sola, cuando me parece que tales separaciones y exclusiones son contrarias a la naturaleza, a la verdad y al orden fijado por el supremo Ordenador”. (Carta al prof. Windischmann, marzo 17 de 1838) publicada en *Civiltà Cattolica*, 1929, V. III, p. 318, cit. por AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi.*, op. cit., p. 103.

⁴⁰⁶ Históricamente, esta postura se halla formulada en una de las proposiciones que la Congregación del Índice hizo suscribir a A. Bonnetty en julio 5 de 1855. Allí, según Aubert: “no está dicho que la fe supone necesariamente el conocimiento explícito y reflexivo de la revelación, sino sólo que sus enseñanzas no pueden ser invocadas para demostrar ciertas tesis filosóficas a aquellos que no admiten la verdad de la revelación”. *Ibid.*, p. 125. Un testimonio de primera mano sobre esta actitud se halla en una carta a monseñor Mercier dirigida por uno de sus alumnos, recién nombrado profesor en Louvain, pidiéndole consejos sobre cómo enseñar «sin tomar como argumento, entiéndase como argumento único en mis lecciones, la autoridad de la Iglesia; o más exactamente, de no dogmatizar, sino de tratar las cuestiones desde el punto de vista de la razón sin invocar siempre las decisiones religiosas...». Ver: Carta de: FONTAINE, Théodore [prof. Faculté Philosophie], a Mgr. MERCIER; (Louvain, 03/09/1885). *Service des Archives Université catholique de Louvain, L-I-N, (A.U.C.L.)*, Fonds Mercier, liasse 48.

Esta matriz, que, no sobra insistir, será sometida a la prueba documental, no deja de revelar desde ya sus potencialidades y sus paradojas: por un lado, parece claro que mientras la *Filosofía cristiana* debe, y busca, proponer un equilibrio entre lo racional y lo dogmático -postura obviamente más ortodoxa, pero más difícil de alcanzar, como hemos mostrado- la *Filosofía separada* postula como campo de acción la “sola razón”, dejando a la fe de autoridad como recurso no utilizable. 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. 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, en una segunda mirada, resulta cierto que las posturas de la *philosophia perennis* responden a la combinación [~Razón + ~Fe]: son aquellas que sostienen la credibilidad de la fe por la existencia de “verdades naturales”, de “sentido común”, bajo la forma de verdades 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 no aceptar, so pena de caer en el absurdo o en la demencia. Esta era, por cierto, la más bizarra de las alternativas, pero es la que parece haber sido, no pocas veces, la preferida por una buena parte de los apologistas católicos de fines del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, como se habrá de constatar.

Un excursus de método aparte, merece el problema esencial de la “ semejanza” o “novedad” de los conceptos filosóficos neotomistas en relación con los conceptos tal como fueron usados por Santo Tomás y los otros teólogos contemporáneos del siglo XIII, o por los filósofos de la segunda escolástica de los siglos XVI y XVII. Se trata de un delicado asunto de “perspectiva” que ya Aubert, con agudo sentido de crítica histórica, señaló desde fines de los años 1940s: el que por ejemplo, dado que el vocabulario teológico de Santo Tomás sea “materialmente idéntico al nuestro en muchos puntos, se tiene la tentación constante de olvidar que en el lapso de seis siglos, el progreso de la reflexión teológica ha podido deslizar sentidos nuevos en los mismos vocablos, o al menos sentidos más complejos de los que se les veía en el siglo XIII”.⁴⁰⁷ Ahora bien, el llamado “giro lingüístico” que revolucionó entre otras, a las ciencias sociales desde los años 1960s, abrió la vía para estudiar estos fenómenos desde una perspectiva estructural, y desembocó, para la historia de las ideas, en una propuesta que por analogía, puede llamarse “método de inmanencia”, dado que rompe radicalmente con la pretensión de hallar en el pensamiento, continuidades, unidades e identidades de tipo lineal. En este punto, la ya citada obra de Foucault, *L'archéologie du savoir*, de 1969, retomó el desafío:

“La localización de los antecedentes no basta, por sí sola, para determinar un orden discursivo; se subordina, por el contrario, al discurso que se analiza, al nivel que se escoge, a la escala que se establece. Disponiendo el discurso a lo largo de un

⁴⁰⁷ AUBERT, R. *Le problème de l'acte de foi...*, p. 4, nota 6.

calendario y atribuyendo una fecha a cada uno de sus elementos, no se obtiene la jerarquía definitiva de las precesiones y de las originalidades; *aquella nunca es más que relativa a los sistemas de los discursos que se dispone a valorizar*. En cuanto a la semejanza entre dos o varias formulaciones que se siguen, plantea a su vez toda una serie de problemas. ¿En qué sentido y según qué criterios se puede afirmar “esto ha sido dicho ya”, “se encuentra ya la misma cosa en tal texto”, “esta proposición es ya muy próxima a aquella”, etc.? En el orden del discurso, ¿qué es la identidad, parcial o total? [...] ¿puede decirse que la misma palabra de *organización* entraña el mismo sentido en Daubenton, Blumenbach y Geoffroy Saint-Hilaire? De una manera general, ¿es el mismo tipo de semejanza el que se descubre entre Cuvier y Darwin, y entre ese mismo Cuvier y Linneo (o Aristóteles)? *No existe semejanza en sí, inmediatamente reconocible, entre las formulaciones: su analogía es un efecto del campo discursivo en donde se la localiza*”.⁴⁰⁸

¿Habría pues, que asumir, por el lado de las formaciones discursivas, una historicidad discontinua, inmanente y serial, una descripción histórica que ya no busque un supuesto origen o fuente de unidad de las ideas, ni su pretendido sentido verdadero y siempre dicho a medias, y que no pretenda reducir todo a un “espíritu de época”? Tal es la propuesta arqueológica. Pero si se acepta esta dolorosa renuncia a la “unidad del sujeto”, sea como conciencia psicológica fundadora, sea como racionalidad en permanente progreso, ¿cómo dar cuenta de problemas como el que nos ocupa, el de la búsqueda -y acaso el hallazgo- de la “filosofía cristiana”? ¿Habría que renunciar a trazar un puente epistemológico entre el pasado y el futuro, habrá que renunciar a la noción de Tradición (real o virtual, pero en todo caso operante), aceptando que ésta es sólo un discontinuo y reiterado proceso de invención y reinvención? Ahora bien, ¿no es justamente una institución de transmisión y memoria como la religión,⁴⁰⁹ la

⁴⁰⁸ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969 [traducción castellana de Aurelio Garzón, Barcelona, Siglo XXI Editores, [1978⁵], p. 239-240. A partir de estas cuestiones, Foucault precisa el campo de ataque -y los límites- de un “enfoque arqueológico”: “Hay que distinguir, pues, entre *analogía lingüística* (o traductibilidad), *identidad lógica* (o equivalencia) y *homogeneidad enunciativa*. Son éstas las homogeneidades de que se ocupa la arqueología, y exclusivamente. Puede, pues, la arqueología ver aparecer una práctica discursiva nueva a través de las formulaciones verbales que se mantienen lingüísticamente análogas o lógicamente equivalentes, (al reasumir, y a veces palabra por palabra, la vieja teoría de la frase-atribución y del verbo-cópula, los gramáticos de Port Royal abrieron así una regularidad enunciativa cuya especificidad debe describir la arqueología). Inversamente, puede descuidar diferencias de vocabulario y pasar por alto campos semánticos u organizaciones deductivas diferentes, si es capaz de reconocer acá y allá, y a pesar de esta heterogeneidad, cierta regularidad enunciativa (desde este punto de vista, la teoría del lenguaje de acción, la investigación sobre el origen de las lenguas, el establecimiento de las raíces primitivas, tales como se encuentran en el siglo XVIII, no son “nuevos” con relación a los análisis “lógicos” de Lancelot. [...] En esas unidades tan confusas que se llaman “épocas”, la arqueología hace surgir, con su especificidad, “períodos enunciativos” que se articulan, pero sin confundirse con ellos, sobre el tiempo de los conceptos, sobre los estadios de formalización y sobre las etapas de la evolución lingüística”. *Ibid.*, p. 244-245, 249.

⁴⁰⁹ “Llamaremos tradición, en esta perspectiva, el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta a nombre de la continuidad *necesaria* entre el pasado y el presente. [...] Lo importante, ante todo, es que *la demostración de la continuidad sea capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el*

contraprueba fáctica contra tal método de inmanencia al que puede, entonces, desde su formulación hacerse la objeción de ser, si no falso, por lo menos incompleto?

Pues bien, la opción de método que asumo por mi cuenta y riesgo, es doble: aceptar en su radicalidad este “método de inmanencia” en el plano de la historia epistemológica,⁴¹⁰ usando el enfoque arqueológico como herramienta para hacer operativo el “trabajo en plano de contemporaneidad”, como lo deseaba J. Ladrière. Pero a la vez, acojo la existencia de la Tradición como fenómeno sociológico y cultural, fenómeno que constituye la dimensión diacrónica que asegura la continuidad (real o virtual) de una comunidad (asimismo real o virtual). Sólo que esa continuidad deberá buscarse en otro nivel discursivo distinto al epistémico, que ya hemos esbozado: es el nivel del relato, tanto de un relato fundador que en este caso está constituido por las Escrituras judeo-cristianas, relato del éxodo del pueblo de Dios, relato de la encarnación del Reino de los cielos..., como del relato más coyuntural de su prolongación en el Magisterio eclesiástico, que recibió su forma canónica con la institucionalización del dogma de la infalibilidad pontificia el 18 de julio de 1870. Así pues, no es sólo en el ámbito de las arquitecturas conceptuales y sus lógicas inmanentes en donde se resuelve el problema de lo Viejo y lo Nuevo, es también en el plano del relato que resuelve la aporía explicando cómo el letrado discípulo del Reino de los cielos debe reaprender cada vez y en cada situación existencial a hallar lo viejo y lo nuevo en su cofre, ese cofre que no cambia jamás.

Este es el plano narrativo, que funciona como un “relato histórico” tal como lo concibe M. De Certeau,⁴¹¹ legítimamente asociable al modo del “relato de búsqueda” tal

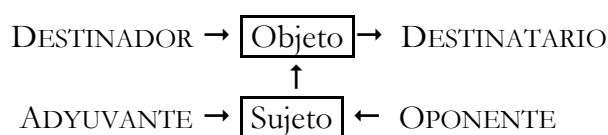
presente”. HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf, 1993, p. 127. Cfr., Cap. V, “Questions sur la ‘Tradition’ ”. p. 121-146.

⁴¹⁰ Sobre la noción de “inmanencia” aplicada a los análisis de Foucault, ver: DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986 [Versión castellana, Barcelona, Paidós, 1987, esp. “Un nuevo cartógrafo”, p. 66 ss.]

⁴¹¹ Referido a la escritura de la historia, De Certeau pone en evidencia las operaciones semánticas, “los servicios que presta ese ‘tiempo discursivo’ al discurso racional: [...] el primero es el de *volver compatibles a los contrarios*. [...] La temporalización crea la posibilidad de volver coherentes a “un orden” y a su “heteróclito”. En relación con el “espacio plano de un sistema”, la narrativización crea un “espesor” que permite colocar, *junto* al sistema, a su contrario o a su resto. Una perspectiva histórica autoriza, pues, la operación que, desde el mismo lugar y en el mismo texto, sustituye la conjunción a la disyunción, mantiene al mismo tiempo enunciados contrarios, y más ampliamente, supera la diferencia entre un orden y lo que queda fuera de él. Ella es, pues, el instrumento por excelencia de todo discurso que trata de “comprender” posiciones antinómicas (basta que uno de los términos en conflicto sea clasificado como “pasado”), de “reducir” al elemento aberrante (éste se convierte en un “caso particular” que se inscribe como detalle positivo en un relato), o de mantener como “faltante” (en otro período) lo que escapa a un sistema el presente y representa un papel de figura extraña”. DE CERTEAU, M. *L’écriture de l’histoire*. Paris, Gallimard, 1978 [Versión castellana de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1985, p. 113-114]. Pero las relaciones entre “pensamiento narrativo” y “pensamiento racional” no son en absoluto, según De Certeau, de oposición o enmascaramiento: “Esta temporalización que esquivo de esa manera los límites impuestos con todo rigor y construye un escenario en el que pueden actuar al mismo tiempo los incompatibles tiene que enfrentarse con su recíproca: el relato sólo puede guardar la apariencia de un silogismo: cuando explica, es entimemático, “aparenta” raciocinar. De esta manera el relato, al mantener la relación de una razón con lo que pasa

como lo presenta la semántica estructural greimasiana: ello me permitirá ensayar la propuesta metodológica enunciada por F. Rastier y Greimas a propósito del análisis estructural de los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy: “es posible establecer una dramatización de los conceptos, cuya forma teóricamente más simple es el investimento de tales conceptos en roles actanciales”.⁴¹² Según Greimas,⁴¹³

“Este modelo [de búsqueda] parece poseer, en razón de su simplicidad [...] un cierto valor operacional: [...] está totalmente centrado sobre el objeto de deseo enfocado por el sujeto, y situado, como objeto de comunicación [intercambio] entre el *destinador* y el *destinatario*, estando por su parte, el deseo del sujeto, modulado en proyecciones de *adyuvante* y *oponente*:



[...] Así, simplificando bastante, podría decirse que, para un científico filósofo de los siglos clásicos, la relación de deseo estaría precisada por un investimento sémico como el deseo de conocer, los actantes de su espectáculo de conocimiento se distribuirían poco menos que como sigue:

Sujeto:	<i>Filósofo</i>
Objeto:	<i>Mundo</i>
Destinador:	<i>Dios</i>
Destinatario:	<i>Humanidad</i>
Oponente:	<i>Materia</i>
Adyuvante:	<i>Espíritu</i>

“Asímismo, la ideología marxista, a nivel del militante, podría ser distribuida, gracias al deseo de ayudar al hombre, de manera paralela:

fuera de ella, en sus orillas, conserva la posibilidad de una ciencia o de una filosofía (puesto que es heurístico) pero como relato, ocupa el lugar del silogismo y oculta su ausencia. Puede uno preguntarse qué es lo que autoriza a la historiografía para constituirse en síntesis de los contrarios, como no sea un rigor racionalista. En efecto, si aceptamos las distinciones de Benveniste entre “discurso” y “relato”, la historiografía es un *relato* que funciona de hecho como *discurso*, organizado por el *lugar* de los “interlocutores” y fundado sobre el lugar que se da el “autor” respecto a sus lectores. El lugar donde se produce es el que autoriza al texto, y esto es revelado antes que por ningún otro signo, por el recurso a la cronología”. *Ibid.*

⁴¹² RASTIER, François. *Idéologie et théorie des signes. Analyse structurale des Éléments d’Idéologie d’Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy*. The Hague/París, Mouton, 1972, p. 17.

⁴¹³ Cfr., GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale...*, p. 180-181. Jean-Pierre HIERNAUX ha introducido unas ligeras modificaciones a este esquema actancial, que serán utilizadas en su momento.

Sujeto:	<i>Hombre</i>
Objeto :	<i>Sociedad sin clases</i>
Destinador:	<i>Historia</i>
Destinatario:	<i>Humanidad</i>
Oponente :	<i>Clase Burguesa</i>
Adyuvante:	<i>Clase Obrera</i>

Hasta acá Greimas. Se trataría, en este nivel de descripción, agregar, de ir construyendo poco a poco el “esquema actancial” para el objeto de búsqueda del neotomismo como “filosofía cristiana”, del cual puede ya proponerse una hipótesis provisional, así:

GRAFO N° 5: PRIMER ESQUEMA ACTANCIAL DE LA “FILOSOFÍA BUSCADA”

Sujeto:	<i>Cristiano simple/ Intelectual católico</i>
Objeto:	<i>Sociedad de Nueva Cristiandad</i>
Destinador :	<i>Dios</i>
Destinatario:	<i>El Espíritu Humano</i>
Oponente:	<i>Filosofías/ Filósofos Racionalistas o Fideístas</i>
Adyuvante:	<i>Filosofías/ Filósofos Cristianos</i>

No lo comentaré por ahora, en espera de la prueba documental, salvo por dos singularidades que lo distinguen frente a los esquemas precedentes: primero, este esquema deberá ser desplegado como un díptico, pues los elementos variarán cuando se aplique al sujeto desde el punto de vista de los “simples” o desde el de “los esclarecidos”, y de forma paralela, cuando los oponentes sean “racionalistas o fideístas” dentro de la Iglesia, o cuando lo sean por fuera de ella. Segundo, notar que “el destinatario”, no es la noción genérica de “Hombre”: tras la lectura de *Aeterni Patris* debe precisarse que se trata de una particular noción de “espíritu humano”, dado que, para el texto pontifical, es el “conocimiento” o las “ideas” la fuente del error racional y moral que afectan a la sociedad, y lo que hay que sanear a través de la *filosofía cristiana*.

Planteo en síntesis, como propuesta general de método, tratar los conceptos (de la filosofía neotomista) en dos planos y con dos procedimientos opuestos pero complementarios: primero, en un nivel discursivo como elementos de estructuras epistémicas profundas, donde rigen las reglas del isomorfismo entre saberes y de la discontinuidad serial entre enunciados, observadas por la “descripción arqueológica de las prácticas de saber”.⁴¹⁴ Y luego -o de modo paralelo e imbricado- en un nivel

⁴¹⁴ “Prácticas de saber. Se refiere a toda modalidad reglada de saber. Las prácticas de las instituciones tienen por finalidad la circulación, la difusión, la producción, la adecuación, la distribución y el control

narrativo, leer el funcionamiento de esos conceptos como actores (actantes) de un relato de carácter histórico-mítico, un “relato de búsqueda” que observa las reglas semánticas de un modelo actancial.⁴¹⁵

VI. ...Y UN HILO DE ARIADNA PARA SALIR DEL LABERINTO

La comparación entre los textos de Mercier, Comte y Gramsci permite columbrar el proceso que parece estar en el fondo de estas tensiones entre Catolicismo y Modernidad, esa recomposición que sufre el “poder espiritual” en las condiciones de la Modernidad: fenómeno de larga duración por el cual, allí donde aparecía una unidad indisoluble entre moralidad y religiosidad se separan los “contenidos” (los modos de gobierno moral de individuos y colectividades) de las “expresiones” (las instituciones eclesiales primero y luego, incluso, las formas religiosas en general).

Así, *grosso modo*, a partir del siglo XV en Occidente y alcanzando uno de sus picos más dramáticos en las revoluciones del siglo XVIII, el proceso de constitución de los individuos como sujetos morales empieza a desbordar poco a poco las instituciones clásicas de encuadramiento social, o como decía M. De Certeau “las grandes corporaciones de antaño” (Iglesia, Universidad, Ejército y Familia), y se especializa y al tiempo se redistribuye entre una serie de nuevas instituciones, estatales y/o privadas, de asistencia pedagógica, social, o psicológica; se deslocaliza también por la creciente “libre oferta” de símbolos, rituales e identidades; se “cientifiza y psicologiza” con la emergencia de saberes experimentales sobre individuos y colectividades, y se libera de los amarres institucionales por la intervención de los sistemas de comunicación y mass-mediación cultural. Las múltiples manifestaciones de tan intrincado proceso es lo que

de saberes. Es diferente de la práctica científica; en las prácticas de saber el sujeto que se produce es un sujeto de saber que puede tomar posición frente a los enunciados que usa en su discurso. Práctica de saber indica *en todo* caso una relación material con el conocimiento (discurso). Esta noción nos permite distinguir los discursos instituidos sobre el conocimiento, de otros discursos. Por ejemplo, un maestro trabaja con textos como materia prima de su exposición, de su discurso, en cambio, un comunicador produce discursos a partir de acontecimientos, su relación con el discurso escrito no es lo que define su oficio”. Cfr., ZULUAGA DE E. Olga Lucía. *Pedagogía e Historia. La Historicidad de la Pedagogía: la enseñanza, un objeto de saber*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1987, p. 195-196. Sea ésta la ocasión de reconocer a la “profe Olga Lucía” su labor pionera tanto en la elaboración teórica como en la formación de investigadores: ni una sola letra de este trabajo habría sido posible si ella no me hubiese franqueado, una providencial mañana medellinense de 1979, el umbral de su visionaria y generosa lucidez.

⁴¹⁵ 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].

se ha llamado -con pertinencia cada vez más discutida- “proceso de secularización”. Y en él, sus actores clásicos, la Iglesia y el Estado, se han visto usurpar mutuamente, repartirse o hibridarse, sus instituciones, sus agentes, sus instrumentos seculares e incluso sus fines últimos, de tal forma que para los respectivos intelectuales orgánicos, no ha sido fácil diferenciar, en un momento dado, lo “esencial” y lo “accidental”, lo “negociable” y lo “inalienable”, lo “formal” y lo “substancial”. Aunque hoy pretendamos describir, simplificándolo, este fenómeno nada lineal, no es posible pedir a sus protagonistas -y nada nos asegura que nosotros no seamos aún arte y parte- la lucidez y la videncia justas para saber cuál era, en cierta coyuntura, la dirección y la decisión “correctas” a tomar; asunto aún más tragicómico de historiar, pues, por su naturaleza, estos actores se constituyeron en su historia como sujetos investidos de misiones trascendentes o transcendentales, humanísticas o espiritualistas, filantrópicas o altruistas, que nadie -en particular su opuesto- tenía por qué arrebatárles.

Pues bien, el interés de esta sumaria descripción no es otro que el de plantear la necesidad teórica de distinguir lo substantivo de los “modos de gobierno moral de individuos y colectividades”, de sus formas institucionalizadas en lo religioso, lo científico, lo político, lo estético..., distinción que por otra parte debe dar cuenta -respetar, si se quiere-, de la singularidad que cada una de estas dimensiones le ha impreso a “lo moral” y a “la subjetividad”. Ello implica, en el caso del catolicismo, hacer un análisis inmanente del universo del pastorado judeo-cristiano, de esas relaciones sociales típicas de un modo de ser y hacer que provienen de esa estructura religiosa -pero que la desbordan-, y que ha constituido su aporte específico a las formas de relación entre los sujetos en las sociedades occidentales y occidentalizadas. En esta dirección, he hallado en la noción de “*tecnologías de pastorado*” o “*de poder pastoral*” propuesta por Michel Foucault, de una parte, un instrumento comprensivo de la singularidad de la “misión pastoral” tal como la ha construido históricamente el catolicismo occidental: usando una frase coloquial, se diría que la política eclesial es, ante todo, lo pastoral, y que el resto viene por añadidura...

De otra parte, esta noción permite a su vez, de modo paralelo a como se ha desontologizado el concepto de “lo religioso, emprender nuevos tipos de análisis de los conflictos y relaciones entre Iglesia y Estado en el mundo moderno, haciendo aparecer la noción de “secularización” o “laicización” como un efecto de superficie de otros procesos operados en profundidad. La noción de “tecnologías de pastorado” no es un mero cambio de nombre del “viejo poder espiritual” por el de “poder pastoral”, pues propone un análisis histórico de la constitución -en larga duración- de las técnicas o dispositivos de formación y dirección de la existencia de los individuos a través de la gestión de la subjetividad por sí misma y por otras instancias, e implica construir la noción concomitante de *tecnologías de poder político*, que habría que llamar más técnicamente, *de poder civil*. Glosó a continuación varios textos en donde M. Foucault analiza el contenido de las relaciones de pastorado, como *forma de poder* -uso deliberadamente este término en sentido aristotélico, que se puede analogar al actual de “*estructura*”, o “*esquema*”-; *forma de poder* que implica relacionar los siguientes elementos:

“a- un propósito final: asegurar la *salvación* individual en el otro mundo.

b- una forma de ejercicio que no es sólo el mandato, como en el caso del poder del Estado o la Polis, sino que exige estar preparado al *sacrificio* del pastor por la vida y la salvación del rebaño.

c- su blanco no es sólo la comunidad de manera global, sino también el *destino personal* de cada individuo durante toda su vida.

d- Sus medios e instrumentos se ejercen a través del conocimiento del interior de las gentes, explorando sus almas, haciéndoles revelar sus secretos más íntimos, lo cual supone la producción de *saberes sobre la conciencia* y de *técnicas* para su dirección”.⁴¹⁶

Ello implica cuatro planos de relaciones que diferencian la *forma* del poder pastoral frente a la *forma* del poder político o civil:

a- La *responsabilidad* del pastor apoyada en *nexos morales* fuertes y complejos: el pastor debe asumir el destino de su rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular, de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son susceptibles de hacer, hasta sus más mínimos detalles. La naturaleza moral de los lazos queda asegurada en un intercambio intrincado de pecados y méritos, de arriesgar la vida mutuamente por la salvación del otro.

b- El segundo plano concierne a la *sumisión* o la *obediencia*: el nexo con el pastor es un nexo individual, de sumisión personal. Se acata su voluntad, no porque esté conforme con la ley, sino principalmente porque tal es su voluntad: la obediencia es una virtud; no es un medio, pues se constituye en un fin en sí.

c- La pastoría cristiana supone igualmente un *modo de conocimiento* peculiar, un conocimiento de cada individuo: de sus necesidades materiales, de su conducta pública y de su vida interior, sus pecados y sus progresos en la fe. Acá, dos instrumentos - tomados del mundo helénico- se han asociado y refinado: examen de conciencia y la dirección de conciencia. La *dirección de conciencia* constituye un vínculo permanente, una conducción que opera en cada momento de la vida, apoyada en el examen cuyo propósito ya no es primeramente el cultivo de la conciencia de sí, sino permitir que ésta se revele por completo a su director. Esta modalidad nueva de conocimiento se funda en una relación entre la obediencia total, la conciencia de sí y la confesión a alguien.

d- La cuarta transformación –la más importante, tal vez - ocurre en los objetivos: conducción del individuo para que obre en su propia “mortificación” y renuncia al

⁴¹⁶ Los textos que siguen son una glosa del largo análisis que se halla en FOUCAULT, Michel. “ ‘Omnes et Singulatim’. Vers une critique de la raison politique”. *Dits et Écrits*. T. IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p.134-161.

mundo y a sí mismo: no la muerte, sino una especie de muerte cotidiana, para ganar la vida en el otro mundo. Pero a diferencia de la idea griega del poder de la *polis*, no se trata de un sacrificio por la ciudad: la mortificación cristiana es una forma de relación consigo mismo, un elemento, una parte integrante de la identidad (subjetivación) cristiana.

La propuesta de Foucault me parece de gran potencia para la exploración del proyecto neotomista. Explicitaré pues las herramientas analíticas que creo pertinentes:

“Podemos decir que la pastoría cristiana introdujo un juego que no habían imaginado ni los griegos ni los hebreos, un juego cuyos elementos son *la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, el individuo, la identidad*, (y cuyas técnicas son *el examen, la confesión y la dirección de conciencia*). Juego que poco tiene que ver con el de la Ciudad que sobrevive como grupo unido gracias al sacrificio de sus ciudadanos. Al lograr combinar esos dos juegos -el de la ciudad-ciudadano y el del pastor-rebaño, en lo que llamamos Estados modernos, nuestras sociedades han resultado verdaderamente demoníacas”.⁴¹⁷

Ese movimiento histórico de larga duración ha sido llamado por Foucault “proceso de gubernamentalización”. En este proceso de *gubernamentalización* -dice Foucault, y he aquí lo crucial- dos *matrices de racionalidad política* habrían aportado, de modo conflictivo y a la vez complementario, sus tecnologías específicas de poder: la del *poder pastoral* (de origen religioso, encarnado para nuestra sociedad en la Iglesia católica, pero no de modo exclusivo), y la del *poder civil* (progresivamente encarnada en las formas estatales, tampoco exclusivamente). Las técnicas de poder pastoral -resumo el análisis precedente- se orientan a “dirigir y conducir los hombres a lo largo de su vida, es un poder que consiste en querer tomar a cargo la existencia de los hombres en su detalle y en su desenvolvimiento desde la cuna hasta la muerte, [desde su interioridad] y ello para obligarles a una cierta manera de comportarse para asegurar su salvación”. La pastoría se dirige a cada individuo, el pastor es aquél que se sacrifica por la salvación de cada uno y aquél que posee las técnicas y saberes necesarios para hacer visible la “subjetividad” de cada persona y hacerla consciente de sí en términos de verdad y de intencionalidad, usando las técnicas de la confesión.

Las técnicas de poder civil o político, por el contrario, no se ocupan de los individuos sino en tanto que elementos de una masa o un grupo, localizados en un territorio, unidades a quienes se les exige un sacrificio, incluso de la vida, por el “bien común” o el “bien de la ciudad o de la patria”. Su interés se centra en la gestión masiva de las poblaciones, su comportamiento biológico y productivo, su obediencia pública o jurídica a la “polis”, sus resultados “objetivos” y colectivos, y usando las técnicas de la estadística, mide, extrae información y la usa en la toma de decisiones globales. Esquematisando, puede decirse que las tecnologías de pastorado se materializaron en los dispositivos disciplinarios, cuya función es la de “imponer una (cierta) conducta a

⁴¹⁷ *Ibid.* [No deja de ser curioso que este autor, tan riguroso en el uso de sus términos, exprese su emoción política a través de esta arquetípica imagen del mal].

una (reducida) multiplicidad de sujetos en espacios cerrados o altamente reglamentados: conventos, escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones...”⁴¹⁸ Es lo que Foucault denominó una “anatomopolítica”, para contrastarla con una “biopolítica” en la que las tecnologías de poder civil se han materializado por su parte, al ejercer la función de “gestionar la vida, en una (numerosa) multiplicidad de sujetos, en espacios abiertos y altamente fluidos”.⁴¹⁹

Este análisis permite problematizar la “evidencia” de los conflictos Iglesia-Estado, al mostrar que las tecnologías de pastorado y de gubernamentalidad operan en un nivel más estructural que el de las lógicas de las instituciones que parecerían ser su asiento (iglesias, escuelas, estados...), dado que tales formas de expresión institucional han podido variar e incluso modificarse de modo radical, llegando a difuminar sus límites e incluso a desaparecer, en tanto que las fuerzas, estrategias y efectos de gestión de los sujetos, sea desde su interioridad personal o desde su corporalidad social, permanecían como estructurantes de las formas de contenido. El hecho “nuevo”, “moderno”, es que el Príncipe empiece a inmiscuirse en la vida cotidiana de sus súbditos, a sentirse responsable y vigilante de las vidas personales de los individuos. Lo cual va implicar una serie de reacomodaciones en profundidad, y en primer lugar, en la superficie institucional, una reacomodación de los fundamentos de la credibilidad y la legitimidad del “poder temporal” y del “poder espiritual”: acuñando una fórmula que no es mero juego de palabras, se trataba de reconstituír la credibilidad del “*poder espiritual*” del *poder civil*, tanto como la credibilidad del “*poder temporal*” del *poder espiritual*.

Así, este epifenómeno de doble dirección -entrecruzamiento y desanudamiento de funciones- entre la Iglesia y el Estado, lejos de ser un acontecimiento “novedoso” producido recientemente por “la modernidad secularizadora”, se puede leer como un episodio complejo en la larga serie -bimilenaria- de eventos que tensionaron y configuraron la manera occidental de gestionar las relaciones entre “el poder temporal” y el “poder espiritual” y que en la superficie política se manifestaron en los conflictos -e intercambios- de soberanía. No en vano se ha dicho que “desde la Edad Media [...] a partir del derecho romano [...] en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el [marco del] derecho”.⁴²⁰ Hay que recordar que la doctrina de la soberanía

⁴¹⁸ Cfr., DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987, p. 60, 101.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 101. Foucault no se ha ocupado en detalle de las relaciones entre pastorado e instituciones disciplinarias, hasta el punto en que prácticamente las identifica, permitiendo, por ejemplo, que se asimilen los antiguos conventos o las universidades medievales con las instituciones panópticas modernas. El transcurso de este trabajo permitirá sospechar que el cruce de las tecnologías de pastorado con las tecnologías disciplinarias es un fenómeno mucho más complejo, y que en todo caso adquiere modalidades históricas singulares al encontrarse con la escuela moderna y la pedagogía, a fines del siglo XVI.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 106-107. El término “Iglesia”, “Iglesia Católica”, en la autodefinition expresada por el Concilio de Trento tenía el sentido de: “La Iglesia, como dice San Agustín, es el pueblo fiel esparcido por todo el mundo” (*Catecismo para los Párrocos según el Decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pío V, Pontífice Máximo, y después por Clemente XIII*. Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, [1911²], Cap. X, No. 2, p. 85). Sin embargo, en el uso apologetico, esta definición amplia vino a

temporal y espiritual del papado y la tecnología jurídica que la acompañan, fueron elaboradas por la Iglesia romana constantiniana, y más tarde proporcionaron el instrumento para la lucha política y teórica en torno a los sistemas de poder en las sociedades modernas: durante los siglos XVI y XVII ha sostenido las grandes monarquías administrativas -proceso del cual uno de los mayores laboratorios mayores para Occidente fue constituido por la Conquista y Colonización del Nuevo Mundo.⁴²¹ Por el contrario, ya en el XVIII esa doctrina de la soberanía ha sostenido la oposición a las monarquías, sirviendo a la construcción de las democracias parlamentarias.⁴²² Por esta vía también se llega a concluir que no tiene sentido utilizar el término Iglesia como sinónimo de arcaico, y el de Estado como equivalente de moderno.

Comprendida así, la batalla Iglesia-Estado no es una mera Querrela de Antiguos y Modernos, pues verla sólo en esta dirección escamotea lo que está de verdad en juego: la emergencia de nuevos modos de gobierno de la individualidad. Las metáforas sobre una confrontación ancestral entre dos fuerzas -el Bien y el Mal- son el episodio ruidoso, chirriante, cuyo sentido viene del profundo proceso de reacomodaciones mutuas librado entre los dos colosos del poder en el mundo occidental clásico, entre “las dos mayores ocasiones de pecado sobre el mundo: La Iglesia y el Estado”, para usar una lapidaria expresión de Kant. En tal orden de ideas ambas instancias, Iglesia y Estado, son las que han construido eso que llamamos Modernidad.

Ahora bien, en otros lugares de su obra Foucault ha señalado que la relación entre pastorado y poder disciplinario, y entre biopolítica y poder civil, no son de total identidad sino de entrecruzamiento tensional: la disciplina y la biopolítica son dos formas o tecnologías de poder, que operan en otro plano o eje, pero entrecruzándose con el pastorado y la política, que son *formas de racionalidad política*. Disciplina y

convertirse, en el Catecismo del padre Astete, usado en América Latina durante los siglos XVI a XX sin solución de continuidad: “...creemos que la congregación de los fieles cristianos, cuya cabeza es el Papa, es la verdadera Iglesia de Jesucristo, fuera de la cual no hay salvación”. Como ha sido señalado en las discusiones teológicas actuales, esta definición tiende a privilegiar la organización jerárquica y la exclusión de los “separados”: “los infieles o que no han sido bautizados, los herejes, los cismáticos y los excomulgados”. (*Catecismo Astete, reformado por la Conferencia Episcopal Colombiana de 1936*, Bogotá, p. 21,23). Entonces creemos justificado utilizar en términos escuetos, como se ha hecho a lo largo del texto salvo aclaración, el término *Iglesia* como sinónimo de Jerarquía Eclesiástica Católica Romana.

⁴²¹ Cfr., SALDARRIAGA VELEZ, Oscar. “La colonisation ibéro-américaine: un laboratoire de la modernité occidentale”. En: *Cahier Méris: Recueil des cours Méris 96-97*. Louvain-la-Neuve/Namur, AGE/AGL/ APPROCHES, 1997, p. 129-143.

⁴²² “... A partir del siglo XVI [he allí la importancia del tomismo, de la *segunda escolástica* en el Concilio de Trento, y del “contractualismo jesuita” en los debates jurídico-teológicos sobre los derechos del Rey español y el Papa sobre América. O. S.] y sobre todo del XVII, en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía ha sido utilizada ...ya sea para limitar, ya sea para reforzar el poder real; la encontramos entre los católicos monárquicos y entre los protestantes antimonárquicos, entre los protestantes monárquicos más o menos liberales, entre los católicos partidarios del regicidio o del cambio de dinastía; funciona en manos de los aristócratas y de los parlamentarios, entre los representantes del poder real y en los últimos feudatarios”. FOUCAULT, Michel. “Cours du 14 janvier 1976”. En: *Dits et Écrits*. T. III, 1976-1979, p.185.

biopolítica no pretenden constituirse como formas soberanas, sino más bien como mecanismos de regulación en el nivel micro o cotidiano, modalidades ciertamente propias y características de las sociedades modernas, de la “modernidad”:

“Podríamos decir esto: todo ha ocurrido como si el poder que tenía como modalidad, como esquema organizador, la soberanía, se hubiera hallado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías, a la vez, de explosión demográfica y de industrialización. De modo tal, que a la vieja mecánica del poder de soberanía le escapaban muchas cosas, tanto por lo bajo como por lo alto, a nivel del detalle o a nivel de la masa. Es para capturar el detalle como ha tenido lugar una primera acomodación: acomodación de los mecanismos de poder sobre el cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento -ésta es la disciplina, el poder disciplinario. Por cierto, ésta fue la acomodación más fácil de efectuar. Es por ello que se realizó antes -desde el siglo XVII, y comienzos del XVIII- a un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etc. Y tenemos luego, hacia fines del siglo XVIII, una segunda acomodación, sobre los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o bio-sociológicos de las masas humanas. Acomodación más difícil de efectuar, puesto que, evidentemente, implicaba órganos complejos de coordinación y centralización. Tenemos pues dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la organo-disciplina de la institución, y del otro lado, un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación por el Estado.⁴²³

La hipótesis sostiene que las tecnologías disciplinarias venían asociadas tradicionalmente al poder pastoral -todas las instituciones derivadas de la forma monacal- mientras que las tecnologías de gestión de la población como masa estaban usualmente vinculadas al poder civil -todas las instituciones derivadas de la forma militar-. Pero, lo interesante y complejo comienza a ocurrir con la modernidad, cuando, señala Foucault,

“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 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*”.⁴²⁴

Es decir, que no se trata sólo de la algarazara entre poderes políticos “gemelos”, sino de que, por una parte, en la superficie de la vida político-institucional se agudiza el conflicto de soberanías entre los Estados y las Iglesias, hasta el extremo de producir la

⁴²³ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*. Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 222-223.

⁴²⁴ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”. Conférence à Tokio, (avril, 1978). En: *Dits et écrits*. T. III, p. 550.

disolución de las organizaciones y expresiones religiosas tradicionales lo mismo que de las formas “duras” del Estado-gendarme o Estado-providencia. De otra parte se asiste, desde el siglo XVI, a un complejo proceso de desterritorialización y relocalización profunda o estructural de las funciones pastorales antes monopolizadas por las iglesias, tanto como de las funciones de gobierno de la población antes monopolizadas por los Estados: un proceso en “contraflujo” que las teorías usuales de la secularización no han hecho visible, y peor aún, que han impedido ver. El aporte de Foucault es pues, haber señalado que en el occidente europeo tal proceso se efectuó tratando de hacer confluir lo que había emergido separado:

“En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; [saberes] y reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; [...] En la vertiente de las regulaciones de la población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de la vida y su probable duración...”⁴²⁵

Y no por casualidad ha descubierto Foucault el papel históricamente crucial jugado por filosofías -epistemologías políticas- como la de los “Ideólogos” al modo de Destutt de Tracy y que puede extenderse a esos “sistemas de filosofía” típicos del siglo XIX que pretendieron teorizar y desarrollar formas de “nuevo poder espiritual”, como los sistemas o “ideologías” de Cousin, Comte, Spencer, Haeckel, Galton o Marx:

“La filosofía de los “ideólogos” -como teoría de la idea, del signo, de la génesis individual de las sensaciones; pero también de la composición social de los intereses, la Ideología como doctrina del aprendizaje, pero también del contrato y de la formación regulada del cuerpo social- constituye sin duda el discurso abstracto en el que se buscó coordinar ambas técnicas de poder para construir su teoría general. En realidad, *su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo*, sino en la forma de arreglos concretos que conformarán la gran tecnología de poder en el siglo XIX”.⁴²⁶

Vale la pena subrayar la utilidad de esta conceptualización para repensar las funciones asignadas y requeridas al neotomismo a la luz de estos conflictos de redistribución del pastorado entre la Iglesia y el Estado, y más allá, sobre el escenario de la Escuela. Ello permitiría ensayar no sólo otro modo teórico de leer las luchas entre los dos tipos de soberanías (como Poderes, MetaInstituciones o Instancias Globales), sino de avanzar hacia la comprensión de otros eventos inherentes a la entrada en Modernidad de las sociedades occidentales y occidentalizadas, centrales y periféricas. Fenómenos producidos alrededor del establecimiento de nuevas relaciones sociales que deben describirse como la producción (invención), distribución (mercantilización) y consumo (apropiación) de lo que, de modo provisorio, podría llamarse “ideologías del poder espiritual”, “metafísicas científicas”; “religiones laicas” o “doctrinas trascendentes

⁴²⁵ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 169-170.

⁴²⁶ *Ibid.*

seculares”. Como quiera que se nombren, todas ellas comparten ciertas características: fuesen seculares o religiosas, filosóficas, científicas o políticas, (utilitarismo, eclecticismo, positivismo, evolucionismo, tradicionalismo, marxismo y neotomismo), parecen ser dispositivos teórico-prácticos, complejos de relaciones entre Instituciones, Saberes y Sujetos, orientados a ocuparse del orden social desde la subjetividad; o si se quiere, dispositivos de saber para gestionar las complejas relaciones modernas entre el orden social y la subjetividad: lo que podríamos llamar de modo más simple *políticas de la moral*. Mi hipótesis es que todos y cada uno de estos dispositivos pretendían crear -con variada gama de organicidad, y por medios que competían entre sí por eficacia y credibilidad- una ciencia teórica y predictiva del orden social, y a la vez producir efectos prácticos de gestión social por medio de la adhesión individual a un sistema Ideológico-Utópico, refundando la *autoridad de lo creíble* (M. De Certeau) sobre un *nuevo régimen* de gestión social donde lo *verdadero, lo bueno y lo bello* trabajan desde la “interioridad” de cada individuo y de la de “su colectividad” de referencia.⁴²⁷

Y uso ese desgastado término de “ideología” mientras hallo otro mejor para nombrar algo que no es sólo un sistema “racional” ni exclusivamente “irracional”: esos dispositivos actúan a la vez como “iglesias”, “escuelas de pensamiento”, “partidos” o incluso “sectas”, en todo caso como “agentes proveedores de sentido” que pretenden pastorear sus adherentes de modo integral, bajo la promesa -fundadora de fe- de conducirlos a una “sociedad ideal”, a una utopía social, sea ésta de igualdad social, de uniformidad biológica, de amor espiritual, de orden jerárquico, de confort consumidor o, más corrientemente, de una mezcla de todas las anteriores... Pero lo importante es ver cómo en el proceso de obtener estos efectos “utópicos” o “míticos” al “núcleo ideológico” se le sumó la construcción de dispositivos bien cotidianos -poco o nada discursivos- de saber-poder, que iban desde el conocimiento empírico de la población -cantidad, movimiento, salud, valor- hasta los saberes sofisticados que buscaron enlazar lo conceptual, lo simbólico y lo valorativo, esto es, las dimensiones interrelacionadas

⁴²⁷ Con Michel De Certeau hemos aprendido que la “crisis de credibilidad” o de “lo creíble” es un fenómeno que no es propio sólo del campo religioso en “la modernidad”, sino que es una característica global de todos los campos que pretenden *fundar autoridad* en la sociedad moderna: “mantener la credibilidad y evitar el descrédito”, o “hacerse dignos de fe”, no es una función que corresponda o afecte sólo a las iglesias o religiones; toda forma de autoridad en esta sociedad debe ganar su credibilidad, su verosimilitud y su legitimidad tanto ante la “opinión pública” como ante las “comunidades específicas” (sean éstas intelectuales, minorías, etnias, grupos sectarios, ‘tribus urbanas’, hasta países ‘periféricos’, etc.). 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. De acuerdo con ello, intelectuales, sindicatos, partidos, iglesias, bancos e instituciones financieras, políticos, científicos y medios de comunicación, -Instituciones, Sujetos y Saberes- deben reconstituir de modo permanente su capacidad de suscitar adhesión mostrando su buena relación con la *ciencia*, la *democracia*, la *igualdad* y la *autonomía individual*, términos que me atrevo a llamar “los atributos trascendentales del ser moderno”. Las “autoridades”, según 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; deben ser (o *parecer*) en la sociedad moderna, no recibidas o impuestas, sino producidas y reconstituidas desde abajo, a partir de ese 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’”. DE CERTEAU, M. “Les révolutions...,” p. 17.

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”.